



ANT-



WORT

Jörg Splett
zum 70. Geburtstag

Sascha Müller / Thomas Schumacher u.a.

Antwort

Jörg Splett zum 70. Geburtstag

Wortmeldungen 6

Herausgegeben vom

Institut zur Förderung der Glaubenslehre (Stiftung)

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved

Hergestellt in Deutschland – Printed in Germany

Druck: GGP mod

© Institut zur Förderung der Glaubenslehre - München 2006

ISSN 1610-935X (Wortmeldungen)

ISBN-10: 3-936909-06-7

ISBN-13: 978-3-936909-06-7

www.denken-im-glauben.de/splett

Die einzelnen Beiträge stehen ausschließlich in der Verantwortung der einzelnen Autoren. Sie repräsentieren daher nicht notwendigerweise die Auffassung der Herausgeber.

Inhalt

| | |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| Vorwort | 7 |
| <i>Thomas Schumacher</i> | |
| Ant-Wort | 11 |
| <i>Sascha Müller</i> | |
| „Appetitus naturalis“ - nach Gott oder dem Eigenen? | 25 |
| <i>Evelin Kohl</i> | |
| Die Kunst – Antwort oder Frage? | 61 |
| <i>Michael Schneider</i> | |
| Antwort aus der Kraft des Horchens | 109 |
| <i>Rudolf Voderholzer</i> | |
| Geschlechterdifferenz und Weihevorbehalt..... | 129 |
| <i>Adrienne Weigl</i> | |
| Ethik - Entsprechung im Anruf..... | 153 |
| <i>Peter Hofmann</i> | |
| Christusbild | 167 |
| Anhang: Bibliographie | 191 |

Vorwort

Der Jubilar, Jörg Splett, ist Professor für Religionsphilosophie. Damit umfaßt sein Forschungsgebiet klassische Themenfelder wie Erkenntnislehre, Sprachphilosophie, Ästhetik, Anthropologie, Ethik, Metaphysik und Gotteslehre. Vorliegende Festgabe möchte diesem Kanon durch ihre Beiträge entsprechen, wobei es hier selbstverständlich keine scharfen Abgrenzungen gibt, sondern vielmehr jeweils die gegenseitige Durchdringung der verschiedenen Dimensionen zu erwarten ist:

Die ersten beiden der insgesamt sieben Beiträge versuchen aus metaphysischer, phänomenologischer und sprachphilosophischer Perspektive heraus, die menschliche Erkenntnis-situation (Hermeneutik) zu erhellen: Thomas Schumacher widmet sich in seinem Beitrag *Ant-Wort* der dialogischen Grundgestalt der Wirklichkeit, die den Menschen als Person-wirklichkeit betrifft. Unter dem Titel „*Appetitus naturalis*“ – nach Gott oder dem Eigenen? möchte Sascha Müller den Blick auf die Universalität und Konkretion der menschlichen Natur lenken.

Die nächsten drei Aufsätze bedenken in ästhetischer und anthropologischer Rücksicht die Kraft des Menschen zur wahrheitsgemäßen Antwort: Evelin Kohl bringt in ihrem Beitrag *Die Kunst – Antwort oder Frage?* Hegels Kunstverständnis mit Samuel Becketts „tragicomedy“ *En attendant Godot* ins Gespräch.

Mit seiner Abhandlung *Antwort aus der Kraft des Horchens* erörtert Michael Schneider die irdisch-überirdische und stets in der Menschwerdung begriffene Existenz des Menschen im Werk des Dichters Konrad Weiß. Rudolf Voderholzer geht unter dem Titel *Geschlechterdifferenz und Weihevorbehalt* auf das Mann- und Frausein ein und versucht eine amtstheologische Anwendung im Blick auf das Priestertum.

Ethik und Gotteslehre sind Thema der folgenden beiden Beiträge: Adrienne Weigl zeigt in ihrem Aufsatz *Ethik – Entsprechung im Anruf* den Zusammenhang von Freiheit und Moral, der keine Konvention, sondern Ausdruck von „Glanz und Würde“ ist. Letztlich gründet die Würde des Menschen in der Gottebenbildlichkeit; so eröffnet Peter Hofmann in seinem Beitrag *Christusbild* den Blick auf den Gott-Menschen.

In dem philosophischen Werk von Jörg Splett zeigt sich vielfach ausgeführt eine Option für die Kategorie des Dialogs. „Ant-Wort“ also lautet der Titel dieser Festgabe an Jörg Splett. Ihm entbieten mit der vorliegenden Festschrift einige Freunde und Schüler ihrerseits eine Antwort, indem sie ein Grundwort seines philosophischen Denkens in sieben Feldern systematisch reflektieren. Dabei steht das umfangreiche Werk des Jubilars im Blick, das einen bleibenden Auftrag zu Reflexion und Meditation darstellt. In einem Anhang wird daher das Verzeichnis der Veröffentlichungen von Jörg Splett seit dem Jahre 2001 fortgesetzt.

Die Herausgeber

Ant-Wort

Hermeneutische Reflexionen zum dialogischen Grundcharakter der Wirklichkeit

1. Wodurch ist die Wirklichkeit gekennzeichnet? Diese Frage, obschon unter der Rücksicht des was-Seins, des Charakters, der Beschaffenheit näher fokussiert, weist eine der Extension nach universale Ausrichtung auf, insofern sie auf eine Bestimmung der Wirklichkeit als solcher zielt. Dementsprechend kann auch ein Antwortversuch nicht partikular, rein empirisch-objekthaft ausgerichtet bleiben. Frage und Antwort sind selbst Teil der befragten Wirklichkeit, wie auch der Fragende und derjenige, der sich an einer Antwort versucht, mitsamt ihrem Apriori keineswegs losgelöst hiervon betrachtet werden können. Eine vollständige Disjunktion erscheint nicht möglich.

Das Gegebene ist je-schon vermittelt. Jede gegenständliche Objekterkenntnis entzieht sich, sobald man sie losgelöst vom Subjekt oder von den konkreten Bedingungen wie z.B. eines messenden Versuchsaufbaus empirisch zu fassen versucht. Das Subjekt für-sich ist erst transzendental-reflexiv zu vergegenwärtigen. Weder Objekt noch Subjekt sind unabhängig von einer ihre Individualität umfassenden Konstellation gegeben. Die transzendente Frage sucht das Wie des Gegebenseins einzuholen: sei es in synthetischer Vermittlung (KANT), in der Unmittelbarkeit intellektueller Anschauung (FICHTE) oder gleichsam mystischer Schau (SCHELLING). HEGEL schließlich konstatiert eine unüberholbare Verschränkung in Form vermittelter Unmittelbarkeit. Diese bedingt eine unvordenklich zirkuläre Struktur des Verstehens.¹ Erkenntnis, Einsicht, Verständnis erfolgen je auf dem Hintergrund eines konkreten Vorverständnisses. Dabei besteht eine dynamische, wechselseitig fortschreitende Entspre-

¹ F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik I/7*, 33.37.

chung von apriorischem Vorverständnis und empirischer Sach-
erkenntnis. Erkennender Selbstvollzug in Weltbezug markiert
einen unvertretbaren, je-individuellen Standort, der notwendi-
gerweise eine bestimmte Perspektive induziert sowie personbe-
zogene Voraussetzungen impliziert. Eine derart vermittelte Un-
mittelbarkeit im Gegebensein des Phänomens bedingt eine Hori-
zontstruktur der Erfahrung: „Je nach der Änderung der Umge-
bungsbestimmtheit ändert sich also die Wahrnehmung selbst“.²
Nur vom konkreten Einzelnen her ist auch der Horizont
wirklich gegeben, das Einzelne wird jedoch nicht anders als im
Horizont erfasst und als sinnvoll verstanden. „Wir gehen im
Verstehen vom Zusammenhang des Ganzen, der uns lebendig
gegeben ist, aus, um aus diesem das Einzelne uns fassbar zu
machen“.³ Man gelangt nur vermittels der Einzeldaten zum
Sinnganzen. Insofern gilt gemeinharmeneutisch: „Das Einzelne
wird verstanden im Ganzen, und das Ganze aus dem
Einzelnen“.⁴ Etwas als etwas zu verstehen, impliziert einen
wechselseitig bedingten Zusammenhang.⁵

Der Horizont seinerseits wird nicht direkt-thematisch,
sondern nur im Rück-Überstieg hinter das empirisch Gegebene,
im reflexiven Modus der Miterfahrung am Anderen selbst
zugänglich. Dementsprechend korrespondiert Philosophie
keinen proprietären oder gar exklusiven, gesonderten Daten.
Daher lässt sie sich als „methodisch kritische prinzipielle
Reflexion auf Grunderfahrungen“ definieren.⁶ Ihre Möglichkeit
ist nicht anders als aus ihrem Vollzug zu demonstrieren. Die
meta-noëtische Hinterfragung stellt so nicht etwa nur eine
methodische Basis, sondern selbst einen philosophischen Akt
dar, worin sich ontische Grundstrukturen erschließen.

In-über sinnlich vermittelter, rational interpretierter Erfah-
rung von etwas als etwas übersteigt der Mensch die Ebene
gegenständlicher Erkenntnis und dringt in diesem intentionalen
Selbstvollzug mehr oder weniger ausdrücklich zum Objekt als

² E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil* § 8: Die Horizontstruktur der Erfahrung; ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hua III 202.

³ W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) 1342.

⁴ K.J. DROYSEN, *Grundriß der Historizität* (1868) 9.

⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* § 32: Verstehen und Auslegung.

⁶ J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken* (2005) 14.

einem Seienden vor. In dieser ontischen Erfahrung trifft er das Seiende genau darin, worin es ein Seiendes ist, und gelangt so qua ontologischer Mit-Erfahrung zum Sein. Ist das Sein in der Objekterkenntnis zunächst nur unausdrücklich, athematisch mitbewußt, kann man doch via Reflexion das Sein begrifflich direkt in den Fokus bekommen. Am Seienden wird angeldhaft erfahrbar, was Sein bedeutet. Dabei erschließt sich in einer empirisch-ganzrational nicht auflösbaren Tiefenschicht menschlicher Erkenntnis eine partizipative, analoge Struktur der Wirklichkeit.

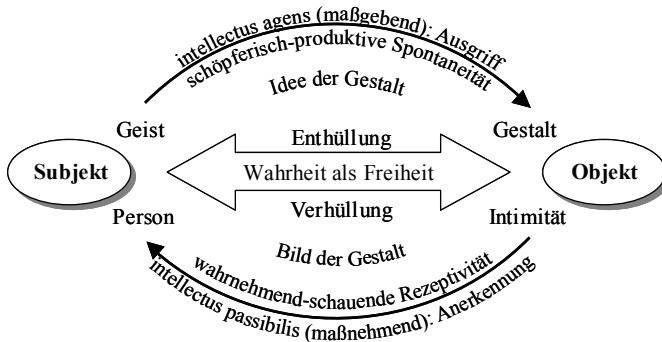
Die korrespondierende, vermittelte Unmittelbarkeit im noëtisch Gegebenen deutet hin auf ein lebendig-organisches Geschehen. Konstitutiv für die Erkenntnis ist das Urteil, worin die schöpferisch-produktive Spontaneität des Ausgriffs terminiert. Damit jedoch Erkenntnis von einem Etwas möglich wird, im Unterschied zu einem fiktiven Produkt, ist zugleich eine wahrnehmend-schauende Rezeption eines sinnlich vermittelten, interpretierten Eindrucks gefordert, die am Objekt selbst maßnimmt, dieses darin zur Geltung kommen lässt und so die Vorbedingung dafür darstellt, das Etwas als dieses Etwas anzuerkennen. Die Anerkennung weist hin auf ein Moment der Freiheit. Für das Subjekt ist es erforderlich, sich für diesen hinnehmenden Realbezug zu öffnen und sich ergreifen zu lassen von dem, was sich zeigt. Auch objektseitig besteht ein Moment der Freiheit, das zumindest dann nicht mehr geaugnet werden kann, wenn das Objekt seinerseits Person ist, deren Intimität nicht einfach dem Zugriff von außen preisgegeben ist, sondern deren Selbstmitteilung nur in Freiheit erfolgen kann. „Alles Erfahren ist dialogisch“.⁷

Evidenz ist kein Produkt. Die logische und zeitliche Vorgängigkeit der Rezeptivität resultiert aus der *conditio humana* des In-der-Welt-Seins, die aller spontanen Zuwendung zum Objekt vorausliegt und letztlich eine Haltung anerkennender Hingabe statt vereinnahmender Bemächtigung erfordert: Freiheit ist wesentlich gerufene Freiheit. Daß jedoch Erkenntnis sich einstellt, daß Wahrheit aufscheint, markiert eine weitere Dimen-

⁷ J. SPLETT, *Die Welt als Grenze des Ich? Zur Konstellation von Subjekt, Wirklichkeit und der Notwendigkeit zur Deutung*, in: LbZeug 58 (2003) 117-132, 130; R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung der Logik der Erfahrung* (1995).

sion, die dem direkten Zugriff entzogen bleibt. Hierin manifestiert sich ein Gabe- und Geschenkcharakter reinen Verdanktseins. Hermeneutik reduziert sich nicht auf einen Teil des Organon (περὶ ἑρμηνείας), sondern berührt eine sakrale Dimension, die etymologisch in der mythischen Umschreibung der Auslegungskunst des Götterboten Hermes angezeigt ist. Wahrheit bedeutet mehr als nur eine logische Eigenschaft von Aussagen. Bereits die Normalsprache erkennt in ihr ein Maß („wahrer Freund“), die Reflexion einen gültigen Maßstab („norma sui et falsi“), die Erste Philosophie gar eine apriorische Qualität höchster Instanz („unbedingtes Licht“), die sich auf alles bezieht. Die Wahrheit hat nichts neben sich, gegen das sie selbst definiert werden könnte; sie leuchtet aus sich ein und sie selbst ist gewissermaßen dieses Einleuchten.⁸ HEIDEGGER konstatiert ein „ursprüngliches Verstehen“, das mit dem Sein des Daseins selbst gegeben ist und worin der λόγος, der „Sinn von Sein“ sich anzeigt. Die Welt wird zur „Lichtung des Seins“, in die der Mensch qua seiner *conditio* hineinsteht.⁹

Wahrheit als Situation: dialogischer Freiheitsvollzug



⁸ J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung* (2005); *Konturen der Freiheit* (21981).

⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* § 31: Das Dasein als Verstehen; *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947) 100.

2. Sprache ist es, worin Wirklichkeit sich artikuliert, worin ein Ganzes von Sinn sich aussagt und worin Ich und Welt, φύσις und λόγος ganz ursprünglich übereinkommen.¹⁰ Eine gleichsam „Sprache des Seins“ bestimmt die Verfaßtheit des Daseins als verstehendes In-der-Welt-Sein.¹¹ Hierin gründet die Sprachlichkeit des Verstehens über einen rein logisch-faßbaren Aussagegehalt hinaus.

„Sein“ ist mannigfaltig verwirklicht in den einzelnen Seienden und Seinsstrukturen. Im Unterschied etwa zur Ausdifferenzierung von zehn Gegensatzpaaren in der Schule des PYTHAGORAS als Modi im Verhältnis von πέρας und ἄπειρον sowie zu PLATONS Einteilung von μέγιστα γένη, welche allesamt Seinsprinzipien oder ἀρχαί zum Ausdruck bringen,¹² setzt ARISTOTELES ideenkritisch bei einer Analyse der Aussageweisen der Sprache an: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.¹³ Hiervon ausgehend, unterscheidet er zehn Weisen der Prädikation von „seiend“,¹⁴ die er als „Kategorien“ bezeichnet und die dem Terminus und der Sache nach für die weiteren Epochen der Geistesgeschichte prägend geworden sind, wenngleich immer wieder neue, variantenreiche Antwortversuche vorgelegt wurden. Aufbauend auf der Überzeugung einer Entsprechung von „genera significationum“ und „genera rerum“ bzw. „modi praedicandi“ und „modi essendi“¹⁵ kommt es zur Universalisierung in der Anwendung der Kategorien als entia rationis (OCKHAM) auf das Ganze der Wirklichkeit, d.h. über die φύσις hinaus auf Bereiche wie Logik, Mathematik und Metaphysik.¹⁶ In Abgrenzung gegen ein überkommenes logisch-ontologisches Kategorienverständnis (WOLFF, BAUMGARTNER) richtet sich das Interesse KANTS auf eine sprachinvariante, transzendentallogische Deduktion von Kategorien aus der Tätigkeit des Verstandes. Jüngere Kategorienentwürfe folgen diesem eher logisch geprägten Verständnis etwa in ihrer Orientierung an

¹⁰ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (*1975) 449 f.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (21960) 265.

¹² ARISTOTELES, *Met.* I 5; PLATON, *Sophistes* 254 b-e.

¹³ ARISTOTELES, *Met.* VII 1.

¹⁴ ARISTOTELES, *Top.* 103 b20 ff.; *De cat.* 1 b25 ff.

¹⁵ BOËTIUS, *In Cat. Arist.*, I; THOMAS VON AQUIN, *In Arist. Phys.* III 1,5.

¹⁶ THOMAS VON ERFURT, *De modis significandi*.

einer Relationenlogik (PEIRCE) oder an funktionalen Strukturen der Erkenntnis (RICKERT). Immer neu geht es darum, ein Verständnis der Wirklichkeit einzuholen und zu begründen, das der Mannigfaltigkeit von Dingen, Attributen, Relationen, Sachverhalten, Strukturen und den Dimensionen des Lebendigen zu entsprechen vermag.

Grundlegend für die klassische Logik der normalen Sprache ist eine polare Aussagestruktur von Subjekt- Prädikat-Beziehungen der Form SeP. Von einem Subjektsbegriff wird ein Prädikat ausgesagt. Dieser Prädikationstyp induziert ein Substanz-Akzidentien-Schema, wobei einem Etwas als zugrundeliegendem Träger bestimmte Weisen eines wie- oder so-Seins zugeordnet werden. Eine derartige Substanz, die niemals nicht zugleich irgendwie sein kann, verfügt über einen mehr oder minder ausgeprägten in-sich-Stand. Die Einheit z.B. eines Steins wird durch dessen Zerteilung nicht etwa falsifiziert, sondern relativiert. Ein in qualitativer Hinsicht relativ größeres Maß an Einheit kommt Lebewesen zu, die nicht mehr nur an sich, sondern bereits auch für sich gegeben sind – Tieren, erst recht jenen, die über ein Bewußtsein verfügen, noch mehr als Pflanzen. Im Subjekt begegnet eine Gegebenheitsweise geistiger Natur, die in der Akthaftigkeit ihres Selbstvollzugs in Bewußtsein und Freiheit über anderes und über sich selbst verfügt: als Person.

3. Der Mensch ragt in besonderer Weise über seine Umgebung hinaus. Er verfügt über eine Disposition innerer Freiheit, die ihn zum sich-Verhalten und Entscheiden „angesichts von“ befähigt, ihn also nicht von seiner Umwelt determiniert in dieser aufgehen läßt. Im „ist“-Sagen setzt der Mensch geistigerweise zugleich eine Distanz zwischen sich und jeglichem nicht-Ich. Hierin erscheint das Sein gelichtet. Die Umwelt erweist sich als Welt des Subjekts. Kraft seiner geistigen Dimension ist der Mensch befähigt, sich in einem erkennenden und willentlichen Verhältnis zu sich und zu seiner Welt bewußt zu verhalten.

Die Personwirklichkeit umfaßt mehrere Dimensionen: Grundgrößen, die sich nicht aufeinander zurückführen oder gegeneinander aufrechnen lassen. Hierauf beruht PASCALS

Annahme von den drei Ordnungen:¹⁷ Der astronomische Kosmos sei wie nichts im Vergleich zu einem einzigen Bewußtseinsakt, und alle Bewußtseinsinhalte zusammen seien wie nichts im Vergleich zu einem Vollzug wahrer Liebe. Dabei geht es nicht darum, den Wert einzelner Bereiche der Wirklichkeit geringzureden oder gegeneinander aufzurechnen, sondern den Eigengehalt der einzelnen Grundgrößen, ihre Unrückführbarkeit aufeinander und ihre Nichtreduzierbarkeit deutlich zu machen.

Ein dreidimensionaler Raum erscheint hinsichtlich seiner Räumlichkeit aus der Perspektive einer zweidimensionalen Fläche „wie nichts“. Aus der Perspektive einer Fläche ist Räumlichkeit ja nicht definierbar.

4. Der Versuch, das Was des Wer zu bestimmen, macht die Grenzen des Substanz-Akzidentien-Schemas deutlich. Die klassische Vorstellung von Veränderung als bloßer Austausch von Zufallendem eines sich durchhaltenden, unveränderlichen Kerns wird dem Phänomen personal erfahrener Veränderung, derselbe (idem, ipse) geblieben und doch im Verlauf gelebten Lebens ein anderer geworden zu sein, nicht gerecht.¹⁸

Ein Subjekt liegt nicht einfach nur vor. Subjektsein impliziert die Akthaftigkeit eines Selbstvollzugs entlang einer geschichtlich-konkret verwirklichten, mannigfaltigen Intentionalität. Die akthafte Spontaneität des Menschen steht dabei je schon im Kontext und entfaltet sich wesentlich im Bezogensein: Bezug zum Nächsten, Weltbezug, Selbstbezug, Gottesbezug.¹⁹

Bereits im Anfangen eines Subjekts zeigt sich ein dialogisches Verhältnis. Einerseits gilt: „Wo einer anfängt, hat er stets schon angefangen“.²⁰ Der Anfang selbst entzieht sich. Andererseits kann ein Subjekt kraft seiner Freiheit nur anderes aktiv anfangen, nicht aber sich selbst. Der Mensch kann also nur anfangen (intransitiv), indem er angefangen wird und sich anfangen läßt.²¹ Die eigene Anfangskraft ist als Antwort auf eine

¹⁷ B. PASCAL, *Pensées* 308 (Lafuma).

¹⁸ P. RICOEUR, *Das Selbst als ein Anderer* (1996).

¹⁹ J. SPLETT, *Wirklichkeit in Beziehung*, in: INTAMS review 7 (2001) 78-88.

²⁰ J. SPLETT, *Geburtstag. Eine philosophische Meditation* (1977) 5.

²¹ J. SPLETT, *Zur Antwort berufen* (2002) 26-35: Selbstsein in Antwort.

empfangene Gabe zu verstehen. In dieser Antwort, die mit dem eigenen Gegebensein einhergeht, besteht der Grund- und Erstakt des Menschen als Selbstüberbietung (Emergenz) über das Materielle hinaus (Leib-Geist-Natur) sowie über sich selbst hinaus (Liebe).²²

Menschsein als Antwort bedeutet, einem Anruf zu entsprechen, der das Subjekt getroffen hat und so nachhaltig betroffen bleiben läßt. Ereignis-Ort dessen ist das Gewissen, worin sich die Erfahrung unbedingten Betroffenseins verbindlich erweist. Dabei wird die Freiheit gefordert, als Antwort auf den Anruf an sie einen Akt zu vollbringen, der zwar ganz der ihre ist, den zu vollbringen sie aber nicht gezwungen, sondern beansprucht ist. Hierin gründet der sittliche Grundzug menschlichen Handelns. Das Gute, das Schöne, das Werthafte werden verwirklicht, indem die Freiheit auf deren Anspruch eingeht und sich in ihrem Selbstvollzug von diesen ergreifen läßt. Der Freiheitsvollzug ereignet sich dabei nicht rein aktiv oder rein passiv, sondern erfüllt sich erst im dialogisch-medialen „sich ergreifen lassen“. Gerufene Freiheit steht unter einem bestimmten Anspruch (Sollen), auf den sie im Maß ihres Hörens antwortet (Freiheit), darin sich selbst vollzieht (Akt) und so die eigene Gestalt und die der Welt mitverwirklicht (Leben, Werden, Geschichte).²³

Der menschliche Selbstvollzug beschränkt sich nicht auf die Ausprägung seiner selbst, nicht auf das Selbstverhältnis im Bereich des persönlich-Privaten. Das Selbst des Menschen läßt sich bestimmen als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält.²⁴

Endliches definiert sich nicht aus sich selbst, auch nicht in Abgrenzung zum Unendlichen, zu dem ja keine Grenze besteht (non-aliud), sondern gegen anderes Endliches. Der Mensch empfängt sich in Welt nicht anders als durch den anderen Menschen. Das Verhältnis zum Nächsten stellt keine nachträgliche Relation eines in sich ruhenden, fertigen Ich dar. Es

²² T. SCHUMACHER, *christliche Existenz* (2004) 48-51.

²³ J. SPLETT, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie* (2001) 13-15.21-52.

²⁴ S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, I A, A.

erweist sich als lebendiger Dialog, der sich in wechselseitigem Austausch von Person zu Person vollzieht und für alle Beteiligten eine schöpferische „Kommunikation der Existenz“ bedeutet.²⁵ Als Selbstvollzug schließt Kommunikation im personalen Sinn jenseits aller objektiven, nachrichtlichen Gehalte die Mitteilung seiner selbst mit ein. In der Gabe manifestiert der Geber zuinnerst auch sich selbst. Dabei ist der Andere nicht nur der Terminus meiner eigenen kreativ-intentionalen Dynamik, die sich zu vollziehen sucht; er stellt keineswegs nur die Grenze meiner eigenen Freiheit dar, die atomistisch-individuell rein für sich gedacht werden könnte. Gewiß bedeutet menschliches Dasein auch ein für-sich-Sein als „*intellectualis naturae incommunicabilis existentia*“, was im unvertretbaren Selbst zum Ausdruck kommt. Als solches aber steht personales für-sich-Sein je über sich selbst hinaus in Beziehung.²⁶ In der Beziehung manifestiert sich die Unterscheidung der sich aufeinander Beziehenden, in der Beziehung aber gründet auch die Einheit des Mit-Seins.

Gründet das Mit-Sein in den Mit-Seienden oder vielmehr die Mit-Seienden im Mit-Sein? Das „mit“ erscheint weder nachträglich noch vorgängig, sondern gleichursprünglich zum Personsein. Mit-Sein basiert nicht auf einem Gegensatz in sich geschlossener, gar einander widerstreitender monadischer Kreise. „Du“ und „Ich“ markieren bleibend eine Gleichrangigkeit von Selbsten, die zwar hinsichtlich der Gattungsgehalt dasselbe repräsentieren (einander begegnende Freiheiten), dies aber in relativ zueinander radikalem Anderssein verwirklichen: Du = nicht-Ich. Personsein ist jedoch nicht erst nachträglich eröffnet auf den Anderen hin. Der je-eigene, unvertretbare Selbstvollzug einander begegnender Personen erfolgt nicht parallel, sondern innerhalb eines selben „mit“. Das intentionale Übereinkommen der Einzelnen wird umgriffen in gemeinsamer Teilhabe am Mit-Sein. Ihr gegenseitiger Bezug trägt somit konstitutive Bedeutung, keineswegs erscheint er bloß akzidentell-zufällig. Mit-Sein als die Grundgestalt der einander

²⁵ K. JASPERS, *Philosophie* (1948) 377.

²⁶ RICHARD VON ST. VIKTOR, *De Trinitate* IV 23; J. SPLETT, *Kommunikation in personalphilosophischer Sicht*, in: *LebZeug* 60 (2005) 296-299.

Übereinkommenden stellt sich als dialogische Verhältnis-Schwebe dar, deren Einheit weder in Vielheit zerfällt noch worin der Eigenstand der Personen in eine anonyme Einheit aufgehoben wird. Im Mit-Sein manifestiert sich die Grundstruktur der Wirklichkeit als Entsprechungsverhältnis.²⁷

5. Wodurch also ist die Wirklichkeit gekennzeichnet? Daß in dieser Frage im Verlauf der Geistesgeschichte verschiedene Antwortversuche unternommen worden sind, bedeutet nicht schon per se eine Geschichte von Irrtümern. Die Vermittlungsstruktur der Wirklichkeit und die kontextbezogene Zirkularität des Verstehens bedingen eine konkret interpretierte Anschauung der Welt aus unterschiedlicher Perspektive. Dabei gründen Subjektbezug, Kontextbezug und Sprachbezug in der hermeneutischen Dimension der Wirklichkeit selbst.

Die Ausprägung unterschiedlicher Paradigmen ist Teil dieses hermeneutischen Prozesses. Die Korrespondenz von Einzelnem und Ganzem im Akt des Erkennens impliziert jeweils bereits einen bestimmten Verstehenshorizont, der im Verlauf voranschreitender Erkenntnis fortdauernd modifiziert wird. Das dieser Interpretation jeweils immanente Modell stellt ein Paradigma im Sinne eines Grundmusters dar, welches reguliert, was als was und in welcher Form wahrgenommen werden kann. Dies entspricht einer Grundkategorie, von der her die jeweiligen Einzelkategorien ihre Prägung erhalten und worin die Erkenntnis begrifflich konstituiert wird.

Das griechisch-abendländische Denken etwa erscheint von dem Bestreben gekennzeichnet, im Prozeß ontologischer Begründung Vielheit auf Einheit (ἄρχή) zurückzuführen. Dabei bleibt eine dinglich-naturale Orientierung Leitmotiv bei der Entwicklung von Begriffen wie „Sein“, „Ursache“ oder „Substanz“. Maßgeblich wird zum einen ein (aristotelisches, hylemorphistisches) Substanz-Akzidentien-Schema, andererseits eine (neuplatonische, mystische) schichtontologisch-gestufte Auffassung von der Wirklichkeit. In alledem manifestiert sich

²⁷ J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken* (52005) 117-127; *Geheimnis Beziehung. Mit-Sein als Grundbestimmung von Person*, in: *Informationes Theologiae Europae* 12 (2003) 189-197.

ein paradigmatischer Vorrang des Einheitsdenkens, das für alle damalige ontologische Modellbildung regulativ geblieben ist.

Trotz ihrer Leistungsstärke für einen bestimmten Gegenstandsbereich erweist sich jedoch stets die Relativität der einzelnen Paradigmen aus ihrem Ungenügen in der Anwendung auf andere Phänomene und Anomalien, die sich evidentermaßen nur unzureichend innerhalb dieses bestimmten Rahmens erklären, ordnen oder verstehen lassen. So wird etwa das Unzureichen des klassischen Substanz-Akzidentien-Schemas in der Anwendung auf Grundphänomene wie z.B. Freiheit, Personsein oder auf theologische Topoi wie etwa Gottsein, Trinität oder οἰκονομία deutlich. Reistische Ontologien werden den Beziehungen nicht gerecht.²⁸ Paradigmenwechsel werden erforderlich, wie insbesondere innerhalb von Naturwissenschaften und Technik anschaulich gezeigt werden kann. Im alltäglichen Wissenschaftsbetrieb werden nicht nur immer neue Erkenntnisse innerhalb bestimmter Modelle und Theorien generiert, sondern in Abhängigkeit von den zu interpretierenden Daten auch immer wieder Modelle und Theorien adaptiert oder revolutioniert, fortentwickelt oder substituiert.²⁹

Wie aber steht es um eine theory of everything? Im wörtlichen Sinn verstanden klingt hier geradezu optativ ein Anspruch an, weiter als nur bis zu einer vereinheitlichten, physikalischen Theorie über die vier Grundkräfte zu reichen. Damit aber wäre ein Überstieg von der Physik zur Meta-Physik, von einem physikalischen zu einem ontologischen Paradigma vollzogen.³⁰

NIKOLAUS VON KUES etwa bietet in seiner „figura paradigmatica“ ein solch ontologisches Grundmodell an, worin er eine Theorie zur Struktur der Wirklichkeit als solcher artikuliert.³¹ Im platonischen Schöpfungsmythos wird ein Demiurg angenommen, der die Welt im Blick auf

²⁸ E. TEGTMEIER, *Grundzüge einer kategorialen Ontologie. Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte* (1992).

²⁹ Th. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolution* (1962).

³⁰ J. WESTERHOFF, *Ontological Categories. Their Nature and Significance* (2005).

³¹ NIKOLAUS VON KUES, *De coniecturis* XI.

παράδειγματα im Sinne von εἶδη-Urbildern formt, denengemäß alles Gegebene gestaltet ist.³² Im Werk von JÖRG SPLETT zeigt sich eine Option für die Dialogizität als Grundstruktur der Wirklichkeit – aus erfahrener Begegnung. Ein nur einziges begriffliches oder auch paradigmatisches Ideal erscheint aufgrund der hermeneutischen Dimension der Wirklichkeit keineswegs vorgesehen. Die einzelnen Systeme, Entwürfe, Konzepte – sofern sie der Wahrheit die Ehre geben – artikulieren vielstimmig-perspektivisch, was sich einzelnen Subjekten gezeigt hat, was diese verstanden haben und worüber sie in diskursiven Austausch miteinander treten können. Zwei Personen A und B sehen einen gemeinsamen Freund C aus je-eigener, also notwendigerweise unterschiedlicher Perspektive, und sehen und lieben dabei doch *denselben*, den beide von ihrem je-eigenen Standort aus auch in der Tat erreichen. Die Einheit der Wirklichkeit artikulieren sie analog.

In der Analogie selbst kommt freilich eine „Ur-Struktur“ der Wirklichkeit zum Ausdruck.³³ Diese gleicht einem „Band“, das die Einheit der Wirklichkeit verbürgt.³⁴ Wie die Wahrheit transzendental selbst eine ist, sich dabei aber in ihrem Vollzug polyphon, innerlich strukturiert, dialogisch erweist, so ist auch die Grundbewegung der Philosophie in ihrem vom philosophierenden Subjekt nicht zu trennenden, akthaften Vollzug mannigfaltig angelegt. Das συμφιλοσοφεῖν aber erfolgt κατὰ τὸν λόγον, worin sich dessen Wahrheit analog versichtbart. „Analogie kommt nicht nur auch dem Sein zu, sie ist sein Ereignis, wie Sein das Ereignis von Analogie“.³⁵

³² PLATON, *Timaios* 28 a-b.

³³ E. PRZYWARA, *Analogia Entis I* (Schriften III) 210.

³⁴ PLATON, *Timaios* 31 c2-3.

³⁵ J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken* (52005) 127.

Sascha Müller

„Appetitus naturalis“ – nach Gott oder dem Eigenen?

Ein phänomenologischer Antwort-Versuch

„...inwendiger als mein Innerstes und höher als mein Höchtes.“
(AUGUSTINUS¹)

„Deshalb lassen sich alle Willensakte auf ihren Wurzelgrund zurückführen, nämlich auf das, was der Mensch von Natur aus will: Letzt-gültigkeit.“
(THOMAS VON AQUIN²)

„Aber der Glaube an Gott – nicht an einen Götzen, sondern Gott – geht gegen alle menschlichen Gefühle und Interessen.“ (YESAYAHU LEIBOWITZ³)

„Da fragte Jesus die Zwölf: Wollt auch ihr weggehen?“ (Joh 6,67)

I. Zugang zur Phänomenologie in Differenz-Identität: Wirklichkeit und Sprache in geschichtlicher Konkrektion

Es geht um das Ganze⁴. Nicht um weniger⁵. Die Welt (das

¹ „interior intimo meo et superior summo meo“ (*Confessiones* III 6,11).

² „unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis (*De caritate*, q. 1, a.1, Respondeo).“

³ „But belief in God – not an idol but God – goes counter to all human feelings and human interests (zit. nach: FRIEDRICH NIEWÖHNER, *Einführung*, zu: Maimonides [Mošé ben Maimon], Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis [Arabisch und Deutsch von Maurice Wolff]. Hamburg 1981, VII*-XIV*, hier: VIII*.)“

⁴ Dieser Anspruch geht von der Freiheit des Menschen aus (vgl. dazu:

Eigene) ist Grund des Forschens und Begehrens, ist Gegenstand eines natürlichen Strebens des Menschen (*appetitus naturalis*⁶ /

DIETER HENRICH, „... und verstehe die Freiheit“, in: Pröpfer, Thomas [Hrsg.], *Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft*. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich [Münsteraner Theologische Abhandlungen 64]. Altenberge 2000, 64). Und völlig zurecht bemerkt PETER HENRICI: „Ein Faktum ist immer ein Ganzes und auf das Ganze bezogen. Es kann nicht bloß zur Hälfte oder unvollkommen der Fall sein; es ist der Fall oder es ist nicht der Fall. Wenn es aber der Fall ist, dann ist die ganze Reihe seiner Vorbedingungen vollständig durchlaufen. Darum läßt sich ein Faktum nie aus-denken, durch Denken oder Rechnen nachkonstruieren. Was dabei herauskäme, wäre immer nur ein *Modell* des Faktums, das abstrakt und daher bis zu einem gewissen Grade allgemeingültig bleibt, während das Faktum letzt-konkret und höchst einzeln ist. In dieser seiner konkreten Einzelheit (dies und nichts anderes ist der Fall) ist das Faktum dennoch nicht isoliert. Das Weltganze ist nicht ohne dieses eine Faktum, und dieses eine Faktum ist nur im Weltganzen (*Die metaphysische Dimension des Faktums*, in: Jánoska, Georg; Kauz, Frank [Hrsgg.], *Metaphysik [Wege der Forschung: Band CCCXLVI]*. Darmstadt 1977, 370-377, hier: 370f).“

⁵ Zu diesem Ergebnis gelangt auch eine am menschlichen Freiheitsvollzug orientierte Metaphysik: „*Dualitas perceptionis et appetitionis in gradu medio, praeprimis in homine, ex liberatione essentialis et esse quod talium a limitibus entis individualis procedit, quo perceptio eis coordinata ab immersione in appetitum naturalem pariter liberatur et eo ipso ut conscia constituitur, quia ens reflexe esse suum seu id, quod ipsum est, attingit* (JOHANNES B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata* [Analecta Gregoriana: Vol. XCIV. Series facultatis philosophicae]. Romae 1958, 178. **Fettedruckte** Hervorhebung S.M.).“ Die Selbstgegenwart des Denkenden vermag die Problematik des *appetitus* auf das Ganze zu beziehen. Der Mensch als Wesen gegenständlicher Ungegenständlichkeit (*gradus medius*) ist sogar dazu befähigt, einen Blick auf die das Ganze begründende Wirklichkeit zu werfen (*gradus supremus*): „*Proinde perceptio conscia et appetitio pariter conscia habentur, quae inter se identicae sunt. Cognitionis infinita enim aut cum obiecto suo (infinito) identica est aut obiectum suum (finitum) realiter ponit, si ens existens respicitur. Hinc talis cognitio non est tantum positio repetitiva ideoque mere intentionalis, sed positio originaria ideoque realis, quod idem dicit ac: cognitio in se seu qua talis iam est appetitio seu amor* (JOHANNES B. LOTZ, *Metaphysica*, 179).“ Es ist dies der Vollzug des ontologischen Arguments, das beim Denken des Menschen ansetzt und nicht – wie jüngst wieder behauptet – mit einer Definition Gottes anhebt (vgl. WALTER GÖLZ, *Kants „Kritik der reinen Vernunft“ im Klartext. Textbezogene Darstellung des Gedankengangs mit Erklärung und Diskussion*. Tübingen 2006, 143).

⁶ „Als *Naturstreben (appetitus naturae)* bezeichnen wir das allen einzelnen (auch den bewußten) Strebeakten zugrundeliegende

Instinkt?); dies wird kaum bestritten. Aber wie steht es mit Gott? Ist er eine Realität, die das Ganze erst zum Ganzen macht?⁸

Die Frage nach dem Ganzen ist weder ein sprachliches Scheinproblem noch kann sie vonseiten biblischer Theologie mit dem Hinweis auf Gottes Allgegenwart als subtile Spekulation abgetan werden, da Gott – will man nicht SPINOZAS *Deus sive natura* (*mundus*) oder neueren Ansätzen, die Gott zeitlich-unallmächtig konzipieren⁹, folgen – eben keineswegs differenzlos mit dem Ganzen identisch ist¹⁰. Wohl aber gehört zum Ganzen die Sprache, die in der Tat ein Problem darstellen kann. Stolpern kann das Denken dann über sie¹¹, wenn es aufgrund

Hingespanntsein eines Wesens zur Vollverwirklichung seiner Seins- und Wirkmöglichkeiten (ALEXANDER WILLWOLL, *Art. Streben*, in: Brugger, Walter [Hrsg.], *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg i.Br. 221996, 381).“

⁷ „Als erste, grundlegende Voraussetzung für Wissenschaft nennt Whitehead eine ‚weitverbreitete instinktive Überzeugung von der Existenz einer *Ordnung der Dinge* und insbesondere einer *Ordnung der Natur*‘ (CHRISTOPH KANN, *Fußnoten zu Platon. Philosophiegeschichte bei A.N. Whitehead* [Paradeigmata: 23]. Hamburg 2001, 63).“

⁸ Genau diese Frage wird im gegenwärtigen öffentlichen Diskurs oftmals ausgespart zugunsten der Frage: „Was ist eine gute Religion?“ Und es nimmt kaum Wunder, daß die Antwort darauf, vor allem aus soziologischer Perspektive lautet: „Gute Religiosität aber ist ein Teil guter Modernität: Sie betrachtet Gottesgewissheit als eine Erfahrung jenseits ihres logischen und empirischen Horizonts, als Sache des Einzelnen. Schlechte Religiosität macht Gottesgewissheit zur Sache aller (GERHARD SCHULZE, *Grenzgang mit Humor. Eine Erörterung der Frage: Was ist eine gute Religion?*, in: *Neue Zürcher Zeitung* [16. Juni 2006, Nr. 137], S. 25).“

⁹ ARMIN KREINER z.B. versteht „Ewigkeit temporalistisch im Sinne von Allzeitlichkeit [...], d.h. Gott existiert für ihn zu jedem Zeitpunkt und steht damit in der Zeit. Daraus ergibt sich folgerichtig für Gott die Unmöglichkeit, freie Handlungen vorauszusehen (MARTIN SPLETT, *Lohnt der Streit um Gott? Zur Rhetorik des vernünftigen Argumentierens in Weltanschauungsdialogen. Zugleich ein Beitrag zur gegenwärtigen Debatte über die Existenz Gottes* [= Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie: Band 8. Herausgegeben von Heinrich Döring und Armin Kreiner]. Neuried 2004, 229).“

¹⁰ Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Jahreskalender 1813* (28.-30. Juni): *Philosophische Entwürfe und Tagebücher (1809-1813)* (ed. Lothar Knatz u.a.). Hamburg 1994, 132.

¹¹ Wobei die folgende Generalisierung LUDWIG WITTGENSTEINS: „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgend eines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat (*Philosophische Untersuchungen* §119: *Schriften* 1. Frankfurt/M. 1969, 344), zu wenig die „Liebe zum Wort“ (JÖRG SPLETT)

bestimmter parataktisch-semantischer Kontexte annimmt, alle Inhalte stünden auf derselben ontologischen Ebene:

- Wenn z.B. RENÉ DESCARTES' *res cogitans* und *res extensa*¹² als zwei ontologisch koextensive Ansprüche („Hauptsache 2×res!“)¹³;

- wenn z.B. die Aussagen *Gott ist (gut)* und *Der heutige Tag ist gut* als zwei gleichartige Varianten einer Satzkonstruktion mit der Kopula „ist“ („Hauptsache ist!“);

- wenn z.B. der Dekalog als Aneinanderreihung von zehn gleichwertigen Geboten mit lose vorangestellter Präambel („Hauptsache das Sollen, was interessiert da noch die [bedingungslose!] Zusage eines neuen Seins?“, „Hauptsache Ethik, was interessiert da noch die Einheit der Welt [des *einen* Gottes] in der Diversität ihrer Ansprüche?“);

gehandelt werden, – dann,

ja dann ist es soweit: Gestolpertes Denken fragt nicht mehr nach dem hermeneutischen Dreh- und Angelpunkt aller Aussagen: Nach *der* theozentrischen Innenperspektive von Freiheit, deren transzendente Horizonte wie „*pensée*“, „*entendement*“ und „*volonté*“¹⁴ durch personale Begegnung und *meditatio* auszu-leuchten, aber keineswegs mit Satzwahrheiten als solchen identisch sind, denn nur der Sprecher hat Selbstgegenwart, die des Ganzen fähig ist. Der *Begriff* der „Selbstgegenwart“ klingt metaphorisch, da dieses Selbst als *Seele* des Menschen unsichtbar und deshalb nur sprachlich faßbar zu sein scheint.

ERNST TUGENDHAT hält solche Metaphern als Vorstellung des Denkens für „nicht einlösbar“, also ohne metaphysischen Kern,

in den Blick nimmt.

¹² Vgl. RENE DESCARTES, *Meditationes* VI, 109: Œuvres, Band VII (Ed. C. Adam & P. Tannery), 85f. Die Werke DESCARTES' werden nach der Ausgabe CH. ADAM und P. TANNERY (Paris 1964-1979) [= AT] zitiert. Die *Meditationes* werden im folgenden mit „M“ abgekürzt.

¹³ So erst wieder jüngst behauptet: „Die Philosophie der Subjektivität vertritt dagegen einen scharfen Leib-Seele-Dualismus mit der substantiellen Trennung beider als *res extensa* und *res cogitans* (bzw. *anima*, *mens* & *intellectus*), deren Interaktion und Form der Einheit bzw. des Einssein [sic!] unklar bleibt (SASCHA SALATOWSKY, *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im 16. und 17. Jahrhundert* [Bochumer Studien zur Philosophie: Band 43]. Amsterdam/Philadelphia 2006, 6).“

¹⁴ Brief an Elisabeth (21. Mai 1641): AT III, 665: „Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions.“

so „daß die Rede von einer nicht sinnlichen, einer irgendwie intellektuellen Vorstellung keinen Sinn gibt.“¹⁵ Damit wäre das Projekt des *Ganzen*, zu dem bis in die Neuzeit auch die Substanzen *Deus & Anima* gehören¹⁶, gescheitert, wenn TUGENDHAT sich nicht in einen Selbstwiderspruch begeben würde: Denn die Bedingung der Möglichkeit, den Satz „daß die Rede [...] keinen Sinn gibt“ überhaupt in seinem propositionalen Gehalt zu verstehen, ist selbst keineswegs das Resultat ausschließlich sinnhafter Kombinatorik, sondern setzt eine intellektuelle Anschauung, die Einsicht in das voraus, was es angesichts des *Ganzen* heißt, zu *denken*, zu *sein*.

Dieses Ganze ist Thema einer philosophischen (wie offenbarungstheologischen) Phänomenologie¹⁷, welche sich als Wegweiserin dazu versteht, sich von der *Erfahrung* belehren zu lassen¹⁸, „Wirkliches anzuerkennen. Erkennen, was ist, ist so das eigentliche Ergebnis aller Erfahrung, wie alles Wissenwollens überhaupt.“¹⁹ Phänomenologie in diesem Sinn trifft auf den Widerstand des Menschen (offenbarungstheologisch: „Wollt auch ihr weggehen“ [Joh 6,67], also nicht *dabeisein*, *ausharren* [vgl. Joh 19,25], wenn es um das Ganze geht?), denn sie verlangt

¹⁵ *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/M. 1976, 354.

¹⁶ DESCARTES' Untertitel der *Meditationes* in den Auflagen von 1641 und 1642 lauten z.B.: „In qva Dei existentia et animæ immortalitas demonstratrur“ und „In quibus Dei existentia, & animæ humanæ à corpore distinctio, demonstrantur“.

¹⁷ Diese darf keinen anti-onto-theo-logischen Affekt haben, denn „[d]er Ausschluß des Ewigen aus der Geschichte vereitelt nicht nur jeglichen Gedanken an die erfüllende Bestätigung der Gabe [= „Gesetz der Freiheit“, S.M. mit Jak 1,25], sondern schließt auch das Absolute in Grenzen ein, die gar nicht seine sind (PETER PAUL BORNHAUSEN, *Christlicher Rationalismus. Anregungen der Philosophie Claude Bruaires [1932-1986]* [Eichstätter Studien. Neue Folge: Band LII]. Regensburg 2004, 179).“

¹⁸ Dies ist nicht selbstverständlich, denn: „Für die Philosophie – jedenfalls in Gestalt der klassischen Metaphysik, aber auch der kantischen Transzendentalphilosophie – sind Erfahrungen der *Anlaß* ihrer Fragestellungen, aber nicht ihr *Thema* (RICHARD SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie. Dritter Band: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie* [Scientia & Religio: Band 1/3. Herausgegeben von Markus Enders und Bernhard Uhd]. Freiburg/München 2004, 450).“ [= SCHAEFFLER, III]

¹⁹ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik I (Gesammelte Werke 1)*. Tübingen 1999 (= 1990), 363.

von ihm wahre Arbeit, nämlich den Einsatz aller (Person-)Kräfte, seine ganze Präsenz (= Aufmerksamkeit), um die Gegenwärtigkeit des Wirklichen in ihrem Verhältnis von Transzendenz (Gott) und Immanenz (dem Eigenen) „interessant und geltend zu machen“²⁰: „Man muß die Welt und konkreter: jeweils bestimmte Wirklichkeiten in der Welt lieben, um sie und ihren jeweils neuen Anspruch als solche Gegenwartsgestalt der göttlichen Anrede zu begreifen“²¹. Interesse und Geltung des Ganzen verlangen das eigentätige *Dabei-Sein* mit dem Wirklichkeitsanspruch²², „die eigenverantwortliche und zugleich selbstkritische Tätigkeit des Subjekts“²³.

In dieser wirklichkeitsgemäßen Bemühung wird menschliche Freiheit sich selbst verstehen: „Erst in seinem posthumen, von Ricœur mit einem Vorwort edierten unvollendeten Werk *Le désir de Dieu*, gesteht [Jean] Nabert die Notwendigkeit einer eigenen Hermeneutik der Zeichen ein, mindestens jener Zeichen, die die Zeugen des Absoluten in die kontingente

²⁰ Es gilt, „jene Klarheit, die nur das Ueberirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Disseitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche *Erfahrung* genannt wurde, interessant und geltend zu machen“ (G.W.F. HEGEL, *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, X: Hauptwerke [ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, orientiert an ed. Bonsiepen/Heede. Hamburg 1980], Band 2, 13). Dies gilt ebenfalls für den – nach HEGEL – Begründer der neuzeitlichen Philosophie: DESCARTES: „[O]n peut donc distinguer nettement deux sens de la *cogitatio*: *primo* la *cogitatio* en tant qu’elle représente, c’est-à-dire objective son objet, objet qui, par là même, peut être soumis au doute (voilà le cartésianisme); *secundo* la *cogitatio* qui précède toute représentation, qui s’apparaît à elle-même dans l’immédiateté du sentir, et qui n’offre aucune prise au doute (VINCENT CARRAUD, *Descartes appartient-il à l’histoire de la métaphysique?*, in: Depré, Olivier; Lories, Danielle [Hrsgg.], *Lire Descartes aujourd’hui* [Bibliothèque philosophique de Louvain: 47]. Louvain-Paris 1997, 153-171, hier: 168f).“

²¹ SCHAEFFLER, III, 370.

²² „Das Princip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei seyn* müsse, bestimmter daß er solchen Inhalt mit der *Gewißheit seiner selbst* in Einigkeit und vereinigt finde (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* § 7: Hauptwerke [ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, orientiert an ed. Bonsiepen/Lucas. Hamburg 1992], Band 6, 46).“

²³ RICHARD SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie. Zweiter Band: Philosophische Einübung in die Gotteslehre* (Scientia & Religio: Band 1/2. Herausgegeben von Markus Enders und Bernhard Uhde). Freiburg/München 2004, 73 [= SCHAEFFLER, II].

Menschheitsgeschichte eingegraben haben. In solchen Zeichen kann das *Cogito* sich selber wiederfinden, auch wenn es sie von sich her nicht erfinden kann: ein durch und durch hermeneutisches Verhältnis! ‚Niemand/ zeugt für den/ Zeugen‘ lautet ein bekannter Vers Paul Celans, den man in diesem Zusammenhang zitieren könnte.“²⁴ Dieses Finden geschieht in Aufmerksamkeit für das Gegenwärtige (= Zeugenschaft), das als solches nur im Blick auf *die* Gegenwart erscheinen und deshalb angemessen nur im Rahmen einer Korrespondenztheorie der Wahrheit erklärt werden kann. Kohärenz mag demgegenüber zwar – LUDWIG FEUERBACH liegt viel daran – das „Anerkennen von Wahrheit, die jeder Lehre innewohnt“²⁵, unterstützen, als letzter Maßstab verunmöglicht sie jedoch das Zeugnis als eine Freiheitstat, welche in ein eigenverantwortliches hermeneutisches Wechselverhältnis zur Wirklichkeit eintreten soll: „Was man zu erreichen strebt, ist das Verbum, das sich in keinem Ton prophetieren läßt, das nichtsdestoweniger jedem Sprechen innewohnt und allen Zeichen, in die es ‚übersetzt‘ werden kann, vorausgeht.“²⁶ Das *Cogito* findet zum Ganzen der Welt, indem es sich und die Phänomene mit Bewunderung und Wertschätzung, mit Freigebigkeit (= „Generosität“²⁷) gegenüber der in ihnen aufleuchtenden Gegenwärtigkeit des je größeren Wirklichkeitsanspruchs zur Sprache bringt: „Das ist der Hintergrund für die Universalität des sprachlichen Weltzugangs, daß unsere Welterkenntnis – um es in einem Gleichnis zu sagen – sich uns nicht als ein unendlicher Text darstellt, den wir lernen, mühsam und stückhaft aufzusagen. Das Wort ‚aufsagen‘ soll bewußt

²⁴ JEAN GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*. München 1993, 202, mit Verweis auf: Paul Celan, *Atemwende*: GW II, S.72.

²⁵ „Dieses Anerkennen bewahrt etwas Eigenes, das nie vollkommen das Objekt einer Aufhebung werden kann, da diese es in ein nachkommendes oder überlegenes Stadium einbezieht“ (ADRIANA VERÍSSIMO SERRÃO, *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung. Feuerbach über das Problem der Interpretation*, in: Jaeschke, Walter; Tomasoni, Francesco [Hrsgg.], *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*. Berlin 1998, 16-32, hier: 30).

²⁶ JEAN GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt 2001, 54. Es ist wichtig zu beachten, „daß sich dieses Jenseits der gegebenen Aussage wiederum nur *sprachlich* suchen und denken läßt, auch wenn es sich nie ausschöpfen läßt. Es weist nämlich nicht auf eine rein noetische Sphäre des Denkens, wo das Denken endlich von den Schranken der Sprache befreit wäre. Es gibt für uns Menschen kein Denken ohne dieses Element der *Sprachlichkeit* (ebd., 57).“

²⁷ RENE DESCARTES, *Les Passions de l'Áme III*, a. 150-153: AT XI, 444-446.

machen, daß es überhaupt kein Sprechen wäre. Aufsagen ist das Gegenteil von Sprechen. Aufsagen weiß nämlich schon, was kommt, und setzt sich nicht dem möglichen Vorteil des Einfalls aus. Wir kennen alle die Erfahrung, die wir am schlechten Schauspieler machen, der auf sagt, so daß man das Gefühl hat, er denkt immer schon ans nächste Wort, wenn er das erste sagt. In Wahrheit ist das kein Sprechen.“²⁸ Ohne dieses sprechende Zeugnis menschlicher Freiheit gibt es keine Zeichen für die *das Ganze* anzeigende Bewegung des „Sich-einschwingen[s] von Welt und Seele“²⁹. Freilich geht es dabei keineswegs um eine auflösende Einheitsmystik („Entschränkung des Ich“³⁰), welche sich jegliches Freiheits-Zeugnis für *die Wahrheit* versagt; vielmehr besagt die hier gemeinte *Dabei-Seins*³¹-Bewegung den Überstieg „der Subjektivität des Meinens und der Eigenmächtigkeit des Wollens“³² hin zur Annahme eines Spiel-Ernstes, der mit der „vorgängigen Eingespieltheit des Seienden in sprach-erschlossene Welt“³³ zu rechnen hat. Die *Dabei-Seins-Bewegung* besagt Selbst-Übergabe (*traditio* / Überlieferung) an den (anthropo-theologischen³⁴) Ernst geschichtlicher Konkretion und Universalität: „Es ist die Überlieferung, die unseren geschichtlichen Horizont öffnet und eingrenzt“³⁵. In diesem Wagnis der Hingabe an die Konkretion von Wirklichkeit und Sprache geschieht das „Sich-einschwingen“ ins Ganze (offenbarungstheologisch: „τὰ πάντα“ [Hebr 1,3]³⁶), denn „das

²⁸ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik II (Gesammelte Werke 2)*. Tübingen 1999 (= 21993), 206.

²⁹ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik II*, 75.

³⁰ JOSEPH RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg i.Br. 2003, 103.

³¹ „In der Tat ist auch die Ontologie des Weltseins Bewegungslehre. Oder genauer Lehre vom Verhältnis zwischen Ruhe und Bewegung, deren Gleichgewicht das Wesen des endlichen Seins bestimmt (HANS URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenntners*. Einsiedeln-Trier 31988, 150).“

³² HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik II*, 76.

³³ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik II*, 76.

³⁴ „Die Polarität von Singulär und Universal ist also *die* Struktur des endlichen Seins, weil es die einzige Weise ist, die göttliche Einfachheit nachzuahmen, ohne sie selbst zu sein (HANS URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 153).“

³⁵ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik II*, 76.

³⁶ „Das All soll in Christus gesammelt seine Erfüllung finden. [...] Teilhard de Chardin nannte es eine Christifizierung des Kosmos (HORST BÜRKLE, *Der Kosmos als Heilsträger. Neuverdung aus dem „Mutterschoß“*

Schwungrad der Gedanken muß in Gang gesetzt werden. Im Sprechen ist es so, daß ein Wort das andere gibt, und dadurch breitet sich unser Denken aus. Das erst ist wirkliches Wort, was sich aus noch so sehr vorschematisiertem Sprachschatz und Sprachgebrauch im Sprechen von sich aus anbietet.“³⁷ Die erzählende Hingabe an die Phänomene und ihre Geschichte setzt Evidenz („von sich aus“), setzt Wirklichkeits-Wissen³⁸ (*das Ganze*) frei, denn „Sprache ist in Wahrheit das eine Wort, dessen Virtualität uns die Unendlichkeit des Weitersprechens und des Miteinandersprechens und die Freiheit des Sich-Sagens und Sich-Sagenlassens eröffnet. Nicht ihre ausgearbeitete Konventionalität, nicht die Last der Vorschematisierungen, mit denen wir überschüttet werden, ist Sprache, sondern die generative und kreative Kraft, solches Ganze immer wieder zu verflüssigen.“³⁹ *Sprechende* Phänomenologie ist der Versuch der Verflüssigung⁴⁰ des mit *dem Ganzen* korrelierenden *Cogito* (*Verbum*) in die einzelnen Formen des *Dabei-Seins*; nur so kann die Frage nach Gott und dem Eigenen beantwortet werden.

II. Die Frage: „Was heißt es, *dabei-zu-sein*“?

„...ich war dabei...“ (Spr 8,27)
 „...aus Wolken und Dunkel, unter
 lautem Donner, diese Worte
 und sonst nichts.“ (Dtn 5,22)

Unsere Frage ist phänomenologischer wie ontologischer Natur, da sie die Erfahrungswelt des Menschen mit der Seinsthetik

allen Werdens?, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 34 [2005] 461-473, hier: 472.“

³⁷ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik II*, 205f.

³⁸ „Omnis scientia est cognitio certa & evidens“ (*Regulæ ad directionem ingenii II*, 2: AT X, 362).

³⁹ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik II*, 206.

⁴⁰ Solche Verflüssigung müßte dann auch TUGENDHATS analytische Exklusion, „daß nicht durch Rekurs auf ein Vorstellen verständlich gemacht werden kann, was es heißt, einen Gegenstand zu meinen, sondern daß umgekehrt die Rede vom Vorstellen durch die Erklärung dessen verständlich gemacht würde, was es heißt, einen Gegenstand zu meinen“ (*Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, 357), in ein hermeneutisches Wechselverhältnis wandeln: Das, was Vorstellen und Meinen von Dingen bedeutet, kann nur vom *Dabei-Sein* mit der Welt erschlossen werden und umgekehrt.

verbindet, und könnte auch so formuliert werden: „qu'est-ce que l'être, et quel sens a cet être qu'est la vie humaine?“⁴¹

Der Mensch ist nicht isoliert; er hat seine Selbstgegenwart, die sich in ihrer Qualifikation als Hörerin des Wortes (KARL RAHNER) – dialog-eröffnend – unaufhörlich in das „Sammeln der Spuren“ (JACQUES DERRIDA), das Schöpfen und Kosten der Geschichte⁴² vertieft. „Wie die Kategorie des Subjekts ohne Bezug auf die Gegenwart als *hypokeimenon* oder als *ousia* usw. nicht gedacht werden kann und niemals gedacht werden konnte, ebenso hat das Subjekt als Bewußtsein sich nie anders denn als Selbst-Gegenwart ankündigen können. Das dem Bewußtsein zuerkannte Privileg bedeutet also das der Gegenwart zuerkannte; und selbst wenn man so eingehend wie Husserl die transzendente Temporalität des Bewußtseins beschreibt, ist es doch die ‚lebendige Gegenwart‘, der die Fähigkeit zur Synthese und zum unaufhörlichen Sammeln der Spuren eingeräumt wird. [...] Es kommt also dazu, daß die Gegenwart – und besonders das Bewußtsein, Beisichsein des Bewußtseins – nicht mehr als die absolute Matrixform des Seins, sondern als eine ‚Bestimmung‘ und ein ‚Effekt‘ gesetzt wird. Bestimmung oder Effekt innerhalb eines Systems, das nicht dasjenige der Gegenwart, sondern das der *différance* ist, und die Opposition von Tätigkeit und Passivität ebensowenig zuläßt, wie die von Ursache und Wirkung“⁴³.

DERRIDA problematisiert den transzendentalen Ansatz (Husserls) und favorisiert die Auflösung der Wahrheitsfrage, die jeweils nur im *Jetzt* beantwortet werden kann, in der

⁴¹ GIOVANNI SALA, *La métaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan*, in: *Archives de Philosophie* 36 (1973) 625-642, hier: 642.

⁴² So eine mögliche Auswertung der von G.B. VICO im Blick auf die Weisheit der Alten gezeichneten *Poetischen Physik*: „Sie sagten ‚*audire*‘ ‚*hören*‘, gleichsam ‚*haurire*‘ ‚*schöpfen*‘, da die Ohren die von anderen Körpern erschütterte Luft trinken würden. [...] Und schließlich nannten sie ‚*sapere*‘ das Kosten, und ‚*sapere*‘ im eigentlichen Sinne gilt von den Dingen, die einen Geschmack verursachen, da sie an den Dingen deren eigentümlichen Geschmack versuchten; daher wurde später mit schöner Metapher ‚*Weisheit*‘ ‚ital.: *sapientia*‘ gesagt, die von den Dingen den Gebrauch macht, den sie in der Wirklichkeit haben, nicht etwa den, den die Meinung ihnen andichtet (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*: Teilband 2. Hamburg 1990, 401f).“

⁴³ JACQUES DERRIDA, *Die différance*, in: Engelmann, Peter (Hrsg.), Jacques Derrida: Randgänge der Philosophie (Originaltitel: *Marges de la philosophie*. Paris 1972. Aus dem Französischen von Günther R. Sigl). Wien 1988, 29-52, hier: 42.

Unterschiedenheit ohne bleibende Identität (= *différance*). Trotzdem vermag DERRIDAS Vokabular für die notwendige Vertiefung der Transzendentalphilosophie zu sensibilisieren, denn dieses diagnostiziert zurecht das Ungenügen entweder reiner Aktivität oder Passivität (Objekt-Subjekt-Spaltung) transzendentaler Reflexion; die Alternative jedoch darf nicht in der unpersonalen „*différance*“, sondern muß in der dialogischen Kategorie des *Medium* gesucht werden: Das Subjekt läßt sich in seiner Selbstgegenwart von der Spur (EMMANUEL LEVINAS⁴⁴) unbedingter Gegenwärtigkeit ergreifen. Eine Frage also kann die Transzendentalphilosophie nicht mehr klären: Warum ist ein Ich gerade *dieses* ich? Hier schlägt die Transzendentalphilosophie in die Personphilosophie um: Was heißt es für ein Ich, mit seiner Menschennatur *dabei-zu-sein*, wenn es in unvertretbarer Weise sich und andere fragen kann: *Wer bist Du?*

Solch eine Frage zu stellen und sich ohne Übergehen (Abstrahieren) der *mit* ihr gegebenen Konkretionen denkerisch auf sie einzulassen, besagt, wie ich es in Anlehnung an einen ursprünglich von HEINRICH ROMBACH stammenden⁴⁵, nun aber eigens hermeneutisch zu füllenden Ausdruck, benennen möchte: *Phänomeno-Praxie*. Doch zunächst muß mit Rombach konstatiert werden, daß „*Phänomenologie und Phänopraxie*“⁴⁶ einen Beitrag zur Überwindung der „Schizophrenie des gegenwärtigen Bewußtseins“ leistet, welche in der „Spaltung zwischen Lebenspraxis und wissenschaftlicher Einstellung“, in der „Diskrepanz zwischen Selbstauffassung seiner als *Subjekt* und seiner als *Objekt* der Forschung“⁴⁷ besteht. Die Menschennatur

⁴⁴ Es ist dies die Spur „von dem, der ‚schon vorübergegangen ist‘“, – die Spur Gottes (BERNHARD CASPER: *Vorwort*, zu: Emmanuel Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz [Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer. Titel der Originalausgabe: *De Dieu qui vient à l'idée*]. Freiburg/München 31999, 7-11, hier: 11).

⁴⁵ ROMBACH spricht von „*Phänopraxie*“ und meint: „Mitarbeit an der Hervorbringung eines neuen Bewußtseins. Erscheinenmachen, nicht nur Erscheinen zeigen; *Phänopraxie*, nicht nur *Phänomenologie* (*Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*. Freiburg/München 1980, 22).“

⁴⁶ ROMBACH, *Phänomenologie*, 16.

⁴⁷ ROMBACH, *Phänomenologie*, 17. Und erst jüngst hat RAINER SCHILLING in seiner Untersuchung *Liebe als Erkenntnisweise. Aspekte der Liebe im Verhältnis zur objektivierenden Naturerkenntnis* (Darmstadt 2005) mit STENDHAL (Marie-Henri Beyle) (1783-1842) den lähmenden Einfluß einer restlos verobjektivierenden und so zur experimentellen Wiederholbarkeit und Gewöhnung hin drängenden Vernunft beschrieben: „Wenn

verlangt „eine Auslegung des Vernunftstandpunktes“⁴⁸, also eine prinzipielle Betrachtung der Welt und so eine Besinnung auf die Valenz des Subjekts als Ort des „Erscheinenmachen[s]“⁴⁹ von Wahrheit in den Konkretionen der Existenz (= des *Dabeiseins*)⁵⁰: „,Existenz‘ heißt *Autonomie* als *erfüllter* Sinn von Selbstheit, und die Phänomenologie ist die Methodik des In-Erscheinung-Bringens dieses vollen, mit der ‚Sorge‘ um seine eigene Wirklichkeit betrauten Menschen.“⁵¹ Wohl gemerkt, und dies muß gegen Rombach und seinen Gewährsmann Heidegger festgehalten werden: Autonomie und Sorge als Praxis der Gewärtigung von Gegenwart sind nicht von solcher Art, daß sie ohne *die* Gegenwart schlechthin: Gott bestehen könnten. Dionysius Areopagita sieht mit der platonischen Tradition die Notwendigkeit, das Göttliche zu erleiden⁵². *Phänomeno-Praxie* in

sich aber die Liebe selbst ihr Ende vorbereiten würde, so wäre sie allenfalls leibliche Liebe, nicht aber *amour-passion*.“ Es geht um die „Dynamik der Schönheit selbst als einer Bewegtheit, die den Schauenden bewegt und dadurch die *amour-passion* schürt, die als solche wiederum imstande ist, die Bewegtheit der Schönheit nachzuvollziehen und in diesem Nachvollzug zu entdecken. Daher verwundert nicht, dass der Liebende der Musik besonders zugeneigt ist (58f).“

⁴⁸ ROMBACH, *Phänomenologie*, 17.

⁴⁹ ROMBACH, *Phänomenologie*, 22. „Die Gegenwart der Phänomenologie bekundet sich in der Phänomenologie der Gegenwart, aber nur dann, wenn sich die Erscheinungslehre an der wichtigsten Erscheinung, am Menschen *in seiner Zeit* bewährt (ROMBACH, *Phänomenologie*, 23).“

⁵⁰ HEGEL macht sich für solch ein Existieren stark: „Der Begriff, der dieses verwandelte Denken auszeichnet, ist nicht die ‚Allgemeinvorstellung‘, die umso ärmer an Inhalt wird, je höher sie sich zur Allgemeinheit erhebt, sondern der inhaltsgefüllte Begriff, der das jeweils Konkrete in seiner individuellen Unverwechselbarkeit aus dem ‚lebendigen‘ Zusammenhang der Geschichte begreift. Die Metamorphose des Denkens, die durch diesen Inhalt notwendig gemacht wird, ist seine Wendung vom Abstrakt-Allgemeinen zum Konkret-Historischen und zu dem dialektischen Prozeß, in dem es mitsamt seinen Gegenständen seine Stelle findet (SCHAEFFLER, III, 353).“ HEGEL hat damit die Haupt-Frage unserer *Phänomeno-Praxie* benannt: Der Inhalt ergibt sich aus dem, was es für menschliche Freiheit heißt, *mit* der göttlichen Gegenwart in der Geschichte *dabei-zu-sein*; solche Gegenwartigkeit enthüllt das erste Gottesprädikat: *befreiende Freiheit* und befreit zur Zeugenschaft, denn: „Die Freiheit des Menschen ist, als Gegenwartsgestalt des freien Wirkens der Gottheit, stets ‚befreite Freiheit‘ und will, als ‚befreiende Freiheit‘, an die Mitmenschen und sogar an die außermenschliche Kreatur weitergegeben werden (SCHAEFFLER, III, 337).“

⁵¹ ROMBACH, *Phänomenologie*, 23.

⁵² Vgl. DIONYSIUS, *Über göttliche Namen* II, 9. Und in diesem Sinn sieht

unserem Sinn versteht sich als „Dialog mit der Wirklichkeit“ (RICHARD SCHAEFFLER), der die Diversität der Erfahrungswelten und darin den *einen* personalen Ursprung zu erdulden bereit ist, um Autonomie und Sorge-Fähigkeit zu bewahren, statt sie in die heterogene, inkompatible Vielfalt der Meinungen und letztlich in den Nihilismus hinein aufzulösen. Dieser Dialog ist ein Aushalten der (unheimlichen: „...aus Wolken und Dunkel...“) Gegenwart der vielen menschlichen Worte (Antworten) in ihrer Individualität: Der *eine* Wirklichkeitsanspruch gibt sich nicht anders denn in diesen Worten und dem Auftrag, sie richtig auszulegen: „...aus Wolken und Dunkel, unter lautem Donner, diese Worte und sonst nichts.“ (Dtn 5,22) Der Mensch ist damit frei und in der Gefahr, im Nihilismus („...und sonst nichts“) stehen zu bleiben: „„Der Wahrheit Freier – du?‘ so höhnten sie – / ‚Nein! nur ein Dichter! / ein Tier, ein listiges, raubendes, schleichendes, / das lügen muß, / das wissentlich, willentlich lügen muß, / nach Beute lüstern, / bunt verlarvt, / sich selbst zur Larve, / sich selbst zur Beute, / das – der Wahrheit Freier?...“⁵³. *Phänomeno-Praxie* versteht sich demgegenüber als Vollzug der praktischen Vernunft, die sich in der existentiellen Abgründigkeit ihrer Fragestellungen an unbedingter *Theoria*, am „Wagnis der Freude“ (JÖRG SPLETT) orientiert. Denn freuen kann sich nur der, der seine Zustimmung zum *Ganzen* der Welt gibt⁵⁴. Wieder erweist es sich als unmöglich, das *Ganze* loszuwerden. Der Anspruch einer Ur-Erfahrung als Einsicht in das Ganze bleibt: „So formulierte Kant ausdrücklich: ‚Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt

noch FICHTE im Anschluß an PLATON es als Aufgabe der Welt an, diese Göttlichkeit, „das Bild Gottes in der Wirklichkeit zur Erscheinung zu bringen“ (CHRISTOPH ASMUTH, *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen 2006, 42).

⁵³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Dionysos-Dithyramben* (Nur Narr! Nur Dichter!): *Werke* (Nachdruck der zweibändigen Ausgabe der Hanser Bibliothek, auf Grund der im Carl Hanser Verlag erschienenen dreibändigen Ausgabe von Karl Schlechta herausgegeben von Ivo Frenzel). Frankfurt/M. 1999, 449.

⁵⁴ „Es gibt Dinge, die zulänglich nur erörtert werden können, indem man zugleich vom Ganzen der Welt und des Daseins spricht. Wer dazu nicht bereit wäre, hätte schon darauf verzichtet, etwas ins Gewicht Fallendes zu sagen (JOSEF PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*. München ²1964, 15).“

werden, ebenso wie nur ein Raum und eine Zeit ist'.⁵⁵ Der kosmologische Vergleich mag für den heutigen, mit der Relativitätstheorie EINSTEINS vertrauten Leser fragwürdig erscheinen, jedoch bleibt KANTS Ansatz in dieser Hinsicht gültig: Die Freiheit des Subjekts – DESCARTES nennt sie einmal „humana sapientia“⁵⁶ – bleibt in allem Wechsel der Bezugssysteme die Konstante, die über das *Ganze* urteilt⁵⁷. Derartige Weisheit (*sapientia*) – dies hat wiederum DESCARTES eindrücklich gezeigt⁵⁸ – ist nicht ihr eigener Ursprung, sondern verdankt sich Gott; sie hat die Fraglichkeit des Ganzen nicht selbst ins Werk gesetzt, sondern erforscht das Vorgegebene. Die (falsche) Alternative „Gott oder das Eigene?“ wird aufgebrochen und wandelt sich in ein „Gott *mit* dem Eigenen (des Menschen)“⁵⁹; und dies in einem Doppel-Sinn: Das Eigene als menschliche Eigentätigkeit (Freiheit) sowie als innigstes Eigentum Gottes selbst, so daß AUGUSTINUS Formulierung „interior intimo meo et superior summo meo“⁶⁰ Recht behält und in der Sache das *Mit-dabei-sein* für die *Phänomeno-Praxie* öffnet. *Mit* der Aufmerksamkeit für die

⁵⁵ SCHAEFFLER, II, 37, mit Verweis auf: KrV A 110.

⁵⁶ „scientiæ omnes nihil aliud sint quàm humana sapientia, quæ semper vna & eadem manet“ (*Regula* I,1: AT X, 360). Interessant ist, daß der cartesianisch geprägte Sprachphilosoph GIOVANNI BATTISTA VICO (1668-1744) zwar DESCARTES' Freiheitsbegriff ablehnt (vgl. VITTORIO HÖSLE, *Einleitung*, zu: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Hamburg 1990, XXXI-CCXCIII, hier: XL), aber in seinem Hauptwerk *Scienza nuova* als anthropologische Konstanten u.a. die „Erfurcht“ „vor der unerreichbaren Weisheit der Alten“ angibt, so „daß, wenn man nicht fromm ist, man auch nicht wahrhaft weise sein kann (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*: Teilband 2. Hamburg 1990, 608f).“

⁵⁷ „Das *ens ut ens* als das allgemeine und alle besondere Gegenstände umfassende und ermöglichende Gebiet der Ontologie wird in der transzendentalphilosophischen Perspektive Kants zu den Möglichkeitsbedingungen der gegenständlichen Erkenntnis. [...] Kant sieht im Untersuchungsgebiet der Logik – d.h. in der Erforschung des Denkens, der Vernunft, des Verstandes und der Urteilskraft – den Horizont der Allgemeinheit (ELENA FICARA, *Die Ontologie in der „Kritik der reinen Vernunft“* [Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie: Band 400]. Würzburg 2006, 191f).“

⁵⁸ Vgl. z.B. M III, 52: AT VII, 48.

⁵⁹ In offenbarungstheologischer Sicht: „oportuit Deum-hominem“ (JOHANNES DUNSCOTUS, *Lectura in librum tertium sententiarum, lectura III, dist. 20, q. unica*: Opera omnia: 21 (ed. Carballo/Hechich). Civitas Vaticana 2004, S. 46).

⁶⁰ AUGUSTINUS, *Confessiones* III 6,11.

Phänomene dieser Welt erschließt sich das Ganze. *Phänomeno-Praxie* fragt nach der „humana sapientia“, die erfährt, im Grunde längst schon zu wissen⁶¹, was es heißt, *mit-dabei-zu-sein*. Das *Mit* verweist den Menschen auf seine große Gefährtin, die ihm längst mit/ vorgegeben ist: *die Wahrheit*, „quia nihil est veritate antiquius“⁶². Die biblische Tradition erkennt hierin das je schon gegebene *Dabei-sein* der göttlichen *Sapientia*: „Ich war dabei, als er den Himmel baute, als er den Erdkreis abmaß über den Wassern“ (Spr 8,27). Die Weisheit Gottes freut sich, spielend bei den Menschen *dabei-zu-sein* (vgl. Spr 8,30f). Was aber ist der Mensch? Wie ist es um seine Herkunft bestellt? Was heißt es, *dabei-zu-sein*? Es gilt, im Blick auf „*die Weltlichkeit von Welt überhaupt*“⁶³ (= Gott⁶⁴ und das Eigene) die abgründigen Spuren zu sammeln (JACQUES DERRIDA); die *Phänomeno-Praxie* habe nun das Wort.

III. Weitere Fragen als Antworten? – Die Welt vor dem Anspruch der Schöpfung

Was heißt Urknall vor 13,7 Milliarden Jahren, Entstehung unseres Sonnensystems vor 4,6 Milliarden Jahren, Entstehung

⁶¹ Denn anfangen heißt prinzipiell, je schon angefangen zu haben (vgl. THOMAS SPLETT, *Anfang haben, sein, machen und denken. Zur Diskussion eines Motivs*, in: Schmidt, Josef; Splett, Martin; Splett, Thomas [Hrsgg.], *Mitdenken über Gott und den Menschen. Dialogische Festschrift für Jörg Splett* [= Schriftenreihe der Josef Pieper Stiftung: Band 2]. Münster 2001, 13-35, hier: 20f).

⁶² RENE DESCARTES, *Epistola sapientissimis clarissimisque viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis decano & doctoribus* (Paris 1641): AT VII, 3. Auch FICHTE nennt diesen allen gemeinsamen Ausgangspunkt: „Wenn auch nur Einer von seiner Philosophie vollkommen [...] überzeugt ist [...], so hat in diesem Einen die Philosophie ihren Zweck erreicht, und ihren Umkreis vollendet, denn sie hat ihn bestimmt da wieder abgesetzt, von wo aus er mit der ganzen Menschheit gieng (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797*, hier zit. nach: REINHARD LAUTH, *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*. München 2002, 3).“

⁶³ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit* § 14. Tübingen 1963, 64.

⁶⁴ Freilich spielt für HEIDEGGER selbst die Gottesfrage hier keine Rolle; jedoch betont er: „Weltlichkeit‘ ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins (*Sein und Zeit* § 14. Tübingen 1963, 64).“ Und eine christliche Philosophie hält an der „Gotteserfahrung im Denken“ (JÖRG SPLETT) als Vollzug des In-der-Welt-seins fest.

des aufrechten Gangs vor 5 Millionen, Auftreten des Menschen vor 2,5 Millionen Jahren? Was heißt hier Mutation, Rekombination, Selektion? Was heißt es, hier mit dem Ich *dabei-zu-sein*? Was heißt es, *hier* und *jetzt* zu sein, eingedenk dessen, daß das „Gegenwärtige als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich [bleibt].“⁶⁵ Was heißt es für einen Menschen, im US-Bundesstaat Michigan geboren zu sein, aus Bayern zu stammen, in der Chinesischen Provinz Heilongjiang das Licht der Welt erblickt zu haben? Was heißt es für einen Menschen, einer bestimmten *ethnic group* anzugehören, eine bestimmte Sprache auf bestimmte Weise zu sprechen? Was hieß es, vor 100 Jahren als Frau in Indien oder in New York geboren worden zu sein? Was heißt es heute?

Was heißt es, dem, was *Leben* heißt, zu begegnen? Was heißt es, wenn der kleine Max unter Wasser dem Orka Willy begegnet? Was heißt es, daß Willy keine menschliche Person (Freiheit) ist, sondern ein *animal* ohne das Haben des *logos*⁶⁶ (zoon logon echon), aber nicht ohne das Haben des „Fleisch[es], in dem noch Blut ist“ (Gen 9,4)? Was heißt es angesichts von Weish 11,20, wenn jemand behauptet, am Gesang der Wale erkenne man den Rhythmus der Wellen? Was heißt es heute, wenn jemand vor der Erfindung der Elektrizität und Petrolindustrie sagte, der Walfang sei ein Gotteswerk, da die Laternen und Lampen mit Walfett (-öl) brannten, die Walfänger also das Licht in die Welt brachten?

Was heißt es, einer *Person* zu begegnen? Was heißt das „logon echon“ im Blick auf Gen 1,27? Was heißt es, angesichts dessen als Getaufte *in persona Christi* [= *Logos*] zu handeln? Was bedeutet SALVADOR DALÍs Gemälde *La Gare de Perpignan* für die Universalität und Konkretion menschlicher Personalität in Geschlechtlichkeit?⁶⁷ Was heißt es für die Geschlechterdifferenz, daß Peter Falk und Susan Sarandon mit ihren Charakteren zusammen in einem Film hätten spielen können? Was heißt es, Anne-Sophie Mutter beim Violinspiel zuzuhören (sehen), was

⁶⁵ ROBERT SPAEMANN, *Rationalität und Gottesglaube*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 34 (2005) 481-496, hier: 496.

⁶⁶ Ganz ohne LOGOS allerdings sind auch sie nicht, da ER alles gemacht hat. Und überhaupt: Sollen nicht sogar Regen und Tau den Herrn preisen (vgl. Dan 3,64)? Grund zum Lob-Preis besteht, denn Gott hat einen Bund geschlossen mit „allen Wesen aus Fleisch auf der Erde“ (Gen 9,17).

⁶⁷ Vgl. dazu: SALVADOR DALÍ, *La Gare de Perpignan*. *Pop, Op, Yes-yes, Pompier* (Herausgegeben von Gerhard Kolberg u.a.). Köln 2006.

heißt es, wenn die Königin der Nacht ihre Arie singt? Was heißt es, wenn Klaus Maria Brandauer des Erlkönigs Vers „...in seinen Armen das Kind war tot“ vorträgt? Alles dieses (*in actu*) „Dabei-sein“ nur ein (austauschbares) Exempel für eine ewige Vernunft-Wahrheit? Was ist *Selbstgegenwart* (*in actu / cogito*), was ewige Vernunft-Wahrheit (besser: -Richtigkeiten [z.B. Satz des PYTHAGORAS])? Was heißt es, daß der Satz des PYTHAGORAS unabhängig davon richtig ist, ob Pythagoras gelebt hat (als ein Ich *dabei-gewesen* war)? Was heißt es, im nächtlich-warmen Sommerregen zu gehen? Was heißt es, im Oktober-Herbstwald zu sein, während anderswo Menschen verhungern? Was heißt es, *dabei-zu-sein*, wenn vom Taumel der Blätter in Stille gesenkt alles ruhig wird? Was heißt es, daß die Begegnung mit Leiblichkeit ganz ruhig machen kann? Was heißt es, wenn jemand sagt, solange uns irgend ein Mensch auf dieser Welt berühre⁶⁸, gebe es noch Hoffnung? Was heißt es, wenn Mr. Monk eine Wiederheirat als Ehebruch ansieht? Was heißt es, wenn Tom Ripley in Spiegel schaut? Was heißt es für das, was *Mensch-Sein* heißt, wenn Dr. Hannibal Lecter sagt: *Was war es?*; was bedeutet Clarice Starlings Antwort? Was ist mit dem *Dabei-sein* menschlicher Selbstgegenwart passiert, wenn die *Lämmer* schweigen? Wann schweigen die Lämmer? Was heißt es, wenn der Knecht sagt: „Herr, ich meinte (bildete mir ein: εἴγωω), daß Du ein harter Mensch bist (Mt 25,24).“? (Des Knechtes „Lämmer“ schreien also noch!) Welche Lebensfrage hat Dr. Lecter? (vielleicht: „Warum haben die Menschen so Angst [vor mir und meinen Dunkelheiten], wo doch alles gut *ist*?) Was heißt es, daß Salomo damals sagte: „Der Herr sprach, er wolle im Dunkel wohnen (2 Chr 6,1).“? Was heißt: „Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm (1 Joh 1,5).“? Was heißt: „Preist den Herrn, Licht und Dunkel (Dan 3,72).“? Was heißt es für die Theodizee, wenn jemand behauptet, Gott geleite uns als galanter und höflicher Gastgeber in seinem irdischen Haus (= diese Welt) in die verschiedenen (Wohn-)Zimmer, aber nicht nur in den sonnigen Salon, und zugleich meint, diese Gastgeberschaft habe etwas mit der Mystik zu tun, *daß* die Welt *ist*⁶⁹? Was heißt es,

⁶⁸ „Was bist Du schön! (auch wenn Du mich nicht mehr liebst)“

⁶⁹ „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist (LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 6.44: Schriften 1. Frankfurt/M. 1969, 81).“ Denn schließlich: „Wie sich alles verhält, ist Gott[es Wille], hieß es bereits in den frühen Tagebüchern (Tag 14-16; S. 173). Dies ist auch später noch Wittgensteins Antwort auf denjenigen, der

daß Dr. Lecter so handelt wie er handelt, aber bewußte Obszönität und Unhöflichkeit (= das der Bühne-als-ganze-zu-wider-Sein? ob-scenam?) verabscheut? Was heißt hier „als-ganze“? Was heißt, Gott läßt das Übel zu? Was heißt es, wenn ein gläubiger Christ (Jesuit) und Philosoph sagt, er habe sich bei seinen Nietzsche-Studien zusammennehmen müssen? (- offenbar lassen sich die Fragen, die NIETZSCHE hatte, nicht einfach durch ein „frommes Ei“ aus der Welt schaffen)? Was heißt es, daß Geist in Welt ist? Warum überhaupt Geschichtlichkeit?

Alle diese Fragen lassen sich weder mit dem bloßen *Hinweis* „Eto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo“⁷⁰ noch mit der *Feststellung* (Satzwahrheit) „ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae“ (DH 3074) aus der Welt schaffen, wohl aber können sie keinesfalls ohne PARMENIDES' Hinweis auf das, was *Sein* heißt, beantwortet werden⁷¹. Eine Folgerung für die Religion: Wer nicht bereit ist, diese Fragen als schöpfungstheologische Aufgabe *mitzufragen*, wird weder *Gott* noch das *Eigene* verstehen. Wer sich solchen Fragen entzieht und meint, hier würden «verschiedene Ebenen» vermischt, wird kaum verstehen, was Schöpfungsgnade meint. Wer die Schöpfungsgnade aber nicht richtig interpretiert, kann nicht sagen, was Erlösungsgnade heißt; dies freilich wäre das Ende der *Theologie*. Am konsequentesten wurde und wird jedoch dieses Ende der Theologie von jenen Strömungen Asiens vertreten (z.B. Mayana-Buddhismus), welche *alle* brennenden Lebensfragen als Schein, als sinnlosen Durst, den es auszulöschen gilt (vgl. Koh 6,4), qualifizieren. Demgegenüber hat christliche Anthropologie festzuhalten: Solche Fragen zu erhellen, leistet einen Beitrag zur Erkenntnis der göttlichen Schöpfungs-Werke und damit Gottes selbst und seiner Werke.

mit ‚Gott rechten‘, Gründe für das So-Sein der Welt einfordern will (STEFFEN GIEHRING, *Wittgensteins Wahrheitsverständnis. Zugleich Entwurf einer Grammatik von „wahr“ und „Wahrheit“ auf der Grundlage der Spätphilosophie Wittgensteins*. Frankfurt/M. 2005, 331).“

⁷⁰ MARTIN LUTHER, *Brief an Melanchthon* (1. August 1521): WA, Briefwechsel, 2. Band. Weimar 1931, S. 372. Natürlich ruft LUTHER hier nicht dazu auf, möglichst oft gegen das (richtig gebildete) Gewissen zu handeln, sondern versucht wohl, einen Kommentar zu Röm 5,20 zu geben: „wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden.“

⁷¹ „ἔστι γὰρ εἶναι μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν“ (B 6: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther [Hrsgg.], *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Griechisch und deutsch]: *Erster Band*. Zürich-Berlin ¹¹1964, S. 232).

Im 42. Buch des RUPERT VON DEUTZ († 1129/1130) über die Trinität werden diese Werke als Wirkungen des Schöpfer-Geistes ausgewiesen⁷², wobei am Ende folgende Frage steht: „Quæ tandem vita æterna est in quam justi ibunt?“⁷³ Was heißt es, mit der Vollendung *dabei-zu-sein*?

Die Antwort kann nicht ohne unsere Fragen erfolgen, denn es geht um das *jetzt* („nunc“⁷⁴) geschichtlicher Freiheit, die je schon *dabei*, je schon vollendet *ist*. „Denn jetzt leben wir insoweit, als wir die göttliche Trinität erkennen.“⁷⁵ Ohne Einsicht in die freigebige (= trinitarische) Wirklichkeit Gottes freilich lassen sich auch diese Fragen nach dem *dabei-sein* nicht aufklären. Weniger paradox wird Gegenwart von Freiheit nicht gegenwärtig.

IV. Das Paradox der Identität als Antwort?

Dies sei zunächst im Blick auf ERNST TUGENDHAT (aber dann auch auf den asiatischen Weg) gesagt, für den „der Rekurs aufs Paradoxe“ „nur als letzter Ausweg“ dienen darf, da es unerlaubt sei, „von vornherein davon auszugehen, die Phänomene müssen paradox sein, weil sie sonst zu seicht erscheinen.“⁷⁶

Demgegenüber gehen wir davon aus, daß die Wirklichkeit des Paradoxes nicht einen Ausweg, sondern überhaupt den Zugang zu jenen Phänomenen darstellt, die es mit der gewußten Selbstgegenwart- und Identität von Freiheit zu tun haben. Das hermeneutische Wechselverhältnis von Selbst- und Weltwissen

⁷² Vgl. die Überschrift des 42. Buches „De operibus spiritus sancti“ (PL 167, 1571f).

⁷³ *De Trinitate* 42,24: PL 167, 1827.

⁷⁴ *De Trinitate* 42,24: PL 167, 1828.

⁷⁵ „quia videlicet nunc in tantum vivimus, in quantum beatam Trinitatem cognoscimus (*De Trinitate* 42,24: PL 167, 1828).“

⁷⁶ *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt/M. 1979, 58f. Für MORITZ SCHLICK übrigens gilt: „Philosophical questions, as compared with ordinary scientific problems, are always strangely paradoxical (*Meaning and verification*, in: *Gesammelte Aufsätze [1926-1936]*. Wien 1938 [Nachdruck: Hildesheim 1969], 337-367, hier: 338).“ Allerdings stellt diese Aussage kein Bekenntnis zu einer in der Philosophie gebotenen großen Denkaufgabe dar, sondern zeigt in der Sache noch eine Verschärfung der Position TUGENDHATS an: Das wahrhaft objektive Denken müsse, um eigentlich wissenschaftlich zu werden, die Metaphysik als Scheinproblem überwinden, um sich der exakten *Science* zu widmen.

bleibt für TUGENDHAT jedoch nur eine Privat-Meinung FICHTES ohne Allgemeinverbindlichkeit⁷⁷. Wissen müsse nach TUGENDHAT bewiesen werden⁷⁸ und könne nur propositionale Gehalte von Sätzen ausdrücken⁷⁹, so daß die Rede von der Selbstbezüglichkeit des Subjekts als Differenz-Identität von *Ich* und *Nicht-Ich* „ein Unding“⁸⁰ sei. Dementsprechend wird auch HEGELS Bestimmung des Wissens stets als Wirklichkeit *für* ein selbstbezügliches Subjekt kritisiert⁸¹, die sich einer verobjektivierbaren Begründung im Sinne eines (empirischen) Beweises entzieht⁸². TUGENDHAT hält daran fest, das Wissen unterscheide sich von der bloßen Meinung durch den „Bezug auf die Begründung, der für den Wahrheitsbezug grundlegend ist.“⁸³ Allerdings verkennt er, daß der hermeneutische Horizont, vor welchem überhaupt ein sinnvolles Begründen möglich wird, nicht nochmals selbst als Gegenstand eines Beweiszusammenhangs auf selber Ebene fungieren kann, weil „das Konstitutivum allen menschlichen Wissens, das jedes Bewußtsein bedingende Selbstbewußtsein (das ‚cogitans sum‘ des *Descartes*, das alle Vorstellungen begleitende ‚ich denke‘ bei *Kant*, das ‚Ich‘ der reflexiblen Tathandlung bei *Fichte* und eben auch das von *Rahner* beschriebene ‚Beisichsein‘ des Menschen) *sich in seiner Ursprünglichkeit und reflexiven Struktur jeder äußeren, objektivierenden Erklärung entzieht.*“⁸⁴

Was macht aber nun die Einheit von Selbst- und Weltwissen aus? Der mögliche Antworthorizont für diese Frage bleibt dabei

⁷⁷ „Die Vorstellung, daß einerseits die Beziehung des Ich auf sich und die Identität und andererseits die Beziehung des Ich auf anderes und die Negation sich *wechselseitig* erhellen, daß man also Identität und Negation gar nicht unabhängig von der Subjekt-Subjekt-Beziehung und der Subjekt-Objekt-Beziehung verstehen kann, stammt von *Fichte* (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 303).“

⁷⁸ „Wir sagen von jemandem, daß er nicht nur meint, daß etwas der Fall ist, sondern es auch weiß, wenn er es nicht nur für wahr hält, sondern wenn es 1) auch wahr ist und er 2) auch begründen kann, daß es wahr ist (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 310).“

⁷⁹ Nach TUGENDHAT „unterläuft *Fichte* ein Fehler“: er „überspringt also den propositionalen Charakter sowohl des Objekts wie der Negation (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 303).“

⁸⁰ *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 303.

⁸¹ Vgl. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 309.

⁸² Vgl. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 311.

⁸³ *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 311.

⁸⁴ THOMAS PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. München ²1988, 132.

keineswegs interpretativer Willkür ausgeliefert⁸⁵, sondern erfordert ungeteilte (= objektive) Subjektivität⁸⁶, denn er basiert auf „Erfahrung im ganzen. Das ist jene Erfahrung, die stets selber erworben sein muß und niemandem erspart werden kann. Erfahrung ist hier etwas, was zum geschichtlichen Wesen des Menschen gehört.“ AISCHYLOS „hat die Formel gefunden, oder besser in ihrer metaphysischen Bedeutung erkannt, die die innere Geschichtlichkeit der Erfahrung aussagt: ‚Durch Leiden Lernen‘ (*pathei-mathos*). [...] Was der Mensch durch Leiden lernen soll, ist nicht dieses oder jenes, sondern ist die Einsicht in die Grenzen des Menschseins, die Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Grenze zum Göttlichen hin.“⁸⁷ Der Anspruch dieses Erlernens der Welt ist mit Kontur⁸⁸ (= Eigenstand, Selbstwissen) verbunden: „[D]ie endlichen Seinsbestimmungen selbst enthalten Negationen in sich und unterscheiden sich so voneinander, indem sie eine Seinsweise behaupten, andere aber ausschließen. Sie besagen Sosein und zugleich Nichtanderssein nach dem Satz Spinozas: ‚omnis determinatio est negatio‘. Das endliche Sein des Seienden ist untrennbar eins mit Nichtsein, weil es eben als dieses zugleich besagt, daß es das andere nicht sei. [...] Deshalb kann ich vom Endlichen – Seinsweise oder auch Seiendes – zwar sagen, es sei identisch mit Sein, es sei Sein, aber nicht, es sei *das* Sein. Das erweist das Sein als das ‚Transzendente-Absolute‘.“⁸⁹

⁸⁵ „Nun ist die Offenheit der Frage keine uferlose. Sie schließt vielmehr die bestimmte Umgrenzung durch den Fragehorizont ein. Eine Frage, die desselben ermangelt, geht ins Leere. [...] Auch eine Fragestellung kann daher richtig oder falsch sein, je nachdem, ob sie in den Bereich des wahrhaft Offenen hineinreicht oder nicht (HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik I*, 369).“

⁸⁶ Dies läßt sich auch mit KANT bestätigen: „Bei Kant bezeichnet der Begriff ‚Erfahrung‘ zunächst jenen Gesamtzusammenhang, in dem alles seine eindeutig bestimmbare Stelle finden muß, was dem Subjekt als das Objekt seines Erkennens gegenüber treten soll (RICHARD SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie. Erster Band: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre* [Scientia & Religio: Band 1/1. Herausgegeben von Markus Enders und Bernhard Uhde], Freiburg/München 2004, 98).“ [= SCHAEFFLER, I]

⁸⁷ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik I*, 361-363.

⁸⁸ „Und darauf zielt der Name KONTUR. Alles, was uns begegnet, ist es selbst – und ist nicht ein anderes, als es ist. Es ist weder alles noch nichts, sondern dieses Bestimmte; in seinen Grenzen und von ihnen her ist es, was es ist: ‚Konturlose, unbestimmte Freiheit ist keine‘ (JÖRG SPLETT, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*. Frankfurt/M. 1981, 11).“

Diese Einsicht in die Grenze zu Gott und dem Eigenen (Welt) bleibt also nicht abstrakt⁹⁰, sondern fordert die mit Leidenschaft verbundene Hinwendung zu den Phänomenen, d.h. die Kraft zur Begegnung: In Bayern geboren und aufgewachsen zu sein, bedeutet, nicht in den USA, in Tirol, in Rom usw. zur Welt gekommen und groß geworden zu sein; die Reihung und damit das mit ihr angezeigte *Nichtsein* ließe sich beliebig fortsetzen und in weitere Partikularität vertiefen. Aber es bedeutet nicht, niemals ein Nordamerikaner, Tiroler, Römer usw. werden zu können (alttestamentlich: „...wir könnten mit euch zusammen wohnen und ein einziges Volk werden [Gen 34,16].“), z.B. durch die Heirat, welche zwar das eigene *Nichtsein* nicht abstreifen, aber in der Begegnung der Freiheitskonturen derart formen kann, daß *das* Sein selbst, dem keinerlei *Nichtsein* zugehen ist, die Einheit mit den letzten Einfaltungen geschichtlicher Partikularität bewirkt (= Differenz-Identität)⁹¹.

Das Subjekt soll sich nicht in die differenzlose All-Einheit aufgeben. Vielmehr hat es sich einzuüben in das „dabei-sein-Können“ (*mit dem eigenen Nichtsein*); es bedarf des Willens zur Begegnung (= Fähigkeit zur Erfahrung), um nicht am eigenen *Nichtsein* zu scheitern. Der mit seinem *Nichtsein* konfrontierte Eigenstand vermag im Erleiden seiner Grenzen den Blick für das Ganze zu erlernen, und zwar, indem er sich *mit seinem Nichtsein* dem unbedingten (= ohne *Nichtsein* seienden) Blick des Göttlichen aussetzt: „Jamque videre videor aliquam viam“⁹², heißt bei DESCARTES eine Wendung dafür, „Schon erfahre ich (göttliche) Blick-Kraft, den (Erleidens- [AISCHYLOS]) Weg zu beschreiten“ und das *Dabei-sein* auszuhalten; dieses verlangt nämlich die Hingabe an die Andersheit der jeweiligen Selbstgegenwart der Begegnenden, die Konkretion der Geschichte⁹³:

⁸⁹ ALBERT KELLER, *Philosophie der Freiheit*. Graz-Wien-Köln 1994, 332f.

⁹⁰ „Und das gilt allgemein vom endlichen Sein; man kann, von ihm ausgehend, durch Abstraktion, verstanden als Weglassen anderer Merkmale, nämlich hier des Nichtseins, weder es selbst ohne Nichtsein noch das Sein an sich gewinnen. In diesem Sinn ist ‚Sein‘ kein abstrakter Begriff (ALBERT KELLER, *Philosophie der Freiheit*, 333).“

⁹¹ In theologischer Perspektive mag deshalb gelten: „Doch von Zion wird man sagen: Jeder ist dort geboren. Er, der Höchste, hat Zion gegründet (Ps 87,5).“

⁹² M III, 60: AT VII, 53.

⁹³ Die gegenteilige Position bringt das bekannte 25. Lyceumsfragment FRIEDRICH SCHLEGELS zum Ausdruck, über das GADAMER zurecht schreibt: „Im Gegensatz dazu erhebt sich das wirkungsgeschichtliche

„Die Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf *neue* Erfahrung. Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrungen offen.“⁹⁴ Wie steht Asien zu dieser „Dialektik der Erfahrung“, die „ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen [hat], sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird“⁹⁵?

In der buddhistischen Tradition findet sich folgender Gedanke: „Ein Mönch fragte Dschau-Dschou: Alle die Zehntausende von Dinglichkeiten (Dharma) gehen zurück auf Eines. Welches ist der Ort, auf den das Eine selbst zurückgeht? Dschau-Dschou sagte: Als ich in Tjing-dschou lebt [sic!], machte ich mir einmal einen Leinenrock, der hatte ein Gewicht von sieben Pfund.‘ ‚Alles Seiende geht auf Eines zurück.‘ Daran schließt sich im Zen-Buddhismus die Frage: ‚Worauf geht das Eine zurück?‘ Daß alles Seiende mit seinen Unterschieden und Gegensätzen auf das ursprüngliche Eine zurückgeht, ist die Lehre von der ‚All-Einheit‘. Dabei aber ist noch nicht geklärt, was unter dem ‚Einen‘ gemeint ist. Unter Umständen könnte das Eine eine ontologische Sackgasse für Vielheit bedeuten. Deshalb geht der Zen-Buddhismus weiter mit der Frage: ‚Worauf geht das Eine zurück?‘ Auch bei dem Einen ist nicht Halt zu machen: ‚Alles geht zwar auf Eines zurück. Aber auch an dem Einen ist nicht festzuhalten.‘ Denn das würde bedeuten: in der Einheit gefangen bleiben. Auch diese muß durchbrochen werden, da nicht sie alleine die Wahrheit sein kann.“⁹⁶ Wie aber soll das geschehen? Und wohin gelangt der Mensch mit diesem Durchbruch? Ist dieser ein Beitrag zur „Offenheit für Erfahrung“? Nun: „Ein Mönch fragt den Meister Jōshu (Dschan-dschou): ‚Alle Dharma gehen zurück auf Eines; worauf geht dieses Eine zurück?‘ – Dieses Wort bezieht sich direkt auf die All-Einheit. – Jōshu antwortet darauf: ‚Als ich in der Provinz

Bewußtsein über solche Naivität des Angleichens und Vergleichens, indem es sich die Überlieferung zur Erfahrung werden läßt und sich für den Wahrheitsanspruch, der in ihr begegnet, offen hält (*Hermeneutik I*, 367).“

⁹⁴ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik I*, 361.

⁹⁵ HANS-GEORG GADAMER, *Hermeneutik I*, 361.

⁹⁶ SHIZUTERU UEDA, *Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus*, in: Henrich, Dieter (Hrsg.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung: Band 14). Stuttgart 1985, 136-150, hier: 137.

Seishu (Tsing-dschou) war, machte ich mir einen Leinenrock, der hatte ein Gewicht von sieben Pfund.' Jōshu stellte die Frage nach der All-Einheit unmittelbar in den Zusammenhang mit dem alltäglichen Leben. Sie wird auf der selben Ebene bzw. als die selbe Ebene behandelt, auf der sich das alltägliche Leben wie: ich habe in München ein Kleid gekauft, ich habe in einem Restaurant zu Mittag gegessen usw. abspielt."⁹⁷ Die Einheit selbst – so bekennt eine Richtung des chinesischen Buddhismus – verweist in das Leben; der Mensch kommt, wenn er das Eine aufgibt, in der Immanenz (= dem *Eigenen*) an: „Die Einheit ist ‚hier-lastig‘, ist ‚Einheit von hier aus‘. [...] Dieses Schauen der Einheit – besser: Schauen in der Einheit – muß aber wohl ein geschichtliches sein, soweit ein ‚Schauen von hier aus‘ für uns ebenfalls die Jeweiligkeit unseres geschichtlichen Standorts ‚in der Zeit‘ bedeutet.“⁹⁸ „Nur über die uneingeschränkte Geltung des konkreten sachhaltigen Zeitlich-Seins kann die angestrebte Einheit in der ‚Wirklichkeit‘ Buddhas gelingen. Die Vereinigung mit der Transzendenz findet in der Immanenz selbst statt. Nur so nämlich bleibt die Transzendenz, was sie immer schon ist: Perspektive aus der Immanenz.“⁹⁹ „Wohl nur als ein perspektivisches Kreisen, welches ein immer neues Austragen der Offenheit und des Sprunges bedeutet, läßt sich die These von der Immanenz der Transzendenz [...] begreifen.“¹⁰⁰ Die fernöstliche „Offenheit für Erfahrung“ rechnet nicht mehr mit dem Paradox und verliert sich so in die Perspektivität der Immanenz (= des *Eigenen*). Wo aber bleibt in solchem Kreisen die *Endgültigkeit*: der Blick *Gottes*, der die paradoxe Differenz-*Identität* von *Ich* und *Nicht-Ich* so garantiert, daß die Erfahrungsfähigkeit für die Gegenwart theozentrischer Freiheit als *Mit-Sein* nicht verloren geht?

Der Mensch soll mit aller Aufmerksamkeit *dabei-sein* beim großen, mit allen Phänomenen der Freiheit („Freiheits-Erfahrung“) gegebenen Sinn-Überschuß, der bereits jetzt wirksam jene *Letztgültigkeit* („ultimus finis“¹⁰¹) antizipiert, die

⁹⁷ KEIJI NISHITANI, *All-Einheit als eine Frage*, in: Henrich, Dieter (Hrsg.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung: Band 14). Stuttgart 1985, 13-21, hier: 20f.

⁹⁸ MATHIAS OBERT, *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus* (Paradeigmata: 22). Hamburg 2000, 133.

⁹⁹ MATHIAS OBERT, *Sinndeutung*, 146.

¹⁰⁰ MATHIAS OBERT, *Sinndeutung*, 248.

¹⁰¹ THOMAS VON AQUIN, *De caritate*, q. 1, a.1, Respondeo.

sich in ihrer Selbstzweckhaftigkeit als „*sui causa*“¹⁰² beschreiben läßt. Phänomenologie verweist den Menschen in die Geschichte als Ort unableitbarer Freiheits-Begegnung. Kein Naturstreben als solches ist zu dieser Begegnung fähig, die den Menschen anfanghaft zur *Letztgültigkeit* inmitten der Zeit führt. Nicht nur im Rahmen offenbarungstheologischer Freiheitserfahrung läßt sich in solchem Augenblick der Begegnung ausrufen: „Flut der Freude“, „Gewalt der Liebe“, „Strom der Wonne“ „nimmt dich ganz ein, berauscht dich ganz und gar“¹⁰³. Mögen die Bilder von *Flut*, *Gewalt*, *Strom* und *Rausch* auch an Naturkräfte ohne Freiheitsraum erinnern, so zeigen sie dennoch die bereits im philosophischen Kontext begegnende Qualität der Freiheit an, deren wesentliches Merkmal es ist, „ganz und gar“ Zeugin der *Letztgültigkeit* und so selbst in gewisser Weise, *per participationem*, „*sui causa*“ zu werden¹⁰⁴. Die mit den Phänomenen sich vergegenwärtigende *causa sui* bezeichnet „Die gute Gabe – für uns und in sich“¹⁰⁵, ein Vollmaß an Zugehörigkeit zum Sein: „Philosophisch läßt sich durchaus meditieren, was Franz Kafka einmal notiert: ‚Das Wort ‚sein‘ bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihm gehören.‘ Solche Meditation gelangt auch zur Hoffnung auf Endgültigkeit und auf ein äußerstes Maß dieses Gehörens.“¹⁰⁶ Gegen das den Menschen stets bedrängende Vergessen von „Dasein und Ihm gehören“ bleibt die *meditatio* als aufmerksames *Dabei-sein* entscheidend für die Klärung der Identität der Freiheit in ihrer Differenz zum Sein: „Es bleibt hierbei unendlich viel vergessen, ‚seins-vergessen‘, vor allem dies, daß ‚Sein niemals ‚ist‘ und daß gleichwohl wahr bleibt: Es

¹⁰² RENE DESCARTES, *Primæ Responsiones*, 143: AT VII, 109.

¹⁰³ So ein Kommentar des RUPERT VON DEUTZ zum Hohenlied 1,1 (Fontes Christiani: Band 70/1. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz. Turnhout 2005, S. 121).

¹⁰⁴ „Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum, ‚liber est qui sui causa est.‘ Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit; quia ‚habitus inclinatur in modum naturæ.‘ (THOMAS VON AQUIN, *Sth I-II*, q. 108, a. 1, ad 2).“ Vgl. dazu: JÖRG SPLETT, „Selbstverwirklichung“ – christlich?, in: Die Neue Ordnung 56 (2002) 359-368, hier: 359f.

¹⁰⁵ JÖRG SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott* (5. aktualisierte und erweiterte Auflage). München 2005, 230.

¹⁰⁶ JÖRG SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken*, 232, mit Verweis auf: Kafka, Beim Bau der chinesischen Mauer (Ges. Werke in zwölf Bdn. [H.-G. Koch], Frankfurt/M. 1994), 181.

gibt Sein.' Doch auch damit bleibt das meiste nur geahnt. Weiter würde uns das Vernehmen dessen führen, was es heißt: Das Sein ist das *Selbe*. Vielleicht müssen wir uns schließlich aber auch dieser Einsicht noch tiefer einvermitteln (*meditari*), etwa bis zu jenem gewahrenden Schauen: *Sein: der Selbe*.¹⁰⁷ Der Selbe (NICOLAUS CUSANUS würde wohl vom „non aliud“ sprechen) ist letztlich *mit* dem Menschen dabei; dies macht die Einheit von Selbst- und Weltwissen aus. Äußerstes Maß an solcher Selbigkeit (= Letztgültigkeit) bekennt auch biblische Sprache: „*Osculetur me osculo oris sui*“¹⁰⁸, so der Beginn des Hohenliedes, der das Dasein des Menschen als unbedingte Zugehörigkeit zur *causa sui* deutet: *Homo causatur causa sui*, – der Mensch wird erst durch die unbedingte Selbstzweckhaftigkeit (Selbstbezüglichkeit) er selbst. Dieses Streben zum großen *Gehören* beschreibt die christliche Tradition phänomenologisch, – als „ein ‚Exodus‘, ein ‚Aufstieg‘“, als „die Nacht, das Wasser, das Feuer, die Vermählung“¹⁰⁹, als *Berührung*¹¹⁰.

V. *Dabei-Sein* mit Gott und Welt: der dritte Weg

„Erstrebt der Mensch von Natur aus die intuitive Erkenntnis Gottes?“¹¹¹, so fragt der portugiesische ARISTOTELES-Kommentator PEDRO DA FONSECA (1528-1599) und verneint dies, denn: „la connaissance intuitive de Dieu dépasse radicalement les capacités naturelles de l’homme.“¹¹² Und hatte nicht bereits

¹⁰⁷ RUDOLF GUMPPENBERG, *Bewußtsein der Transzendenz. Philosophische Essays*. Salzburg-München 1974, mit Verweis auf: Martin Heidegger, *Kants These über das Sein*. Frankfurt/M. 1963, S. 35.

¹⁰⁸ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Sacram Scripturam: Tomus IV, complectens commentaria in Ecclesiasten, Canticum Canticorum, et Librum Sapientiae*. Neapoli 1855, S. 297.

¹⁰⁹ JEAN MOUROUX, *Eine Theologie der Zeit*. Freiburg i.Br. 1965, 329f.

¹¹⁰ „Das Herz des jungen Menschen [sc. Hieremiae prophetae] pocht laut, denn eine große Vorfreude erfüllt es. Er liebt von ganzer Seele göttliches Fest und Festgepränge, wenn die Feuer lodern, wenn die Lampen glühen, wenn Harfen, Posaunen und Pauken jubeln, wenn die Menschen sich frohlockend berühren und in der Bindung des Herrn binden (FRANZ WERFEL, *Jeremias. Höret die Stimme*. Frankfurt/M. 21958, 7).“

¹¹¹ „appetate homo naturaliter intuitivam divinæ naturæ cognitionem“ (*Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritæ*, lib. I, cap. I, q. 2. Rom 1577, S. 72).

¹¹² CLAUDE TROISFONTAINES, *La définition de la philosophie dans la*

PLATON das Eigentliche der Wirklichkeit *jenseits* („ἐπέκεινα“ [Politeia 509b]) menschlicher Wesensschau verortet? Wie steht es angesichts dessen mit einer natürlichen Appetenz zur Wahrheit? Handelt es sich dabei etwa um jenen „immer regen Trieb“¹¹³, den auch LESSING beschwor, um sich mit dem Menschlichen zu bescheiden¹¹⁴? ARISTOTELES selbst hält immerhin daran fest: „Man darf aber nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zweck tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben. Denn wenn es auch klein ist an Umfang, so ist es doch an Kraft und Wert das bei weitem über alles Hervorragende. Ja, man darf sagen: dieses Göttliche in uns ist unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist.“¹¹⁵

Der Mensch soll also werden, was er ist: Vollendete „Glut“¹¹⁶ der (Selbst-)Gegenwart. Diese Dynamik bringt in seinen Werken ein berühmter ARISTOTELES-Kenner zum Ausdruck, – THOMAS VON AQUIN (1224/25-1274), der große Lehrer dessen, was *Schöpfung* meint („Thomas a Creatore“¹¹⁷): „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum“. Die betrachtete Wirkung ist die bedingte Freiheit („operatio intellectus“) des Menschen selbst, die nur in Unbedingtem sich gründen und erfüllen kann: „Cum ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quae est

Lettre-préface des Principes, in: Depré, Olivier; Lories, Danielle (Hrsgg.), *Lire Descartes aujourd'hui* (Bibliothèque philosophique de Louvain: 47). Louvain-Paris 1997, 47-68, hier: 56.

¹¹³ GOTTHOLD E. LESSING, *Eine Duplik*: ed. F. Fischer, Band 6. Köln 1965, 296.

¹¹⁴ Denn die Wahrheit ist ja für den „Vater“ reserviert (vgl. GOTTHOLD E. LESSING, *Eine Duplik*, 296f).

¹¹⁵ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Buch VIII, Kapitel 7 (1177b / 1178a): ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Philosophische Schriften: Band 3 (Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, bearbeitet von Günther Bien). Darmstadt 1995, 250f.

¹¹⁶ Von der „Glut der Gegenwart“ spricht HENRI DE LUBAC im Blick auf das göttliche Leben, an welchem alles Endliche teilhat (*Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“* [Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar]. Einsiedeln 31992, 294).

¹¹⁷ JOSEPH RATZINGER, *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*. Freiburg i.Br. 1996, 79.

clara divinæ essentiae visio per intellectum, constat intellectum creatum Deum posse videre per essentiam.“¹¹⁸ Die Möglichkeit („posse“) dazu liegt allerdings nicht in der menschlichen Tätigkeit allein („uns bemühen [...] nachzuleben“), sondern gründet in der freien Gewähr Gottes selbst, die durch kein Naturstreben erreichbar ist: „Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat.“¹¹⁹

Im Blick auf THOMAS wird PEDRO DA FONSECAS Frage nach der intuitiven Erkenntnis Gottes auch eine Frage nach dem Willen zur Erkenntnis der eigenen Freiheit. Und hier bricht zugleich die ganze Problematik auf: Mag also das „naturale desiderium“ nach Einsicht in das letztlich *für* Freiheit Bleibende ein „appetitus naturalis“ sein: „est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens.“¹²⁰ So bleibt hier offen, ob – wenn der Wille es möchte – nicht doch eine fatale Tautologie stehenbleibt: Das zuhöchst Entsprechende (Konveniente) wäre dann das Gewollte, das Bleibende, – und sei es ein „wirkliches und unzweideutiges *Nein*“¹²¹ zur göttlichen (Selbsthin-)Gabe. Anders formuliert: Hat der Mensch die natürliche Neigung, sich selbst wohlwollend als geschuldete Antwort auf *die* Wahrheit zu interpretieren, also ganz selbstverständlich die „Annahme seiner selbst“¹²² zu vollziehen? Oder besteht eher ein Hang dazu, sich selbst zur Strafe werden zu wollen¹²³?

In jedem Fall verlangt FONSECAS Auskunft nach einer Differenzierung; sie darf – wie auch PLATONS Rede vom Jenseits jeglicher Bemächtigung – nicht so verstanden werden, als ob LESSING Recht bekommen würde, und der Mensch von Natur aus in Unkenntnis über *die* Wahrheit bleiben müsse. Denn bereits die Behauptung, Gottes Wesen entziehe sich aller endlichen Einsicht, impliziert die unbedingte Wahrheitsfähigkeit des Menschen. Fonseca wäre also zuzustimmen, wenn er besagte intuitive Erkenntnis als von Gott selbst im Menschen

¹¹⁸ *Sth I*, q. 12, a. 1, conclusio.

¹¹⁹ *Sth I*, q. 12, a. 4, conclusio.

¹²⁰ *Sth I*, q. 78, a. 1, ad 3.

¹²¹ JÖRG SPLETT, *Appetitus naturalis? Erneute Reflexion zu einem alten Thema*, in: *Theologie und Philosophie* 63 (1988) 519-536, hier: 522.

¹²² Vgl. dazu: ROMANO GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, in: *Ders., Gläubiges Dasein/Die Annahme seiner selbst*. Mainz ³1993, 7-31.

¹²³ Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* I 12,19; JÖRG SPLETT, *Appetitus naturalis?*, 522.

bewirkte Tat, als göttliche Selbstmitteilung interpretierte. Menschliche Freiheit kann also das ihr angemessene (konveniente) Verhältnis zur Wahrheit weder im Paradigma des eigenmächtigen Zugriffs noch des irrenden Strebens finden. Vielmehr geht es um einen dritten Weg, den ich als *unableitbare Begegnung* und – in der Sache weiter explizierend – mit RICHARD SCHAEFFLER als *antizipatorische Präsenz* bezeichnen möchte¹²⁴.

VI. Präsenz: Wohnen am Wesensort

Des Menschen Streben richtet sich von Natur aus ins Endliche; es arbeitet – in aller Konkretion – am Aufbau einer „Welt für sich“¹²⁵: „so daß man tatsächlich eines der Teile des Universums ist und, noch genauer, eines der Teile dieser Erde, eines der Teile dieses Staates, dieser Gemeinschaft, dieser Familie, an die man gebunden ist durch Wohnsitz, Versprechen, Geburt.“¹²⁶ Freilich handelt es sich dabei um eine Endlichkeit, die ihre Vitalität je schon vom Unendlichen empfängt, das sich in jedem Freiheitsvollzug ankündigt¹²⁷. Die Konkretion menschlichen Denkens und Handelns gewinnt also ihre Identität nur *mit* der Konkretion der „Bildung“¹²⁸ dieser Welt, die zwar selbst Gabe unbedingter Weisheit ist, aber nicht schon mit dem Schöpfer aller Lebenszeit („tempus vitæ“¹²⁹) zusammenfällt¹³⁰. Es besteht

¹²⁴ SCHAEFFLER, I, 403.

¹²⁵ JÖRG SPLETT, *Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie*. Frankfurt/M. 1993, 13. Zu diesem Bau gehört im Zeitalter der elektronischen Medien zunehmend – in Anlehnung an den klassischen philosophischen Topos der möglichen Welten (LEIBNIZ) – „die virtuelle Realität des Computers“, der „Mythos Internet“ (STEFAN MÜNKER, *Was heißt eigentlich: „Virtuelle Realität“? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt*, in: Ders.; Roesler, Alexander [Hrsg.], *Mythos Internet*. Frankfurt/M. 1997, 108-127, hier: 111). Allerdings verzerrt „die Realisierung eines zeit- und raumübergreifenden Präsens im Netz“ (ebd., 124) das, was Gegenwärtigkeit von Freiheit ausmacht: unableitbare Begegnung.

¹²⁶ RENE DESCARTES, Brief an Elisabeth (15. September 1645): AT IV, 293.

¹²⁷ Vgl. M III, 48f: AT VII, 45.

¹²⁸ Hier im Sinne HEIDEGGERS und PLATONS verstanden (vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‚Humanismus‘*. Bern ²1954, 23).

¹²⁹ M III, 53: AT VII, 48.

¹³⁰ RENE DESCARTES, Brief an Chanut (1. Februar 1647): AT IV, 608.

deshalb die Gefahr, die Gegenwärtigkeit alles Welthaften zu verkürzen, indem sie nicht als Auftrag verstanden wird, mit dem Geber aller Dinge zusammenzuwohnen; ein *mandatum*, das auch die biblische Tradition kennt: „denn Gott liebt den, der mit der Weisheit zusammenwohnt (Weish 7,28).“ Nur dieses „Mit“ bewahrt die Welt vor dem alle Partikularität aufsaugenden und verrechnenden Konstruktivismus, der den je größeren Anspruch des Wirklichen umgeht und so die Präsenz der „Teile“ des Ganzen verdunkelt. Das „Mit-Sein“ als anthropo-theologischer Wesensort ist konstitutiv für die Bildung der Welt, die den Menschen als Freiheitswesen an dem ihm zugeordneten Ort wohnen läßt: „Die echte Bildung ergreift und verwandelt [...] die Seele selbst und im Ganzen, indem sie den Menschen zuvor an seinen Wesensort versetzt und auf diesen eingewöhnt.“¹³¹ „Dieses Wohnen ist das Wesen des ‚In-der-Welt-seins‘“¹³². „Mit-Sein“ bedeutet: „unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr ausharren“¹³³; es ist die Bekundung von *Interesse*¹³⁴ für das Wahrnehmen der Partikularität aller *Teile*¹³⁵ als *antizipatorische Präsenz* jener göttlichen Weisheit, die allem „*appetitus naturalis*“ vorweg daran Freude hat, bei den Menschen *dabei-zu-sein*: es „begnügt sich der Mensch mit seinem irdischen Teil, während umgekehrt die Weisheit Gottes Lust am Menschen hat (Spr 8,31; Weish 7,27).“¹³⁶ Ja:

¹³¹ MARTIN HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 24.

¹³² MARTIN HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 111.

¹³³ MARTIN HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe: Band 7). Frankfurt/M. 2000, 127-143, hier: 131.

¹³⁴ Jedoch wohl eingedenk der Mahnung von EMMANUEL LEVINAS, das *Interesse* nicht monologisch-egoistisch zu verstehen, sondern als „Hingebung an den Anderen“ zu denken, welche eigentlich „Des-interesse“ (*Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg/München 31999, 196), also selbstlose Aufmerksamkeit ohne Spur von Indifferenz für den Anderen heißen müßte.

¹³⁵ Eine theologische Bemerkung: mußte nicht Maria, die Mutter Jesu, mit ihrer Aufmerksamkeit (vgl. Lk 2,19; 2,51: *συντηρεῖν* und *συμβαλλεῖν* = Kraft zum Aufbau, zur Bildung der Welt) zwischen der Diversität der Sachansprüche verbleiben (vgl. Lk 1,30; 2,48; Joh 2,5) und schließlich unter dem Kreuz ausharren (vgl. Joh 19,25), um so mit dem Fragment der Biographie ihres Sohnes an den eigentlichen Wesensort des Lebens *aller* (= geisterfüllte Muttersprachen: vgl. Apg 2,4; 8) Menschen: die eschatologische Vermittlung von Konkretion und Universalität zu gelangen (Apg 2,3: „Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder.“)?

¹³⁶ JÖRG SPLETT, *Appetitus naturalis?*, 519.

YESHAYAHU LEIBOWITZ hat nicht unrecht: Von sich aus kann der Mensch Gott nicht erreichen; nur der Griff Gottes nach der Menschennatur¹³⁷ vermag das *Interesse* des Menschen für Gott zu wecken¹³⁸. „Anders gesagt: Nicht der Mensch wird Gott, sondern Gott Mensch. Dessen Vollendung aber ist der Dienst“ am „Schöpfungsziel“¹³⁹: Präsenz (Letztgültigkeit) der Herrlichkeit Gottes.

Damit stehen die Welt und das Wollen und Erkennen in ihr („appetitus naturalis“) unter einem neuen Vorzeichen, dem der Letztgültigkeit von Freiheit. Bei THOMAS VON AQUIN heißt es einmal: „Und so entspringen alle freiwilligen Akte ihrem inwendigen Ursprung; [...] Deshalb lassen sich alle Willensakte auf ihren Wurzelgrund zurückführen, nämlich auf das, was der Mensch von Natur aus will: Letztgültigkeit.“¹⁴⁰ Und damit ist diese Endgültigkeit nicht nur ein Formalismus oder eine Tautologie («*der Mensch will eben, was er will*»), sondern besagt eine inhaltliche Qualität: Der Mensch will doch im Grunde „naturaliter“ so *dabei-sein*, daß es dem *Ganzen* in seiner Wahrheit und Gutheit entspricht. Der AQUINATE hat Recht: Es geht um das *letztgültige Dabei-sein*, das vom unbedingten Ursprung der Freiheit her zu denken ist. In der Sprache der Religion: *Sicut erat in principio, et nunc et semper, et in saecula saeculorum* – Präsenz. Weil die Weisheit von Anfang an *dabei* war, ist und sein wird, und so ihre Lust am Menschen bekundet, ist es diesem möglich, seine „actiones voluntariae“ auf diese Ur-Präsenz zu beziehen: er vollzieht sein *Dabei-sein* als antizipatorische Präsenz. So erhält der „appetitus naturalis“ seine eigentliche Gestalt: Der Mensch soll aufmerksam für das Gegenwärtige sein; es geht um „Wachsamkeit“, „Eigentätigkeit“ und „eigenverantwortliche Antwort“¹⁴¹. Freilich erhebt sich der „appetitus“ als Antwort auf die Lust der göttlichen Weisheit über die bloße Not von Faktizität¹⁴²

¹³⁷ In offenbarungstheologischer Sprache: Hypostatische Union.

¹³⁸ Vgl. Eingangsmotto!

¹³⁹ JÖRG SPLETT, *Appetitus naturalis?*, 519.

¹⁴⁰ „ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant; [...] unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis (*De caritate*, q. 1, a.1, Respondeo).“

¹⁴¹ SCHAEFFLER, II, 71.

¹⁴² Auf diese Dimension von Präsenz verweist JOHANN GOTTLIEB FICHTE; sie habe die Menschen schon immer dazu gebracht, „alle ihre Gedanken stets auf das, was vor ihren Füßen lag, zu richten, auf nichts denken zu können, als auf das Gegenwärtige, und kein ander Gesetz

und Empirie¹⁴³; er wendet sich den Fragen des *Dabei-seins* in seiner Unableitbarkeit zu (*Phänomeno-Praxie*), ohne die nicht erhellt werden kann, was *Letztgültigkeit*, was *Letztbegründung* besagt.

VII. Der neue *appetitus*: Gründung der Freiheit in Person-Offenbarung

„Die Hauptfragen der Philosophie entspringen den sogenannten letzten Fragen, die jeder Mensch als Fragen nach dem Sinn des Seins und seiner eigenen Existenz in Situationen existentieller Infragestellung aufwirft. Die letzten Fragen der Existenz des Menschen sind in anderer Sicht, in der des Denkens, zugleich die ersten Fragen.“¹⁴⁴ Das *Denken* des *Ganzen* ist aber nicht nur der Ausgangspunkt, sondern selbst die Fraglichkeit: Wie muß gedacht werden, um Identität und Differenz, Universalität und Konkretion von Gott und Welt so vermitteln zu können, daß der Mensch *mit* dem Ganzen *dabei-ist* und so zur *Letztgültigkeit* gelangt?

BERNHARD CASPERS Einführungen zu FRANZ ROSENZWEIG geben einem (neuen) Denken das Wort, das eine(n) für das menschliche Wollen und Erkennen nötige(n) Freiheits-Zeit(-Raum) annimmt: „Das Neue dieses neuen Denkens besteht nach Rosenzweig darin, dass es nicht mehr wie das Denken ‚von Ionien bis Jena‘, d.h. von Parmenides bis Hegel, alles zu Denkende in die zeitlose Gegenwart eines überschauten Einen von Sein einzubringen sucht, sondern vielmehr seine eigene *Zeitigung* als die Wurzel alles seines Denkenkönnens ernst nimmt.“¹⁴⁵ Was hier zunächst wie ein Widerspruch zur anfangs genannten Einsicht erscheint, es gehe – durchaus im Sinne

hören zu können, als das der Noth (*Werke I/1* [1791-1794]: ed. Lauth/Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 57).“

¹⁴³ Diese bleibt z.B. für LUDWIG FEUERBACH inhaltlicher Maßstab allen Erkennens: „Der Wille ist ein übersinnliches Vermögen‘, aber in keinem andern Sinne, als auch der Baum, die Blume [sic!, d.h. ohne „Komma“] der Mensch übersinnliche Wesen sind (*Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* [1866], in: *Werke* in sechs Bänden [ed. Erich Thies], Band 4, Kritiken und Abhandlungen III (1844-1866). Frankfurt/M. 1975, 358).“

¹⁴⁴ PETER KOSLOWSKI, *Philosophie als Theorie der Gesamtwirklichkeit*, in: Ders. (Hrsg.), *Orientierung durch Philosophie*. Tübingen 1991, 1-18, hier: 8.

¹⁴⁵ BERNHARD CASPER, *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*. Paderborn-München-Wien 2004, 134f.

HEGELS – um das *Ganze* und nicht um weniger, erweist sich in Wahrheit als Bestätigung des auch von uns angenommenen Ernstes einer personalen Phänomenologie: Freiheit will und erkennt *Letztgültigkeit* nur im dabei-sein mit den Partikularitäten dieser Welt, im Werden von Erfahrungen¹⁴⁶ als „responsorische[s] Sprachspiel“¹⁴⁷ (Dialog) mit der Wirklichkeit (R. SCHAEFFLER), dem Anderen: „Die Anderheit des Anderen, die sich mir offenbart und auf die ich mit der Entscheidung meiner Freiheit zugehe, die sich sprechend verwirklicht, ist das nicht-Ableitbare. Derart zeigt sich die Tatsache, dass ich überhaupt anfangs, zu dem Anderen zu sprechen als das Wunder des Geschehens von Offenbarung. Was das Selbst zum Sprechen ermächtigt, geht ihm auf.“¹⁴⁸

Die Kategorie des *appetitus* als *factum*¹⁴⁹ *brutum*¹⁵⁰ oder funktional ausgreifende Intentionalität¹⁵¹ ohne das selbstzweckhafte *Dabei-sein* des Denkens greift zu kurz im Blick auf *das Ganze*, zu dem auch das Leben nach dem Tod gehört¹⁵²: Hier

¹⁴⁶ „Freiheit wird‘ und kann doch nur werden, ‚weil sie ist‘ (BERNHARD CASPER, *Religion der Erfahrung*, 137).“

¹⁴⁷ BERNHARD CASPER, *Religion der Erfahrung*, 137.

¹⁴⁸ BERNHARD CASPER, *Religion der Erfahrung*, 138.

¹⁴⁹ „Bloße Historie ist nichtssagendes Faktum, ‚Zeitrelique‘, ‚Mumie‘, und also nichts. Begriff ist die Gestalt der Spekulation. Als solche ist er ‚Idea, Geist‘. Begriff ist demnach in diesem Vorbegriff das von mir Ponierte, das sagt, was das Positiv-Faktische, das ist, war, und also, was das, was war, ist (HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ, *Franz von Baaders „Anthropologischer Standpunkt“* [Symposion: 56]. Freiburg/München 1977, 123).“

¹⁵⁰ „WOYZECK: Aber Herr Doctor, wenn einem die Natur kommt. [...] Sehn sie Herr Doctor, manchmal hat man so ‚nen Charakter, so ‚ne Struktur. – Aber mit der Natur ist’s was anders, sehn sie mit der Natur (er kracht mit den Fingern) das ist so was, wie soll ich doch sagen, zum Beispiel

DOCTOR: Woyzeck, er philosophiert wieder (GEORG BÜCHNER, *Woyzeck* [8. Szene]: ed. Burghard Dedner. Stuttgart [Reclam] 2005, S. 19f).“

¹⁵¹ Diese wird von EMMANUEL LEVINAS kritisiert und mit einem „zu Gott erweckte[n] Denken“ konfrontiert: „Dieses Denken strebt nach einem *Jenseits*, nach einem *Tiefer-als-es-selbst* – nach einer Transzendenz, die verschieden ist von dem *Aus-sich-heraus*, das das intentionale Bewußtsein eröffnet und durchquert (*Wenn Gott ins Denken einfällt*, 132).“

¹⁵² „[D]er Mensch kommt in der Zeit nicht zur Ruhe. Alles Zeitliche verheißt ihm sich selbst, seine Erfüllung, zieht ihn an“ (HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ, *Franz von Baaders „Anthropologischer Standpunkt“*, 295). Denn: „Der Mensch ist nicht, was er ist; er ist nicht seine ‚Sendung‘ und nicht

vollendet sich dieses Wunder in vollkommenem Person-Gespräch; die Liebe wird nicht mehr enttäuscht, sondern nur noch so beantwortet werden, daß Liebe Liebe ausschreitet ohne Ende: „Zieh mich her hinter dir!“ (Hld 1,4), ich will Dich fest¹⁵³ spüren immer mehr¹⁵⁴! Solches *Dabei-sein* des Menschen gründet in der freien Offenbarung universaler Konkretion; weniger abstrakt, biblisch gesprochen: Der König selbst (Universalität) – und nur ER – führt in die Konkretion (vgl. Hld 1,4), in die Partikularität, die unter die Haut geht: „Köstlich ist der Duft deiner Salben, dein Name hingegossenes Salböl...“ (Hld 1,3)¹⁵⁵.

sein ‚Beruf‘ zum Bild Gottes, er steht in Differenz zu seinem Wesen (ebd., 300).“

¹⁵³ Das „fest“ hat durchaus seinen Ernst, denn es gilt für menschliche Freiheit, sich wirklich mitspielen zu lassen; eine Grunderfahrung, die wir schon auf Erden machen; eindrucksvoll in englischer Sprache gesagt: „We are hard pressed on every side, yet not crushed“ (2 Corinthians 4:8).

¹⁵⁴ Ich werde Widerstand geben, aber es wird gehen: Du bist stärker!

¹⁵⁵ Es ist bezeichnend, daß Jesus spricht: „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir (Joh 17,11).“

Evelin Kohl

Die Kunst - Antwort oder Frage?

**Eine Frage mit Samuel Becketts dramatischem Werk, eine
Antwort mit Hegels Ästhetik, ein Bedenken mit Jörg Spletts
Anthropo-Theologie**

Im Verlauf von 25 Jahren Theaterarbeit stellen sich viele Fragen, alltägliche, grundsätzliche, Sinn-, Inhalts-, Formfragen, Fragen im ständigen Spannungsverhältnis zwischen Kunst und Kommerz, zwischen Vision und realen Bedingtheiten. Die Arbeit selbst gibt zumeist die unmittelbar erforderlichen Antworten, doch münden die grundsätzlichen Fragen stets erneut in die Suche nach einem eigenen Standpunkt. Bei dieser Suche werden orientierende Antworten dann rar, sind in der Kunsttheorie zusammenklaubar aus Künstlerphilosophemen, aus einigen philosophischen Traktaten, aus teils euphemistisch, teils pragmatisch, zumeist aber kritisch negierenden Lehrmeinungen – insgesamt Versatzstücke, mit denen man sich im Versuch der eigenen Verortung eher verlieren als wiederfinden kann. Lange Zeit auf der Suche, waren es drei Denker, die mir persönlich meinen Platz zu finden halfen, mir das Rüstzeug gaben, meine Arbeit im Gesamt einer Weltsicht zu begreifen, mich den täglichen Herausforderungen vor dem Hintergrund von klaren Fragen, fundierten Antworten und nicht erlahmendem Mitdenken zu stellen.

In den Fragen, vor die mich diese drei Denker stellten, in den *Antworten*, die ich in ihren Werken, ihren Denkansätzen, ihrem *Vor-Bild* fand, stach zunächst eines auf für mich anfangs schwer verständliche Weise heraus: Die Kunst, von der sie sprachen, ließ sich nicht verstehen ohne eine zutiefst religiöse Dimension. Für mich aber bestand der einzige Zusammenhang zwischen Kunst und Religion in der Auffassung, die Religion habe sich in vielerlei Form der Kunst bedient. Heute ist mir im Gegenzug nahezu unbegreiflich, wie, auch und gerade heute, ein künstlerisches Selbstverständnis von der religiösen Dimension zu abstrahieren vermag, wie, selbst in einem von protestantischer

Kargheit geprägten ethischen Selbstverständnis, die künstlerische Weltanschauung dem religiösen Weltbild mangeln könnte. Mit Blick auf die nicht nur geschichtlich tiefe Verbundenheit beider Sphären kann es mich denn auch nicht mehr überraschen, in einer erneut von einem radikalen Wertewandel bestimmten Gesellschaft wie der unsren, Kunst wie Religion gleichermaßen in Frage gestellt zu sehen. Beide tendieren in ihren Hauptströmungen dazu, bei allem Kokettieren mit Modernismen, im Althergebrachten zu verkrusten; der verbindende Hintergrund der Infragestellung beider bleibt von diesen unbeachtet, wird in die Bewältigungsversuche der Krisensituationen kaum bewußt integriert.¹ Hier der Kampf um die schwindenden Zuschauerzahlen (und Fördergelder), dort der Kampf um die schwindenden Mitglieder (und Kirchensteuerzahler), zwei *Gemeinden*, die sich zu verlieren drohen. Erhalten die Menschen in ihnen keine angemessenen Antworten mehr auf ihre Probleme? Oder finden sie ihre unartikulierten Fragen nicht mehr ausgesprochen? Wird die Kunst vom Kommerz verschlungen, die Religion vom Fanatismus vereinnahmt oder, so eine kürzlich geäußerte, gemäßigttere These, zu einem Ausstattungsstück für Ästheten? Eines zumindest ist den so diametral entgegengesetzten Tendenzen wie der auf Zerstreuung ausgerichteten kommerziellen Unterhaltung und der Rückkehr zu mittelalterlich anmutenden Glaubensorientierungen gemein: Es werden keine existentiellen Fragen gestellt, der geistigen Auseinandersetzung wird das Wort entzogen: hier die Trennung in lustig, nicht lustig, unterhaltsam, erbaulich oder bildend, dort jene in gut und böse.

Aber die Gemeinde, das ist nicht nur die verführbare Masse, das sind Menschen, in denen der 'Grundtrieb' der Sinn- und Wahrheitssuche lebt, einer Suche, die in Religion und Kunst ihre Verwirklichung finden kann; in Religion und Kunst, und in der beide Sphären reflektierenden Philosophie. Und so waren es denn auch richtungsweisend zwei Philosophen, die mir auf meiner Suche die Anhaltspunkte gaben, um meinen Weg zu finden.

¹ Abgesehen vielleicht vom Popkonzertcharakter der Kirchentage oder von provokativ verfremdeten religiösen Motiven auf Theaterplakaten.

• **Die Kunst im philosophischen System Hegels - Eine Antwort auf unzählige Fragen**

"Die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht für Eines wäre, für sich selbst sowohl als auch für den Geist überhaupt." (*Vorlesungen über die Ästhetik I 21*)

Diese klare und scharfe *Absage* Hegels an jedwelchen, vor allem aber neuzeitlichen Skeptizismus setzte nicht nur den Maßstab für sein eigenes Werk, für sein philosophisches Ringen mit dem Aufschein der Wahrheit und der Erkenntnis derselben; es ist eine Absage, an der sich bis heute jede Neuformulierung der Fragen, jede neue Antwort zumindest gerieben hat.

In eben seinem Ringen um die mögliche Verortung seiner Fragen und Antworten, um die Bestimmung der diesen Fragen und Antworten immanenten Worte und Begriffe, um den Nachvollzug der Wege des menschlichen Geistes, suchte Hegel lange nach einem eigenen Standpunkt, von dem aus er eine eigene Orientierung zu finden vermöchte. Diese Suche nachverfolgend, versteht sich Hegels Philosophie zunächst schlicht als eine Erkenntnislehre, die, in Nachfolge von Descartes und Kant, vom Subjekt und den Bedingungen der Möglichkeit seiner Erkenntnis ausgehend, diese Erkenntnis hinterfragt. Dabei bleibt sie aber nicht stehen, sondern wendet sich, nunmehr von der *kopernikanischen Wende* Kants ausgehend, dem Seienden zu, macht die Frage nach dem *ti to on* erneut zum Bestandteil der Philosophie. Hegels Philosophie wird somit zu einer Metaphysik und zu einer Ontologie, insofern sie, unspektakulär traditionell, darauf baut, daß sich das Seiende in seinem Sein erkennen läßt. Hegels viel diskutierter Satz der Wirklichkeit des Vernünftigen und der Vernünftigkeit des Wirklichen² verliert viel von seiner Skandalträchtigkeit, sieht man ihn vor dem Hintergrund der die Ontologie begründenden Schlüsse des Parmenides und stellt man ihn in die thomanische Tradition des

² "Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1930, 14).

omne ens est verum. Und in noch einer Hinsicht bleibt der Hintergrund philosophischer Tradition in Hegels Vorgehen stets zu berücksichtigen: Philosophie ist für ihn *Wissenschaft* im umfassenden traditionellen Sinn und fragt als solche nach dem Notwendigen, "dem in sich selbst *Notwendigen*".³ Im Rahmen dieser Fragestellung bestimmt sich die Wahrheit eines Gegenstandes und damit gleichzeitig seine philosophische Notwendigkeit unter zweierlei Rücksicht: sowohl als dem Gegenstand immanent in der begründbaren Entwicklung der Totalität seines je eigenen Begriffs als auch nach seiner Stellung im Ganzen der Wahrheitserkenntnis, d.h. als je ein Moment derselben. Als letzteres ist jede Bewußtseinsstufe einerseits Überwindung und *Aufhebung* einer ihr vorangegangenen⁴, andererseits *Voraussetzung*, *Begründung* einer ihr folgenden.

Jeder Hegelkenner nun wird verblüfft sein, wie viel Neues und *Aufschlußreiches* diese doch so einfachen Strukturen im Hegelschen Denkgelände für einen in der Theaterkunst Tätigen, der sein Tätigkeitsfeld zu verstehen sucht, bedeutet. Er findet auf diesem wissenschaftlichen Boden die Kunst, und gar konkret die Theaterkunst, von Hegel zunächst in Abgrenzung gegenüber den ihr vorangegangenen und den ihr folgenden Bewußtseinsstufen bestimmt, sodann aus ihrem Begriff heraus entwickelt. Er findet die Kunst im Rahmen der Abgrenzungen auf den Wegen des Geistes, welche diesen, vom *natürlichen Bewußtsein* ausgehend, über die Stufen des dissoziierenden *Verstandes* hinaus, zum *Begreifen-Können* der *Vernunfttätigkeit* führen; er findet sie dort auf jenem Standpunkt des Geistes, auf welchem dieser seine Freiheit als seine letzte Bestimmung zu finden und zu begründen vermag.⁵ Auf diesem als "absolutes

³ Vorlesungen über die Ästhetik (zitiert als *Ästhetik*, abgekürzt als "Ä", gefolgt von der Band- und Seitenangabe), I 19. Vgl. auch *Phänomenologie*, 52. Die Werke Hegels werden im Folgenden wo immer möglich nach der von E. MOLDENHAUER und K.M. MICHEL herausgegebenen Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden, Frankfurt am Main, 1969-71, zitiert.

⁴ Auf den dreifachen Sinn des *Aufhebens* als eines "Ende Machens", eines "Aufbewahrens und Erhaltens" und eines "Erhebens" (vgl. *Wissenschaft der Logik*, 113 f), v.a. aber auf das Moment des "Aufbewahrens", sei hier in aller Dringlichkeit verwiesen, denn gerade dieses Moment wird in Hegel-Interpretationen immer wieder vernachlässigt, wenn nicht gar unterschlagen. Ob Hegel selbst diesem Moment und auch der jeweiligen Sache in diesem Moment gerecht wird, ist im Einzelfall zu prüfen.

⁵ Die Verwirklichung des Freiheitsbegriffes als Agens der Entwicklung

Wissen“ bezeichneten Standpunkt umgreift der Geist, nunmehr selbst als *absolut* bezeichnet, die Sphären der Kunst, der Religion und der Philosophie als je eigene Vergegenwärtigungs- und Erkenntnisformen des Absoluten. Somit stellt sich die Kunst zunächst und grundsätzlich als eine geistige Erkenntnisform dar, bzw. als Teil eines umfassenden Erkenntnisprozesses im Rahmen einer ständig reziproken Bezogenheit von Wissen als der Subjektseite und Wahrheit als der Objektseite.⁶

Stolpert nun der Suchende nicht bereits anfänglich über die Vielzahl von Vorurteilen, so wird er, eben unter Rückbesinnung auf die einfachen traditionellen Hintergründe, schnell erkennen, daß z.B. Hegels Auffassung des *Schönen* nicht von vorn herein auf einen "idealistischen Hochmut"⁷ reduzierbar ist, sieht man sie in eben dieser Tradition der Annahme einer transzendentalen Wahrheit als Erkenntnisbezogenheit des Seienden im *verum* und *bonum*⁸.

Verfolgt er sodann, neu- und wißbegierig geworden, Hegels eigenen Weg, so entdeckt er, daß ihn dieser, nach einigen ersten Ansätzen in den Frühschriften,⁹ erst spät, im Verlauf seiner vier Berliner Vorlesungen zwischen den Jahren 1820 und 1829, zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Verortung der Kunst im Systemganzen und mit den ihrem Begriff immanenten Momenten führt. Zwar sind die Fragen, die sich für ihn aus dem

des Geistes (vom subjektiven über den objektiven hin zum absoluten) kennzeichnet v. a. den Systemaufriß in der Enzyklopädie.

⁶ Zur grundsätzlichen Bestimmung und Dynamisierung der für Hegel grundlegenden Dichotomie von Wissen und Gewißheit einerseits und Wahrheit andererseits und der ihr korrelativen Dichotomie von Subjekt und Objekt sowie jener von Subjekt und Substanz s. die ausführliche Studie von KLAUS DÜSING, Hegels *Phänomenologie* und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins, in: Hegel-Studien Bd. 28 (1993), 103-126.

⁷ Derart reduziert findet sie sich z.B. bei ADORNO (vgl. *Ästhetische Theorie*, hrsg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1993, 116-119).

⁸ Vgl. hierzu z.B. Ä I 190: "Wir sprachen vom Schönen als Idee im gleichen Sinne, als man von dem Guten und Wahren als Idee spricht."

⁹ So birgt das *Systemfragment von 1800* neben einem wiederholten philosophischen Verortungsversuch der Religion, eine erste Bestimmung einzelner Künste. Allerdings kommt der Kunst als solcher, ebenso wie der Philosophie, als funktionalen Bestandteilen der Religion noch keine eigenständige Bedeutung zu; die Kunst dient der Illustration des Göttlichen, die Philosophie ihrerseits geht noch gemeinsam mit der Religion ins unendliche Leben über.

Aufschein der Wahrheit und der Erkenntnis eben dieser Wahrheit in den Sphären der Philosophie, der Religion, der Kunst ergeben, bestimmende Leitfragen seines gesamten Denkweges, doch während er die Verortung von Religion und Philosophie im (System-)Ganzen der Wahrheitserkenntnis bereits in der *Phänomenologie* zu begründen vermag, findet die Kunst ihren systemimmanenten Platz explizit erst in der *Enzyklopädie* umrissen. Umso länger kämpft dann Hegel im Verlauf seiner vier Vorlesungszyklen mit den logischen wie geschichtlichen Implikationen seiner Kunstbestimmung.

Beziehen wir uns auf die von seinem Schüler Hotho herausgegebene, gemeinhin als *Vorlesungen über die Ästhetik* bekannt gewordene Nachschrift der Vorlesungen ab 1823, so finden wir hier in deren erstem Teil die Herausarbeitung der grundlegenden Begrifflichkeit, die sich dann sowohl sachbezogen als auch kontextuell in immer neuen Konstellationen bewähren muß. Denn eines bleibt Maßstab aller Betrachtungen: die Kunst als Verwirklichungs- und Erkenntnismoment der Wahrheit ist der 'wissenschaftlichen' Bestimmung geöffnet - "[d]er eigentliche Ausdruck jedoch für unsere Wissenschaft ist >Philosophie der Kunst< und bestimmter >Philosophie der schönen Kunst<" (Ä I 13). Hegel entreißt die Kunst hiermit für alle Zeiten der Reduktion auf bloße Geschmacksurteile, er räumt ihr einen Platz - und eine *Ver-Antwort-ung* - ein, derer sie sich auf allen modischen Irrwegen nicht hat entledigen können. Hegel entreißt sie nicht nur der Beliebigkeit, er verortet sie sowohl in ihrem Selbststand als auch als ein im Ganzen der Wahrheitserkenntnis notwendiges erkenntnisbegründendes und über-sich-hinausweisendes Moment, als Kreis von Kreisen, als Kreis in Kreisen.¹⁰

Für mich als philosophisch noch nicht 'versierte' Suchende, war dies alles ohne *Wenn* und *Aber* eine schlicht beglückende

¹⁰ Die Metapher des Kreises ist in meiner persönlichen Lesart der Hegelschen Systemkonzeption jenes Bild, das meine anfängliche Lektüre leitete, das mich durch alle vermeintlichen und gegebenen Widersprüchlichkeiten derselben begleitete und das mir stets am Ende meiner Untersuchungen in einem neuen Sinn deutlich wurde: "Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elementes und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint." (Enz. § 15).

Entdeckung, und der Anfang einer bis heute währenden Entdeckungsreise in die Hegelschen Gedankenwelten. Zunächst aber half mir jenes stilistische Mittel Hegels, dessen er sich so oft in seinen Vorlesungen bedient, eben jenes, worin man im Theater 'zu Hause' ist: die Veranschaulichung.

• Die Kunst als Erkenntnisform

Auch im Rahmen des zusammenfassenden Überblicks, in dem Hegel in der *Ästhetik* einleitend die "Stellung der Kunst im Verhältnis zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie" (Ä I 127-144) umreißt, ebenso wie das Verhältnis zwischen der Ästhetik und den anderen philosophischen Disziplinen, welches sich für ihn als Konsequenz aus der "Stellung der Kunst im Gesamtgebiete des natürlichen und geistigen Lebens" ergibt (Ä I 131),¹¹ greift Hegel zu jenem Mittel und veranschaulicht eben dieses Gesamtgebiet "als totalen Inhalt unseres Daseins" konkret in Form einer Bedürfnishierarchie des Menschen innerhalb der "Lebens- und Weltgebiete".¹² Durch die Veranschaulichung wurde mir die Hegelsche Bestimmung der Kunst wie eine 'Geschichte' greifbar, eine Geschichte, die sich in Kurzform so darstellte:

¹¹ Hegel selbst schränkt im Rahmen der *Ästhetik* die Ausführungen über jene die Notwendigkeit der Kunst begründenden Voraussetzungen unter Verweis auf Enzyklopädie und Logik ein, da deren Aufweis "als ein anderer Inhalt wissenschaftlich abgehandelt, einer anderen philosophischen Disziplin angehört. Es bleibt deshalb nichts übrig, als den Begriff der Kunst sozusagen *lemmatisch* aufzunehmen, was bei allen *besonderen* philosophischen Wissenschaften, wenn sie vereinzelt betrachtet werden sollen, der Fall ist." (Ä I 42 f/130 f). Die Stellung der Kunst im System finden wir unter der Rücksicht der Überwindung des subjektiven und des objektiven Geistes durch den absoluten Geist in der *Enz.* § 553 - 563, unter der Rücksicht der absoluten Idee als einer *logischen* und in Abgrenzung zur subjektiven, bzw. theoretischen, und zur objektiven, bzw. praktischen Idee in der *Enz.* § 226-237 sowie in der *WdL* II 548 ff. Daß Hegel die Voraussetzungen der Kunst in der *Ästhetik* nur kurz behandelt, rechtfertigt allerdings m.E. keineswegs den Vorwurf Adornos, *Ästhetik* scheinere "stillschweigend die Möglichkeit von Kunst überhaupt zu implizieren, sie richtet sich vorweg mehr aufs Wie als aufs Daß" (ADORNO, *ÄT* 503). Im Gegenteil, Hegel folgt gerade für den Bereich der Kunst und des Schönen der Notwendigkeit, zu begründen "erstens, daß ein solcher Gegenstand *ist*, und zweitens, *was er ist*" (Ä I 40-43).

¹² Vgl. Ä I 131-139.

Im Durchleben der Bedürfnisse strebt der Geist, in allen endlichen Bereichen des Lebens immer wieder unbefriedigt, unaufhaltsam danach, die jeweiligen Verhältnisse der durch den Subjekt-Objekt-Gegensatz bedingten Unfreiheit zu überwinden - die Freiheit, als Bedingung für wahre Befriedigung (im Sinne eines inneren Friedens), als *movens* aller geistigen Bewegungen, zeigt sich als die "höchste Bestimmung des Geistes" (Ä I 134). Daß der Mensch aber im Rahmen seiner Bedürfnisse überhaupt dazu gelangt, geistige Befriedigung in den Gebilden der Kunst zu suchen, stellt die Kunst in einen "wesentlichen inneren Zusammenhang" und eine "wechselseitige Notwendigkeit" zu den Bereichen der endlichen Wirklichkeit: die Relativität der Bedürfnisbefriedigung in diesen Bereichen drängt den Geist hin zum "Unendlichen und Wahren".¹³ Das tatsächliche Vorhandensein der Kunst innerhalb der menschlichen Bedürfnishierarchie deduziert Hegel formell daraus, "daß der Mensch denkendes Bewußtsein ist, d.h. daß er, was er ist und was überhaupt ist, aus sich selbst *für sich* macht", daß sich also der Mensch "als Geist *verdoppelt*" und dadurch zur Anschauung, Vorstellung und Erkenntnis seiner selbst gelangen kann (Ä I 50 f).

Die subjekt- wie objektbedingte Unfreiheit kennzeichnen sowohl den theoretischen als auch den praktischen Weltzugang in der endlichen Sphäre¹⁴, der Weltzugang jedoch, welchen die

¹³ "Dies ist der Standpunkt des nur endlichen, zeitlichen, widersprechenden und dadurch vergänglichen, unbefriedigten und unseligen Geistes. Denn die Befriedigungen, die diese Sphäre bietet, sind in der Gestalt ihrer Endlichkeit selbst immer noch beschränkt und verkümmert, relativ und vereinzelt. Der Blick, das Bewußtsein, Wollen und Denken erhebt sich deshalb über sie und sucht und findet seine wahre Allgemeinheit, Einheit und Befriedigung anderswo: im Unendlichen und Wahren." (Ä I 129).

¹⁴ Ä I 152-156, vgl. auch ebd. 57-60. Im theoretischen Weltzugang ist das Subjekt unfrei, insofern "die Dinge als selbständig vorausgesetzt sind", der "Inhalt [ist] gegeben, und an die Stelle subjektiver Selbstbestimmung tritt das bloße Empfangen und Aufnehmen des Vorhandenen"; aber auch das Objekt bleibt unfrei, "[d]enn die Objektivität als solche *ist* nur, ohne daß ihr Begriff als subjektive Einheit und Allgemeinheit innerhalb ihrer *für sie* wäre". Im praktischen Weltzugang, im "endlichen Wollen" dagegen ist, im Rahmen des Nutzdenkens und der Begierde, den Dingen ihre Selbständigkeit genommen; das Subjekt bleibt hier seinerseits unfrei, sowohl aufgrund seiner Leidenschaften und Triebe als auch durch den Widerstand der Objekte.

Kunst als Erkenntnisart ermöglicht, vereinigt in sich die endlichen Erkenntnisformen und hebt ihre jeweiligen Einseitigkeiten auf: von Seiten des Kunstbetrachters, dessen Betrachtung eben kein begierdevolles Besitzenwollen und Benutzen ist, sondern "liberaler Art, ein Gewährenlassen der Gegenstände als in sich freier und unendlicher"¹⁵; von Seiten des Kunstwerks, das "in seiner Existenz seinen eigenen Begriff als realisiert erscheinen läßt" und somit Geistiges und Sinnliches, Subjektives und Objektives in sich vereint¹⁶; v.a. aber von Seiten des Kunstschaffenden, dessen "gedoppelte Tätigkeit" als theoretisches und praktisches Auffassen und Gestalten eben diesen doppelten Vereinigungsprozeß beinhaltet, und der somit als die subjektive Seite des Geistes konkret die Formen endlichen theoretischen wie praktischen Bewußtseins vollzieht und in einer höheren Erkenntnisform aufhebt: "Die Betrachtung nun aber *und* das Dasein der Objekte als *schöner* ist die Vereinigung beider Gesichtspunkte, indem sie die Einseitigkeit beider in betreff des Subjekts wie seines Gegenstandes und dadurch die Endlichkeit und Unfreiheit derselben aufhebt."¹⁷

An diesem Punkte der 'Geschichte' angelangt, öffneten sich dann 'wahrhaft' die Möglichkeiten für ein ganz neues Verständnis des eigenen Tuns:

Die Kunst kann die endlichen Erkenntnisweisen überwinden, da sie Widersprüche in ihrer höchsten Einheit zu erfassen vermag. Aufgrund dieses Vermögens zählt sie für Hegel zu den Erkenntnisformen des absoluten Geistes und als eine solche ordnet er sie dem Bereich des Religiösen zu, denn "[d]ie Wirklichkeit dieser höchsten Einheit erst ist die Region der Wahrheit, Freiheit und Befriedigung. Wir können das Leben in dieser Sphäre, diesen Genuß der Wahrheit, welcher als Empfindung Seligkeit, als Denken Erkenntnis ist, im allgemeinen als das Leben in der Religion bezeichnen." (Ä I 139)¹⁸

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ä I 155 f, vgl. auch ebd. 60 f.

¹⁷ Ä I 154. Vgl. auch Ä I 50 f sowie 369-373. Nicht zuletzt die überaus bedeutende Stellung, die Hegel dem Kunstschaffenden zuspricht, macht schwer verständlich, warum Kuhn in Hegels Ästhetik eine "Betrachter-ästhetik" zu sehen meint (HELMUT KUHN, *Die Gegenwärtigkeit der Kunst nach Hegels Vorlesungen über Ästhetik*, in: Hegel-Studien Beiheft 11, Bonn 1974, 244 f).

¹⁸ "Denn die Religion ist die allgemeine Sphäre, in welcher die *eine* konkrete Totalität dem Menschen als sein eigenes Wesen und als das der Natur zum Bewußtsein kommt und diese eine wahrhaftige Wirklichkeit

Der Kunst gelingt die Verwirklichung dieser höchsten Einheit durch die *Veranschaulichung* des "Wahren als de[s] absoluten Gegenstande[s] des Bewußtseins", d.h. indem sie "die Wahrheit in Weise sinnlicher Gestaltung für das Bewußtsein hinstellt" und dadurch in ihr das "Absolute zur Anschauung und Empfindung kommt" (Ä I 139 f). Die *Veranschaulichung* des Absoluten bedeutet in der Kunst näher, "das *Göttliche*, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein zu bringen und auszusprechen" (Ä I 21). Da diese in ihr vollzogene Erkenntnis des Absoluten aber ein "*unmittelbares* und eben darum *sinnliches* Wissen, ein Wissen in Form und Gestalt des Sinnlichen und Objektiven selber" (Ä I 139) ist, bildet sie aufgrund eben ihrer Abhängigkeit vom sinnlichen Element nur eine erste Erkenntnisweise des Absoluten, der gegenüber die Religion im engeren Sinne der christlichen Religion als göttlich geoffenbarte ein über die gegenständliche Anschauung hinausgehendes, subjektiv inneres, "vorstellendes" und andachtsvolles Wissen um das Absolute erlangt. Unter Rücksicht ihres *Inhaltes* also der Religion und auch der Philosophie gleichgestellt, denn "[b]ei dieser Gleichheit des Inhalts sind die drei Reiche des absoluten Geistes nur durch die *Formen* unterschieden, in welchen sie ihr Objekt, das Absolute, zum Bewußtsein bringen"¹⁹, ist die Kunst als Erkenntnisform eben nicht "die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft", dies vollzieht sich erst in der (christlichen) Religion und der Philosophie (Ä I 139/141).

Was bedeuten nun diese mir damals so völlig neuen, revolutionär anmutenden Bestimmungen?

Erstens bedeutet die Abgrenzung gegenüber den *vor* der Kunst liegenden Bewußtseinssphären die konsequente und kompromißlose Entbundenheit der Kunst aus allen endlichen

allein sich ihm als die höchste Macht über das Besondere und Endliche erweist, durch welche alles sonst Zertrennte und Entgegengesetzte zur höheren und absoluten Einheit zurückgebracht wird." (Ä I 139) .Vgl. auch *Phänomenologie*, 572 f und 578-582.

¹⁹ Diese im *Inhalt* begründete Gleichstellung steht in scheinbarem Widerspruch zu einer anderen Aussage, in der es heißt, "eben ihrer Form wegen ist die Kunst auch auf einen bestimmten Inhalt beschränkt" (Ä I 23). In diesem scheinbaren Widerspruch zeigt sich die Komplexität des Hegelschen Begriffs des "Inhalts": versteht er darunter in der einen Aussage das Göttliche überhaupt, in all seinen Erscheinungsformen, so geht es ihm in dieser letzteren um gewisse Wahrheits-"Stufen" des Göttlichen, zu denen eine sinnliche Anschauung nicht durchdringen kann.

Zweckbestimmungen, aus denen der Unterhaltung oder des Wohlgefallens ebenso wie aus moralischen oder anderen Zwecken. Wann immer gleich welche äußerlichen Zwecke bestimmend werden, verwandeln sie die Kunst in eine "dienende Kunst"; Kunst im eigentlichen Sinne aber ist für Hegel einzig "die auch in ihrem Zwecke wie in ihren Mitteln *freie Kunst*" (Ä I 20). Die Kunst als in ihren Mitteln frei zu bestimmen, da ist der Blick nicht nostalgisch klassizistisch nach hinten gerichtet, sondern öffnet die Perspektiven auch und gerade auf neue Mittel und Wege der Kunst; diese wesentlich als zweckfrei zu verstehen, bedeutet keine Verfechtung des ohnehin zumeist falsch verstandenen *l'art pour l'art*-Prinzips²⁰, verweist auch nicht auf ein anderes im Nebulösen liegendes Extrem, sondern auf den der Kunst eigenen, in ihrem Wesen als Erkenntnis-handlung begründeten Zweck.

Weitergehend befreit Hegel die Kunst aus jener Unterordnung unter die Empirie, die sich darauf gründet, die Kunst sei in ihren Mitteln wie in ihrem Dasein lediglich "Täuschung", "bloßer Schein". Er befreit sie aber nicht nur aus der Unterordnung,²¹ sondern erhebt sie vielmehr (auch) in dieser

²⁰ Die neuere Diskussion entzündete sich v.a. an der auf Novalis und Mallarmé aufbauenden Konzeption Roman Jakobsons und der russischen Formalisten, die als formalistische Konzeption der Poesie immer wieder mit einer Doktrin der *l'art pour l'art* verwechselt wurde, wogegen sich Jakobson selbst allerdings auf's Schärfste verwahrte: "Ni Tynianov, ni [...], ni moi, nous ne prêchons que l'art se suffit à lui-même" (ROMAN JAKOBSON, in: TZVETAN TODOROV, *Théories du symbole*, Paris 1977, 341). Die ursprünglich romantische Definition der Poesie als Ausdruck um des Ausdrucks willen erlebte nach ihrer Degradierung als Topos eine Wiederbelebung in den meisten poetischen Schulen des 20. Jh. und wurde v.a. von Sartre proklamiert: "Les poètes sont des hommes qui refusent d'utiliser le langage" (J.P. SARTRE, in: TODOROV, ebd.). Fürchten sich in dieser Diskussion die meisten vor dem Vorwurf idealistischer Tendenzen, so nicht Kandinsky; für ihn ist die Kunst "unentbehrlich und zweckmäßig", da sie ein "Ziel" besitzt: "die durch das Summieren bestimmter Komplexe vor sich gehende Verfeinerung der Seele" und "ein letztes Ziel, die Erkenntnis"; diesem Ziel untergeordnet ist für ihn das Ziel eines Werkes sowie der einzelnen Kunstmittel (WASSILY KANDINSKY, *Über Bühnenkomposition*, in: *Essays über Kunst und Künstler*, Bern 1963, 49f).

²¹ Vgl. u.a.: "Die Kunst bringt deshalb von seiten des Sinnlichen her absichtlich nur eine Schattenwelt von Gestalten, Tönen und Anschauungen hervor, und es kann gar nicht die Rede davon sein, daß der Mensch, indem er Kunstwerke ins Dasein ruft, aus bloßer Ohnmacht und um seiner Beschränktheit willen nur eine Oberfläche des Sinnlichen,

Hinsicht über die Empirie, denn "[w]eit entfernt [...] bloßer Schein zu sein, ist den Erscheinungen der Kunst der gewöhnlichen Wirklichkeit gegenüber die höhere Realität und das wahrhaftigere Dasein zuzuschreiben".²² Dies ist die Basis, auf der das 'Als-ob' der Kunst im allgemeinen und näherhin der Bühnenkunst eine, von Hegel in vielen Momenten herausgearbeitete ontologische Begründung findet, die sich dann u.a. in der Deduktion des *Scheines* wiederfindet: der Schein ist eben nicht "das Nichtseinsollende", im Gegenteil: "der *Schein* selbst ist dem *Wesen* wesentlich" (Ä I 21).

In der durch systemimmanente Abgrenzung gewonnenen und somit negativen Bestimmung der Kunst wurde mir sodann ein insbesondere für die nähere Bestimmung der Theaterkunst entscheidender Aspekt deutlich: Es kommt dem Handlungsbegriff eine grundlegende Funktion zu. Sie kommt ihm zu, insofern Hegel die Art und Weise, in welcher der menschliche Geist in seinem Streben nach Freiheit sich selbst *bewegt* und die Formen endlicher Erkenntnis *überwindend* sich selbst *bestimmt*, als *Handlung* definiert²³, ja mehr noch als *wesentliche Handlung*: "Der Geist *handelt wesentlich*, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich."²⁴ Zeigte sich also in dieser Optik der Handlungsbegriff als der Kunst wesentlich, mußte er sich auch positiv in der immanenten

nur Schemen darzubieten wisse." (Ä I 61).

²² Denn, "gerade diese ganze Sphäre der empirischen inneren und äußeren Welt ist nicht die Welt wahrhafter Wirklichkeit, sondern vielmehr in strengerem Sinne als die Kunst ein bloßer Schein und eine härtere Täuschung zu nennen. Erst jenseits der Unmittelbarkeit des Empfindens und der äußerlichen Gegenstände ist die echte Wirklichkeit zu finden. Denn wahrhaft wirklich ist nur das Anundfürsichseiende, das Substantielle der Natur und des Geistes, das sich zwar Gegenwart und Dasein gibt, aber in diesem Dasein das Anundfürsichseiende bleibt und so erst wahrhaft wirklich ist." (Ä I 22, vgl. auch u.a. ebd. 164).

²³ Vgl. *Enz.* § 235/WL II 547/*Phänomenologie* 578f. Für einen detaillierten, hier zu weit führenden Aufweis der Handlungsstruktur, wie Hegel sie in der WL durch das Handeln der praktischen Idee als Aufhebung des Theoretischen und des Praktischen in die absolute Idee entwickelt, sowie der diesbezüglichen Entsprechung zwischen der logischen und den realsystematischen Sphären, sei auf die Arbeit von Peres verwiesen (CONSTANZE PERES, *Die Struktur der Kunst in Hegels Ästhetik*, Bonn 1983, insb. 32-37).

²⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* Bd. I, *Die Vernunft der Geschichte*, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig ³1930, 44; Herv. E. K.

Strukturierung des Kunstbegriffs aufweisen lassen,²⁵ ein Aufweis, den ich bei Peres in ihrer ausführlichen Untersuchung zur Struktur der Kunst in Hegels Ästhetik fand.²⁶

Die strukturelle Bestimmung der Kunst durch den Begriff der Handlung ließ sich im Verlauf des Hegelschen Umkreisens der Kunstphänomene in allen grundlegenden und besonderen Bestimmungen der Kunst, der einzelnen Kunstformen und der einzelnen Künste nachverfolgen und erlaubte mir, - insbesondere durch den Einbezug des "allgemeinen Weltzustandes" und der "konkreten Situation" als notwendige Möglichkeiten und Voraussetzungen der übergreifenden ästhetischen Handlung sowie durch den Einbezug des Künstlers als konkretes Subjekt dieser Handlung -, im Gegensatz zu Adornos Ästhetik, die Erfassung so vieler Aspekte der dramatischen Literatur als Momente des Gestaltungsprozesses, von den Absichten eines Autors bis hin zu den konkreten materialen wie geistigen Gesellschaftsbedingungen, in die sich die Stücke einschreiben. Damit konnte wichtigen Bestandteilen konkreter Theaterarbeit entsprochen werden, wie z.B. der ständigen Überprüfung der Bühnenarbeit durch Rückfragen an die Absichten des Autors.

Als wohl wichtigster Aspekt der mit Hegels Bestimmungen in das Blickfeld gelangenden Momente kann hierbei gelten, daß mir durch sie die Kunst, und näherhin die Bühnenkunst, als

²⁵ Der von Hegel selbst nicht benutzte Begriff der *Struktur* wird hier in Anlehnung an Peres und Puntel im Sinne der 'Bestimmtheit der Bewegung des Begriffs' verwendet, also analog zu Hegels Charakterisierung der "Methode" in der WL: "Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des *Begriffs* selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber *erstlich* nunmehr mit der *Bedeutung*, daß der *Begriff alles* und seine Bewegung die *allgemeine absolute Tätigkeit*, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist." (WL II 551). Puntel folgert: "Es kann auch gesagt werden, daß die Methode die Struktur-in-Bewegung oder die Bewegung-der-Struktur und daß die Struktur die Bestimmtheit oder Konkretheit der Bewegung bzw. Methode ist." (L. B. PUNTEL, *Darstellung, Methode, Struktur*, Bonn 1973, 229).

²⁶ Eine Untersuchung, in der sie von eben dieser Grundlage ausgeht: "Wenn ›Handlung‹ die kunstspezifische Erkenntnistätigkeit des Geistes bezeichnet, und Kunst überhaupt *als Bewußtseinsweise* oder bestimmter Modus des Wissens-von-sich ihre Geltung im System Hegels beansprucht, dann muß der ästhetischen oder künstlerischen Handlung in der Ästhetik eine grundlegende Bedeutung zukommen." (C. PERES, *Die Struktur ...*, 55).

lebendiger Prozeß begreifbar wurde. Im Vollzug des Handlungsprozesses legt Hegel einer jeden Konkretionsstufe den Maßstab der Lebendigkeit zugrunde,²⁷ und diese Lebendigkeit, die als Lebendigkeit sowohl des Erkenntnissubjektes als auch des Erkenntnisobjektes und der Totalität des Prozesses eine Lebendigkeit als Voraussetzung jeglicher Erfahrung ist, führt ihn zu der Verortung der "Dramatischen Poesie" als "die höchste Stufe der Poesie und der Kunst überhaupt", ist doch die "Handlung selbst endlich in der Totalität der inneren und äußeren Wirklichkeit [...] einer schlechthin entgegengesetzten Auffassung fähig" (Ä III 474). Es verwirklicht sich in einem dramatischen Werk der reflexive Handlungsprozeß des Kunstgeistes als konkrete Handlung in der Darstellung einer solchen, und zwar als allgemeinen Zustand und konkrete Situation *voraussetzende*, konfliktreiche Interaktion zwischen einzelnen Individuen.²⁸ Damit führt diese Lebendigkeit in das

²⁷ Sei es das "nur als einzelnes Lebendiges" existierende Leben (Ä I 191), der Weltzustand der Heroenzeit, in welcher die Kunst in unmittelbarer Einheit "mit der Partikularität und deren Lebendigkeit" ist (Ä I 243), die Lebendigkeit der konfliktvollen Situation (Ä I 268), seien es v. a. die ewigen Mächte als "Götter der lebendigen Wirklichkeit" (Ä III 480), "die ideale Subjektivität als lebendiges Subjekt (Ä I 235), der lebende Mensch als der "volle Mittelpunkt des Ideals" (Ä I 318) und das Ideal "als lebendige Individualität" (Ä I 207), Maßstab der Kunst ist die *Lebendigkeit* eines jeden ihrer *Handlungsmomente*.

²⁸ Stellen wir diese Betrachtung in den Kontext einiger umgreifender Bestimmungen - erstens der Struktur der Kunst als einer Handlungsstruktur; zweitens dieser Handlungsstruktur als einer reflexiven des sich auf seine Tätigkeit zurückbeugenden Geistes, die erst dann ihre Vollendung findet, wenn er auf sich als in seiner Erkenntnissuche *Handelnden* reflektiert und sich als solchen anzuschauen vermag; drittens der Struktur eines jeden "Begriffs" als sich erst in der Vermittlung des Allgemeinen und Besonderen in der Einzelheit verwirklichender und viertens der auf diese Bestimmungen gründenden Klassifizierung der einzelnen Künste nach der in ihrem Inhalt-Form-Verhältnis erfaßten, inneren und äußeren Entfaltung des Ideals, d.h. als Konkretionsstufen der Erkenntnistätigkeit des Geistes - so wird deutlich, warum Hegel dramatische Poesie strukturell folgerichtig als "höchste Kunst" verortet, gelangt der Geist doch erst in ihr der Form wie dem Inhalte nach zur Darstellung seiner als Handelnder: "Dies ist das Kunstwerk, in dem das Schöne, in seiner höchsten Entwicklung, Vollkommenheit, in vollständiger Bewegung erscheint. Andere Kunstwerke sind abstrakter, z.B. das Bild der Skulptur, bei dem, wenn es eine Handlung darstellt, die großen geistigen Mächte nicht zum Vorschein kommen. Auch die Malerei stellt Handlungen vor, aber nur in einem Moment, nicht die Explikation der Tat in ihrer ganzen Folge; das Geistige aber ist

Zentrum des Theatergeschehens als "lebendige Wirklichkeit" des Ideals, d.h. als "lebendige Wirklichkeit von Situationen, Zuständen, Charakteren und Handlungen" (Ä III 499)²⁹, eine Wirklichkeit, in welcher in Hegels Betrachtungen der Autor ebensowenig fehlt wie sein Werk, der Theaterkünstler sowenig wie seine Arbeit oder deren Rezeption durch das Publikum.

Hegels umfangreiche und umfassende Bestimmung der Kunst, aus welcher seine Bestimmung der Theaterkunst als systemimmanente Konsequenz hervorgeht,³⁰ zeigt sich mir noch heute, nach vielen weiterführenden Lektüren, als das einzige philosophisch-systematische Fundament, auf dem die Theaterkunst eine notwendige Begründung findet und auf dem sie, aus einem theoretischen, ihrer historischen Wirklichkeit niemals entsprochen habenden Zwitterdasein befreit, nicht mehr als bloßes Anhängsel anderer Kunstformen gerechtfertigt werden muß;³¹ auf dem selbst jenes Moment der Theaterrealität, welches die Kunst des Schauspielers ausmacht, eine ästhetische *Begründung* erfährt, "als Moment der Kunst selber" bestimmt ist

wesentlich tätig und handelnd." (*Vorlesungen über die Ästhetik*, 1. Halbbd., hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1931, 285).

²⁹ Vgl. hierzu auch u.a.: "Diese Vermittlung des Epischen durch die Innerlichkeit des Subjekts als gegenwärtig Handelnden erlaubt es dem Drama nun aber nicht, die äußere Seite des Lokals, der Umgebung sowie des Tuns und Geschehens in epischer Weise zu beschreiben, und fordert deshalb, damit das ganze Kunstwerk zu wahrhafter Lebendigkeit komme, die vollständige szenische Aufführung desselben." (Ä III 474). Am Maßstab der Lebendigkeit müssen sich nicht zuletzt alle Künste messen lassen: "In der Skulptur und Malerei haben wir das Kunstwerk als das objektiv für sich dastehende *Resultat* künstlerischer Tätigkeit vor uns, nicht aber diese Tätigkeit selbst als wirkliche lebende Produktion. Zur Gegenwärtigkeit des musikalischen Kunstwerks hingegen gehört, wie wir sahen, der ausübende Künstler als handelnd, wie in der dramatischen Poesie der ganze Mensch in voller Lebendigkeit darstellend auftritt und sich selbst zum beseelten Kunstwerke macht." (Ä III 218).

³⁰ Insofern im Rahmen dieses Beitrags nur beispielhaft einige Aspekte herausgestellt werden können, sei hinsichtlich der grundlegenden Parameter der Hegelschen Kunstphilosophie auf die zahlreichen aufschlußreichen Arbeiten von Gethmann-Siefert und Pöggeler verwiesen.

³¹ Hiermit soll nicht gesagt sein, die Kunst wäre von Hegel als ein ontologischer und verdinglichter Natur- oder Wirklichkeitsbegriff definiert worden, einen solchen Versuch kritisiert Hegel als den eines verdinglichten Bewußtseins, das die Kunst aus einer mimetischen Zweckbeziehung heraus bestimmen will (vgl. z.B. Ä I 82/94).

(Ä III 505). Nicht zuletzt ist es ein Fundament, auf dem das literarische Werk von seiner Konkretion in der Theaterrealität unterschieden werden kann; eine Realität, die kein kontingentes Anhängsel, sondern die für Hegel als "äußere Exekution" dem dramatischen Werk wesentlich ist und zwar unter verschiedenen Rücksichten (Ä III 504ff): Die Totalität der Handlung ist das *Prinzip* der dramatischen Poesie. Nun ist dem Hegelschen Begriff des *Prinzips* die Ausrichtung auf seine *Realisierung* immanent, es geht von einer solchen aus und zielt auf sie hin. Für das Prinzip der Totalität der Handlung bedeutet eine, dem Inhalte wie der Form nach, vollendete Totalität³² die Realisierung der "für das vorstellende Bewußtsein in [...] sprachlicher Äußerung" *beschriebenen* Handlung als einer *ausgeführten* (Ä III 475). Hegel unterscheidet also gezielt "die poetische Seite als solche des dramatischen Werks" von der ihr wesentlichen "äußeren dramatischen Exekution" (Ä III 506); der Dichter *muß*, "um wahrhaft dramatisch zu werden, wesentlich die lebendige Aufführung vor Augen haben" (ebd. 508). Diese Forderung ankernt u.a. und nicht zuletzt in der grundsätzlich der Struktur eines jeden *Begriffs* immanenten Forderung Hegels, daß sich derselbe im Einzelnen *verwirkliche*, d.h. auch der als Totalität der Handlung bestimmte Begriff der dramatischen Poesie verlangt nach seiner Realisierung in der wirklichen Einzelheit konkreter Menschen,³³ "[d]enn nur Individuen [...] können wirklich handeln" (ebd. 359).

Im Allgemeinen wie im Konkreten gelangt Hegel im Verlauf seiner Betrachtungen stets unter mehrfacher Rücksicht weitergehend zu Differenzierungen, welche all jene Unterschiede einbeziehen, vor denen die heutige Kunstbetrachtung zumeist versagt, wie z.B. zwischen einem *Kunststück* und einem *Kunstwerk*. (Ä I 67), zwischen dem Aspekt der Amoralität der Kunst und ihrer ethischen Dimension,³⁴ zwischen ihrer Zweckfreiheit und ihrem oftmaligen Auftragscharakter, u.s.f.,³⁵ Unterschiede, die in der heutigen Zeit wieder in die Diskussion

³² "Das Drama muß, weil es seinem Inhalte wie seiner Form nach sich zur vollendetsten Totalität ausbildet, als die höchste Stufe der Poesie und der Kunst überhaupt angesehen werden." (Ä III 474).

³³ "Diese Objektivität, die aus dem Subjekte herkommt, sowie dies Subjektive, das in seiner Realisation und objektiven Gültigkeit zur Darstellung gelangt, ist der Geist in seiner Totalität und gibt als *Handlung* die Form und den Inhalt der *dramatischen* Poesie ab." (Ä III 324).

³⁴ Vgl. u. a. Ä I 77 ff.

³⁵ Vgl. u. a. Ä I 372/Ä II 235 f./Ä III 269 f.

eingebraucht und aus einem oberflächlichen Verständnis heraus als 'unverständliche' Widersprüche dargestellt werden.³⁶ Nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit eben diesen Dimensionen zeigte sich mir bei näherer Betrachtung, daß Hegels Ästhetik gerade in heutigen Krisensituationen der Kunst eine Fruchtbarkeit besitzt, die in den erst im Aufbruch begriffenen Zeiten Hegels noch gar nicht zur Geltung kam. Es zeigte sich mir erstmalig in der Arbeit an den Theaterstücken Samuel Becketts. Sie waren es auch, die mich an die Grenzen meines handwerklichen Könnens brachten, auf deren Fragen ich in meinen persönlichen Stellungnahmen keine Antwort fand, die letztlich am Anfang der Suche standen, welche mich zu Hegel führten.

In der ersten Konfrontation des Beckettschen Werks mit Hegels Ästhetik allerdings blieb die Verwirrung groß. Wie sollte nach den nahezu unzähligen, in jeder Hinsicht und in jedem Aspekt widersprüchlichen Beckett-Deutungen, nun eine Theorie, die auf Begriffen wie "schöne Kunst", "Poesie", "Ideal", "Heroen", "Kunstwerk" u.v.m. aufbaut, auch nur annähernd die Problematik dieser Stücke erfassen helfen? Doch langsam faßte ich Mut, sah z.B. im Rahmen der positiven Bestimmung des Kunstbegriffs, daß sich Hegels Begriffe des "Schönen" und der "schönen Kunst" in keinem grundsätzlichen Widerspruch zu moderner Kunst befanden, da sie keinesfalls auf eine gefällige Darstellungsart zielen, sondern vielmehr die Übereinstimmung zwischen einer *Idee an sich* und ihrer Verwirklichung im Element des Sinnlichen bezeichnen und selbst in ihrer Forderung nach Harmonie Platz lassen für die heutigen dissonanten Darstellungsweisen. Ich entdeckte aus der in Abgrenzung zu anderen Erkenntnisformen gewonnenen Bestimmung der Kunst als Erkenntnisbehandlung all jene Aspekte, die zunächst und grundlegend erlauben, dem Beckettschen Werk als im Rahmen der fiktiven Bühnenrealität lebendig werdendes *Kunstwerk* zu begegnen.

Hegels Zuordnung der Kunst zu dem Bereich der absoluten Erkenntnis als Fähigkeit eines umgreifenden Erfassens von Gegensätzen in Abgrenzung gegenüber der *verstandesmäßigen*

³⁶ Dies nicht zuletzt auch im Rahmen der Hegel-Interpretationen: So wird z.B. die systemimmanent begründete Notwendigkeit der "äußeren Exekution" von Schlunck gar nicht erst erwähnt (Wolfgang Schlunck, *Hegels Theorie des Dramas*, Heidelberg 1936), von Seidl mit wenigen Worten als zu vernachlässigende Größe abgetan (F.J. SEIDL, *Hegels Dramentheorie*, Wien 1953, 25 ff).

Erkenntnis machte nachvollziehbar, warum die Beckett-Interpretationen, in unserer von verstandesmäßig dissoziierender Analyse geprägten Zeit, zumeist einseitigen Sezierungsversuchen verfallen und dabei Becketts Theaterwerk nicht als solches zu erfassen vermögen: die Kunst verweigert sich dem bloß verstandesmäßigen Verstehenwollen.³⁷

Hegels Ästhetik gab mir die Mittel, mit denen ich nicht nur den Kunstwerk-Charakter,³⁸ sondern auch die Widersprüchlichkeit des Beckettschen Werkes in all seinen religiösen, ethischen *und* künstlerischen Momenten zu betrachten vermochte, seine erbärmlichen 'Helden' in ihrer Tragikomik, den Handlungs-reichtum hinter der scheinbaren Handlungsarmut begreifen konnte.

Und ich begriff erst in der Konfrontation mit dem Beckettschen Werk das Revolutionäre an einer Kunstfassung, welche die Kunst in den Bereich des Religiösen einbettet; revolutionär auch in dem Sinn, daß bis heute Künstler verschämt versuchen, dieser Dimension ihres Schaffens Ausdruck zu verleihen.³⁹ Einen ersten Zugang bot in dieser gesamten Konfrontation die Auseinandersetzung mit dem für Becketts Werk so wesentlichen Begriff der *Tragikomödie*.

³⁷ "Jeder möchte die Kunst verstehen, [...] wenn es um ein Bild geht, denken die Leute, sie müssen es *verstehen*." (PABLO PICASSO, *Über Kunst*, Zürich 1982, 72, Herv. im Original).

³⁸ Besitzt die Bezeichnung "Kunstwerk" auch heute noch die Konnotation einer 'höheren', 'besseren', über das Mittelmaß einer Darstellung hinausgehenden Arbeit, so wagt doch kaum jemand eine positive Bestimmung dieser Dimension, bzw. wenn, dann so vage, wie Adorno mit seiner Forderung nach dem "Gelingen" eines Werkes: "Der Begriff des Kunstwerks impliziert den des Gelingens. [...] Fürs Gelingen ist Stimmigkeit ein wesentliches Moment", desweiteren dann "Objektivität" und das "Neue" (vgl. ÄT 64/280). Daß gerade bzgl. des Gelingens aber Künstler wie Rezipienten Orientierungshilfen suchen, davon zeugt das wuchernde Geschäft des 'Bildungskultur-Marktes' mit seiner Unzahl an Schulungen und Kursen.

³⁹ Wie u.v.a. Beispielen Picasso, wenn er sagt: "Etwas Geheiligt, darum geht's. Man müßte ein Wort dieser Art gebrauchen können, aber es würde schief aufgefaßt, in einem Sinn, den es nicht hat. Man müßte sagen können, daß ein bestimmtes Bild so ist, wie es ist, mit seinem Gehalt an Kraft, weil es >von Gott berührt< ist. Aber die Leute nähmen es krumm. Und doch kommt es der Wahrheit am nächsten." (P. PICASSO, *Über Kunst*, 20 f.)

• **Warten auf Godot - eine "Tragikomödie" mit unzähligen Fragen und keinen Antworten**

"Heißt er Godot?"

Zum Arbeitsweg des Theaterkünstlers gehört es, die Welt eines Werkes lebendig werden zu lassen, diese Welt *anschaulich* zu formen. In diesem Formungsprozeß verfügt er zunächst über einen kleineren 'Spielraum' als der Dichter, *schreibt* ihm dieser doch bereits vor, *wie* die Welt des Werks zu betrachten sei. M.a.W. die allgemeine Weltanschauungsform des Dichters bestimmt die konkrete Betrachtungsweise des Bühnenkünstlers; sie bestimmt die konkrete Weise, in der die hinter der Dialogform oftmals verborgenen Inhalte des Werks für ihn zur *Erscheinung* gelangen. Wie aber erkennt der Bühnenkünstler die Weltanschauungsform des Dichters und wie gelingt es ihm, sich dieselbe *zu eigen* zu machen?

• **Künstlerische Dimensionen**

Keine große Hilfe bieten ihm die literarischen Formkategorien: daß *Godot* als Parabel, Allegorie oder näher als Fabel, daß viele Passagen des Werks als symbolisch gelten, könnte allenfalls auf die Gestaltung des Raumes oder der Kostüme einen Einfluß nehmen, hätte nicht Beckett auch diesbezüglich alles genauestens festgelegt. Ebenso betrifft die Symbolik gewisser Handlungen den Schauspieler nur dann, wenn sie auf der eigentlichen Handlungsebene den Figuren selbst bewußt wird, wie z.B. wenn ihr Spiel in eine Kreuzessymbolik mündet, auf die sie reagieren oder wenn Estragon sich nach seiner Rückkehr von der "pente" als verflucht bezeichnet.⁴⁰ Das Wissen um eine derartige Symbolik muß sich der Schauspieler in seiner Vorarbeit aneignen, es trägt dazu bei, daß er sich die Handlung

⁴⁰ S. BECKETT, *En attendant Godot*, Paris 1952 (Abk.: *Godot* bzw. EaG), 107, 103. "La pente", in der deutschen Ausgabe als "Rand des Abhangs" (WaG 183) übersetzt, ist ein Schlüsselwort der *Göttlichen Komödie* DANTES, die Becketts Gesamtwerk nachweislich beeinflusst hat. Ein Verständnis für Estragons Entsetzen, ebenso wie für "les voix mortes" und "le charnier" (EaG 87/90), bietet folgende Schilderung Dantes: "Vero è che in su **la proda** mi trovai / della valle d'abisso dolorosa, / che tuono accoglie d'infiniti guai. / Oscura, profonda era e nebulosa" (*La divina comedia*. Inferno. Canto IV).

im Sinne des Dichters zu eigen machen kann. Darüber hinausgehend mögen Kategorien wie die der Allegorie oder Parabel als Aspekte der Weltanschauung des Dichters für die literarische Betrachtung eines Werks von Bedeutung sein, der Bühnenkünstler aber findet seinen Zugang zu dieser Weltanschauung nur darin, wie der Dichter dieselbe in seiner Darstellungsart der Handlung äußert: im Falle *Godot* spezifiziert Beckett diese Darstellungsart explizit im Untertitel der englischen Fassung als "*tragicomedy*"⁴¹. Hierbei handelt es sich allerdings um eine Spezifizierung, die v.a. in diesem konkreten Fall nicht nur auf der literarischen, sondern auch auf der Realisationsebene heftigste Diskussionen hervorgerufen hat, die also statt zu klären, die Konfusion eher noch verstärkte.

In den diesbezüglichen Diskussionen lassen sich vier Gruppen unterscheiden: Die erste hat sich entschlossen, die genannte Werkbestimmung zu ignorieren, und optiert für ein "weder (Tragödie) - noch (Komödie)",⁴² die zweite sieht eine Verbindung von Komödie und Tragödie als Vorherrschaft der je einen oder anderen species, wie z.B. Robinson, der *Godot* in Analogie zu Shakespeares *König Lear* setzt und als "grausame Komödie" definiert,⁴³ oder Janvier, der es als "optimistische Tragödie" bezeichnet⁴⁴. Eine dritte Gruppe tendiert dazu, den Inhalt als tragisch und die Formgebung als komisch zu bestimmen, v.a. im Sinne einer oberflächlichen Komik komischer Effekte, hinter der eine "potentielle Tragik" verborgen liegt.⁴⁵ Und eine vierte sieht, mit unterschiedlichen Rückschlüssen auf die Formgebung, die Verbindung von Komödie und Tragödie auf der Inhaltsebene selbst angesiedelt, z.B. in dem Sinne: "Das Tragische an diesem Dasein besteht darin, daß ihm noch nicht einmal mehr Tragik vergönnt wird, daß es immer zugleich als

⁴¹ SAMUEL BECKETT, *Waiting for Godot*, London 1955.

⁴² Wie z.B. ADORNO (*Ästhetische Theorie*, 505), SCHOELL (in: Materialien zu Warten auf Godot Bd. 1, hrsg. von Ursula Dreyse, Frankfurt/M. 1973; Abk.: MzWaG, Bd. 1, 28 f), Maierhöfer (FRÄNZI MAIERHÖFER, *Samuel Beckett. Warten auf Godot*, München 1973, 21) oder Esslin (MARTIN ESSLIN, *Das Theater des Absurden*, Hamburg 1965, insb. 45).

⁴³ M. ROBINSON, *Das Theater*, in: Materialien zu Warten auf Godot Bd. 2, hrsg. von Hartmut Engelhardt u. Dieter Mettler, Frankfurt/M. 1979; Abk.: MzWaG, Bd. 2, 298.

⁴⁴ L. JANVIER, *Warten auf Godot*, in: MzWaG Bd. 2, 177.

⁴⁵ Vgl. CORMIER/PALLISTER, *En attendant Godot - Tragödie oder Komödie*, in: MzWaG Bd. 2, 231-242. Vgl. z.B. auch Grossvogel: "Seine Kargheit legt die Tragödie fest [...], sein Aufbau ermöglicht die Komödie" (D. GROSSVOGEL, zit. nach FRIEDMANN, in: MzWaG Bd. 2, 366).

Ganzes Farce ist [...]: also daß man es nur als Farce darstellen kann: als *ontologische Farce*; nicht als Komödie.⁴⁶ Die meisten dieser in die Diskussion eingebrachten Beiträge setzen explizit oder implizit die von ihnen als tragisch bestimmten Dimensionen des Werks mit dem Ausdruck einer pessimistischen, die komischen mit dem einer optimistischen Weltanschauung gleich, und kommen letztlich darin überein, der 'tragisch-pessimistischen' Dimension die größere und göltigere Bedeutung zuzusprechen. Dagegen nun aber protestieren große Regisseure wie Peter Brook ihrerseits vehement: "Quand on monte une pièce de Beckett, tout de suite on pousse de hauts cris: ses pièces sont tellement négatives! C'est ce mot qui revient le plus souvent. [...] à mon avis, nous n'avons rien de plus positif que les œuvres de Beckett."⁴⁷

Was bedeutet nun diese Diskussion für den Schauspieler? In der Bühnenhandlung muß er als Figur seine Handlung ernst nehmen, seien deren Kontexte und Effekte komisch oder tragisch. Und doch bewegt er sich in Komödie und Tragödie als je gänzlich anderen Welten. Er muß seine Handlungsgestaltung diesen Welten anpassen; er weiß, daß er völlig unterschiedliche Effekte erzielen und hierzu unterschiedliche Mittel, z.B. in der rhythmischen Gestaltung, anwenden muß. Er muß also wissen, auf welchem Boden er sich in *Godot* befindet. Hilft ihm hierbei das Verständnis des Tragischen als pessimistischer und des Komischen als optimistischer Weltanschauung? Nein, denn er kann seine Figur als pessimistische gestalten und damit doch äußerst komische Effekte erzielen, wie viele der Charaktere

⁴⁶ G. ANDERS, *Sein ohne Zeit*, in: MzWaG Bd. 1, 34. Vgl. auch Ashmore: "Der Mensch ist eine komische Figur, die auch tragisch ist, wobei seine tragische Seite darin besteht, daß er sich nicht davor schützen kann, komisch zu sein" (J. ASHMORE, *Philosophische Aspekte in Godot*, in: MzWaG Bd. 2, 17).

⁴⁷ PETER BROOK, *Dire oui à la boue*, in: *Cahier de l'Herne*, hrsg. von Tom Bishop u. Raymond Federman, Paris 1976, 233. In diesem Streit berufen sich die Vertreter der 'tragischen These' gerne auf Becketts Aussage: "L'optimisme n'est pas de mon fort. Je serai toujours dépressif, mais ce qui me réconforte, c'est de pouvoir aujourd'hui admettre ce côté sombre comme l'aspect dominant de mon caractère. En l'admettant, je m'en servirai." (SAMUEL BECKETT, in: DEIRDRE BAIR, *Samuel Beckett*, Paris 1990, 321); die Verfechter des Komödiencharakters stützen sich dagegen auf die folgende: "Je me suis mis à écrire des pièces pour me sortir de la dépression noire où me plongeait le roman. Ma vie à cette époque était trop épouvante, trop affreuse; je pensais que le théâtre ferait diversion." (ders., ebd., 328).

Molières belegen und wie z.B. Estragons mürrisch-pessimistischer Umgang mit den Schuhen zeigt. Ebensovienig wie die literarischen Formkategorien helfen ihm also optimistische oder pessimistische Stimmungskategorien, die für ihn doch maßgebliche Form der Beckettischen Weltanschauung zu erfassen.

Hilfe findet sich bei Hegel; wider Erwarten, wenn man dessen, wie er selbst sagt, "strengen Begriff der Tragödie" oder der Komödie vor Augen hat (Ä III 501), denn z.B. tragische Helden nach griechischem Vorbild wird man in *Godot* vergeblich suchen. Komödie und Tragödie als solche sind aber für Hegel weder Ausgangspunkt seiner Betrachtung noch entwickelt er die Begriffe des Tragischen und des Komischen reduktiv aus ihnen heraus. Im Gegenteil, für ihn sind das "Tragische" und das "Komische" zunächst die *grundlegenden "Auffassungsweisen", Formen der Weltanschauung* (ebd. 519), d.h. näherhin "entgegengesetzte Anschauungsarten des menschlichen Handelns" (ebd. 538). Als solche sind sie in allen Künsten wirksam, erlangen aber erst in der dramatischen Poesie eine *prinzipielle* Bedeutung, indem sie erst in ihr "zum Prinzip des Kunstwerks" werden.⁴⁸ Als Prinzipien konstituieren sie die drei "Arten" der dramatischen Poesie: in ihrer Gegensätzlichkeit die "Tragödie" und die "Komödie", in ihrer Vermittlung das "Drama" im engeren Sinn (vgl. ebd. 519). Als artbestimmend begründen sie jene dem poetischen Werk je unabdingliche Dimension, die ermöglicht, daß "die Handlung [...] in die [...] äußere Realität [der theatralischen Exekution] eingehen könne" (ebd.). Der Unterschied zwischen beiden Anschauungsweisen bestimmt - auf der poetischen Ebene wie auf jener der theatralischen Realisierung - den Unterschied, "in welchem sowohl der Zweck als die Charaktere sowie der Kampf und das Resultat der ganzen Handlung zur Erscheinung gelangen" (ebd. 519). Beide Anschauungsweisen bestimmen demnach als je unterschiedliche Modi die Totalität der Handlung als Handlung, insofern "[d]ie Handlung selbst endlich in der Totalität ihrer inneren und äußeren Wirklichkeit [...] einer schlechthin entgegengesetzten Auffassung fähig" ist (ebd. 474f); sie konkretisieren sich u.a. in der Formgestaltung des Dialogs als Handlung, in dem als solcher der Ausdruck eines je subjektiven oder objektiven Pathos möglich ist (vgl. ebd. 493).

⁴⁸ Ä III 526: "Aus diesem Grunde habe ich auch jetzt erst von der tragischen Anschauungsweise zu sprechen Gelegenheit genommen, obschon sie, wenn zwar in geringerem Grade, ihre Wirksamkeit auch über die anderen Künste vielfach ausdehnt."

Nun könnte man versucht sein, diese Anschauungsweisen auch bei Hegel im stimmungs- bzw. gefühlsmäßigen Sinn zu deuten, sieht er doch im Rahmen dieser Artbestimmung die *differentia specifica* in dem jeweiligen Verhältnis, "in welchem die Individuen zu ihrem Zwecke und dessen Inhalt stehen" (ebd. 520). Dieses Verhältnis aber bestimmt Hegel eben nicht als ein emotionales, sondern als ein existentielles Verhältnis, d.i. der Gegensatz zwischen den Individuen als das Besondere, Subjektive, Endliche und dem Substantiellen als das Allgemeine, Objektive, unendlich Göttliche. Im Rahmen dieses Verhältnisses bringt das menschliche Handeln die Veräußerung des Substantiellen in den allgemeinen Mächten des menschlichen Wollens sowie seine Besonderung zum Pathos zum Ausdruck; als Pathos bildet es den "Zweck" des Individuums, bzw. den Inhalt dieses Zwecks. In dieser Bestimmung bilden das Individuum als das Subjektive und das Substantielle als das Objektive die beiden "Grundmomente" des menschlichen Handelns,⁴⁹ das Verhältnis zwischen ihnen ist ihrem jeweiligen Wesen gemäß ein widersprüchliches und somit konfliktreiches (vgl. ebd. 520 f).

Die Gestaltung und Darstellung dieses Verhältnisses nun bestimmt sich insofern durch die Anschauungsweise, als je eines der beiden Grundmomente als das herrschende betrachtet werden kann, m.a.W. das Verhältnis läßt sich von je einem der Momente her aufbauen. Für den Schauspieler bedeutet dies, daß er zwar in beiden Fällen wahrhaftig handeln muß, d.h. "[d]as an und für sich Wahrhafte erweist sich zwar in der dramatischen Poesie, in welcher Form sie auch immer das Handeln zur Erscheinung herausführen mag, als das eigentlich Durchgreifende; die bestimmte Art aber, in welcher diese Wirksamkeit zur Anschauung kommt, erhält eine unterschiedene, ja entgegengesetzte Gestalt, je nachdem in den Individuen, Handlungen und Konflikten die Seite des Substantiellen oder umgekehrt die Seite subjektiver Willkür, Torheit und Verkehrtheit als die bestimmende Form festgehalten ist." (ebd. 520 f).

In der tragischen Anschauungsweise sehen wir den Konflikt von Seiten des Substantiellen, zu dem das Individuum in Widerspruch gerät, und ob der Einseitigkeit seines individuellen Zweckes untergeht. Die komische Anschauungsweise aber stellt sich auf die Seite des Individuums, es wird in seiner Besonderheit als frei betrachtet, und die Anschauung läßt es, die

⁴⁹ Vgl. Ä III 527 sowie ebd. 482.

Substantialität der Zwecke abwertend, siegreich aus dem Konflikt hervorgehen. Beide Anschauungsweisen wirken als je maßgebliche *Prinzipien* der dramatischen Arten und erst infolge dieser Prinzipien ergeben sich die je spezifischen Forderungen an die Tragödie und Komödie als solche, so z.B., daß der Held der Tragödie sich der substantiellen Größe des Zwecks würdig erweise und mit seiner ganzen Individualität für das Ganze seiner Tat einzustehen vermöge;⁵⁰ der Held der Komödie dagegen dadurch in Widerspruch zu seinem Zweck gerät, daß er entweder solche Zwecke ernst nimmt, die sich "durch ihre eigene Wesenlosigkeit zerstören" (ebd. 527) oder solche wählt, die sich, da ihm nicht angemessen, als bloße Einbildung entpuppen (vgl. ebd. 529). Geht also in der tragischen Anschauung der Welt das Substantielle als Sieger aus dem Konflikt hervor, so ist in der komischen Anschauung "[d]ie komische Subjektivität [...] zum Herrscher über das geworden, was in der Wirklichkeit erscheint" (ebd. 531).

Die *Tragikomödie*, die sich dem "Drama" im engeren Sinn zuordnen läßt, und damit der dritten *species* der dramatischen Poesie zugehörig, ist nun *keine Mischform aus Tragödie und Komödie*, also keine Mischform auf Ebene des Resultats, wie jene Untersuchungen annehmen, die verwirrt meinen, *Godot* wäre keine Tragikomödie, da es ja ebensowenig "wirkliche Tragödie" wie "wirkliche Komödie" sein könne⁵¹. In der Tragikomödie suchen sich vielmehr die *tragische* und die *komische Auffassungsweise* in ihren Gegensätzen zu vermitteln oder, "ohne sich als einander schlechthin entgegengesetzte zu isolieren, zusammen[zu]treten" (ebd. 531/519).

Mit dieser Bestimmung ist m.E. der einzig stimmige Zugang zu Becketts Spezifizierung von *Godot* und der damit implizit spezifizierten Form seiner Weltanschauung gefunden. Die tragische Anschauung sieht die Charaktere, v.a. die der Hauptfiguren Vladimir und Estragon, als Verlierer gegenüber dem Substantiellen, das tragische Moment liegt hierbei in ihrer Orientierungslosigkeit, ihrem Nicht-Wissen, ihrer Gottlosigkeit, ihrer im endlichen, defekten Körper verfangenen Ohnmacht

⁵⁰ Vgl. Ä III 522/Ä I 246.

⁵¹ Z.B.: "En attendant *Godot* läßt sich nicht auf eine Gattung festlegen. Es kann ebensowenig wirkliche Tragödie sein wie wirkliche Komödie..." (K. SCHOELL, *Beckett*. EaG, in: MzWaG Bd. 1, 28). Im entgegengesetzten Sinn dann Hesla: "Komödie und Tragödie [...] stehen in einer dialektischen Affirmation und Negation" (D. HESLA, *Zeit, Grund und das Ende*, in: MzWaG Bd. 2, 71 f).

gegenüber Zeit und Tod; es liegt überall dort, wo diese Charaktere der Übermacht des Substantiellen erliegen. Komisch betrachtet, bedeutet der Konflikt einen Sieg des Individuums in eben all seiner Beschränktheit: in dieser Dimension finden wir die kleinen Siege Vladimirs und Estragons über Hüte, Schuhe, Gebrechen, über ihre eigene Kleinlichkeit, ihre Gemeinheiten und über all die Momente der 'Lange-Weile', v.a. aber ihre Art mit dem Nichtwissen, mit ihrer Ohnmacht umzugehen, einfach ständig zu vergessen, immer wieder und wieder neu anzusetzen.

Hegel präzisiert die "tiefere Art", in der sich beide Auffassungsweisen vermitteln, als "sich wechselseitig abstumpfende[] Ausgleichung", eine Bestimmung, die, frei von jeder pejorativen Konnotation, m.E. den Kern der tragik-komischen Dimension *Godots* trifft und damit die außerordentlich beeindruckende Art, in der Beckett beide Anschauungsweisen verknüpft: "Die tiefere Vermittlung aber der tragischen und komischen Auffassung zu einem neuen Ganzen besteht *nicht in dem Nebeneinander oder Umschlagen dieser Gegensätze*, sondern in ihrer *sich wechselseitig abstumpfenden Ausgleichung*." (Ä III 532; Herv. E. K.).

Beckett *stumpft* beide Auffassungen aneinander *ab*, indem er die Figuren den Unterschied zwischen eben diesen Auffassungen nicht erkennen, sie ständig durcheinanderwerfen läßt, und auch der qualitative Unterschied der Konflikte, den der Unterschied zwischen beiden Anschauungsweisen impliziert (auf der einen Seite die 'Größe' des Substantiellen, an der das Individuum scheitert, auf der anderen die Zufälligkeit des Individuums, das wesenlose Zwecke meistert), keine unterschiedliche Wertung erfährt.

Das Werk beginnt mit einer ebensolchen Situation: Estragon versucht, sich seiner Schuhe zu entledigen, es gelingt ihm nicht. Erste Replik des Stücks: "Rien à faire." Vladimir nimmt diese Folgerung (bzw. Klage oder Nörgelei) auf, bezieht sie aber seinerseits auf den Kampf mit dem Leben; die Auseinandersetzung mit diesem Kampf wird nun durch ein Begrüßungsritual unterbrochen und erst 13 Repliken weiter, scheinbar zusammenhanglos, erneut aufgenommen und von Estragon sofort wieder mit dem Kampf um seine Schuhe vermischt. Desgleichen wird z.B. die angstvolle Frage einer möglichen Abhängigkeit von Godot einerseits verbunden mit der Erkenntnis, alle Rechte verschleudert zu haben, und der somit erforderlichen Sühne, andererseits mit den Beschäftigungen und Kommentaren zu einer Karotte, über welche die Frage dann vergessen wird (EaG 24 ff). Die Auffassungen und Dimensionen

schlagen nicht um, sie stumpfen aneinander ab. Den Figuren gelingt es auf diese Weise, ihre Ohnmacht gegenüber dem Substantiellen zu vergessen und verdrängen; es gelingt ihnen, sich und ihrem Handeln immer wieder eine Bedeutung zu verleihen. Da, wo ihre Bedeutungslosigkeit zu Tage treten könnte, versuchen sie zu 'tricksen'.⁵² Ebenso wie Bouvard und Pécuchet, Charlot, die Figuren Buster Keatons, die Narren in Shakespeares Tragödien und die Clowns, gelangen die beiden nicht dazu, an ihrem ständigen Versagen zu leiden, sie setzen immer wieder auf's Neue an, schließen Kompromisse und es gelingt ihnen, in ihrem Zustand zu existieren. "Kannst Du von Nichts keinen Gebrauch machen, Gevatter?" wird Lear von seinem Narren gefragt - Vladimir und Estragon beherrschen eben dies. Es herrscht der Schein, daß "sich eine in sich einklangsvolle Wirklichkeit dennoch durch das menschliche Handeln zustande bringe" (Å III 532). Die Figuren behandeln das Tragische ihrer Existenz komisch, indem sie es entweder nicht erkennen oder zu besiegen meinen; sie erscheinen in dieser ihrer Komik tragisch, da sich das Substantielle nicht 'austricksen', nicht besiegen läßt. Indem Beckett sie in ihrer komischen Dimension ausdrücklich in Form der traditionellen Clowns und der Stummfilmhelden gestaltet, widerlegt er jene Interpretationen, die in seiner Weltanschauung einen grotesken, bitteren und zynischen Humor orten wollen,⁵³ haben doch, wie auch Anders in seiner Studie über den clownesken Charakter des Werks bemerkt,⁵⁴ wenige Figuren in unserem Jahrhundert soviel Dankbarkeit erregt wie jene Chaplins und deren 'Brüder'.

Für den Schauspieler bedeutet die Erkenntnis dieser unterschiedlichen Anschauungsweisen, die sich in *Godot* verknüpfen, daß er z.B. Estragons Sieg über seine Schuhe als triumphal und nicht als nebensächlich erkennt, daß er die Vergeßlichkeit der Figuren nicht psychologisierend und Mitleid erregend, sondern

⁵² So antwortet z.B. Vladimir auf die Frage des Boten, ob er Monsieur Albert sei, keck, er sei es (*En attendant Godot*, 68). Nun, Beckett war Pfeifenraucher und "Prinz Albert" der Name einer bekannten englischen Tabakmarke, verkauft in Dosen mit einem Abbild dieses Prinzen, der in England den Prototypus des distinguierten, geschmackvollen Herren verkörperte.

⁵³ Diesen Interpretationen widerspricht nicht zuletzt auch der Beckett am engsten verbundene Regisseur Roger Blin: "[Dans *Godot*] l'humour existe de façon primordiale" (R. BLIN, in: *Cahier de l'Herne*, 113)

⁵⁴ G. ANDERS, *Sein ohne Zeit*, in: MzWaG Bd. 2, 48.

in ihrer Komik gestaltet.⁵⁵ Dank einer solchen Erkenntnis steht er dann auch jenen Handlungen, von denen Beckett eine clowneske oder slapstickartige Ausführung verlangt, wie z.B. der 'Hutnummer' (EaG 101f), nicht hilflos als *sinnlos* eingebauten 'Nummern' gegenüber, sondern kann sich diese als *sinnvollen* Teil seiner Figur zu eigen machen.

Becketts und Hegels ästhetische Auffassungen kommen darin überein, daß das tragische *Pathos* der Antike nicht mehr wahrheitsgetreu ist. Dies hat für beide aber nichts an der tragischen Anschauungsweise geändert, auch wenn die Tragödie nicht mehr das ihr angemessene Ausdrucksfeld sein kann. Das Weltbild hat sich zwar partikularisiert, ist kleiner geworden, nicht aber die tragische Dimension, d.i. die Ohnmacht des Individuums gegenüber dem Substantiellen, der Konflikt zwischen dem Leben und unserer subjektiv individuellen Auffassung vom Leben. Mit der ohnmächtigen Auffassung verbunden bleibt die Furcht: "[w]as nun der Mensch wahrhaft zu fürchten hat, ist nicht die äußere Gewalt und deren Unterdrückung, sondern die sittliche Macht" (Ä III 525). Und so fürchtet auch Estragon nicht jene, die ihn allnächtlich verprügeln, sondern Furcht erweckt die Vision einer 'höheren' Strafe: "Et si on le laissait tomber? - Il nous punirait." (EaG 132). Beckett *veranschaulicht* eben diese Tragik durch die, oftmals ironische Verknüpfung der tragischen und der komischen Anschauungsweise. Somit vermag Hegels Differenzierung des Tragischen und des Komischen als grundlegende ästhetische Weltanschauungsweisen einen ersten entscheidenden Zugang zu einem modernen Werk wie *Godot* zu bieten.⁵⁶

Soweit ein Beispiel zu den künstlerischen Aspekten, doch wie verhält es sich mit all den widersprüchlichen Deutungen des Beckettschen Werks in seinen religiösen Momenten (bzw. kann man diese überhaupt als religiös bezeichnen)?

⁵⁵ Wie dies Beckett ausdrücklich von den Inszenierungen fordert (s. D. BAIR, *Samuel Beckett*, 387).

⁵⁶ Und aus Sicht der Schauspielkunst noch weit mehr. Es finden sich in den Bestimmungen der *Dramatischen Poesie* und den näheren Untersuchungen der dramatischen Prinzipien wesentliche Mittel der Schauspielkunst begründet, mit denen es gelingen kann, ein Werk wie *Godot* zu 'meistern'. Es bedarf zwar eines genaueren Hinsehens, aber im Zuge eines solchen zeigen sich eben diese Mittel verborgen in der Vermittlung des *epischen* und des *lyrischen* Prinzips, finden ihre ästhetische Begründung in der Schwebelage zwischen diesen Prinzipien.

Unter näherhin religionsphilosophischer Rücksicht finden wir das Stück in seiner religiösen Problematik entweder dem auf Kierkegaard basierenden "christlichen Existentialismus" oder aber einem "nihilistischen Existentialismus" nach Sartre zugeordnet. Während Beckett dabei für die Einen "in Godot die ganze klassisch-christliche Tradition verspottet", bietet er für Andere, die auf eine Kreuzessymbolik des Baums und biblische Dimensionen verweisen, eine "religiöse Allegorie" und Parabel, ein "modernes Moralitätendrama über bleibende christliche Themen" oder "das Anti-Mysterienspiel unserer Zeit [...] eines der wenigen experimentellen Dramen, in denen Christus sowohl über Ödipus wie Priapus und Narcissus gesiegt hat".⁵⁷ Unter Rückgriff auf den Titel *En attendant Godot* versuchen sich hierbei viele Beiträge in einer Themenbestimmung; es bieten sich drei Möglichkeiten und alle drei werden verfochten: erstens das Warten, einerseits nihilistisch interpretiert, andererseits als "Geduld, passiver Widerstand", als "die schweigende Rebellion des Geistes" und die "größere Tugend"; zweitens die Tätigkeiten während des Wartens als die eigentlichen Themen und drittens "Godot". Die Auseinandersetzung zwischen den 'Godot-Jägern' reicht von der Gleichung "Godot gleich Gott" über Godot gleich der "Kartesianische Kentaure" zu Godot gleich die Negation von Gott.⁵⁸ Gemeinsam ist letzteren, daß sie Becketts eigene Antwort des "Nichtwissens" tunlichst ignorieren.⁵⁹

Ausgehend von der Themensuche bewegt sich das Spektrum der Botschaftsdeutungen sodann zwischen destruktiver, passiv pessimistischer und optimistischer Aussageabsicht Becketts.⁶⁰ Dazwischen liegt z.B. die Bedeutungssuche mit Heidegger, die u.a. Pozzos Hilferuf und Heideggers "Ruf des Gewissens" in

⁵⁷ Zusammengetragen wurden diese entsprechend obiger Reihenfolge von Ch. McCoy, F. Hoffman, K.M. Wilson, J. Guicharnaud, A. Robbe-Grillet, R.Cohn, G.S. Fraser und H. Politzer vertretenen Positionen von M. J. FRIEDMANN, *Krritik(er)!* [sic!], *MzWaG* Bd. 2, 357-368, zit. 360 ff.

⁵⁸ *MzWaG* Bd. 2: R. LAMONT, *Becketts Metaphysik*, 156; B. DORT, *En attendant Godot*, 243; M. J.FRIEDMAN, *Krritik(er)!*, 363; J. ASHMORE, *Philosophische Aspekte in Godot*, 18; H. KENNER, *Samuel Beckett - eine kritische Studie*, 213; E. KERN, *Drama ohne Handlung*, 80.

⁵⁹ "J'ai demandé à Sam qui ou quoi était Godot, mais - heureusement - pas quelle en était la signification et il m'a répondu, après un moment de réflexion visible [...], que s'il l'avait su, il l'aurait dit dans sa pièce." (A. SCHNEIDER, *Comme il vous plaira*, in: *Cahier de l'Herne*, a.a.O., 75-102, zit. 85).

⁶⁰ *MzWaG* Bd. 2: D. SUVIN, *Becketts Purgatorium*, 134; J. ASHMORE, *Philosophische Aspekte in Godot*, 9; E. KERN, *Drama ohne Handlung*, 81.

Analogie setzt und darauf aufbauend auf eine religiös-ethische Dimension des Werkes verweist, in welcher "das ›Gewicht‹ der Verzweiflung genau aufgewogen [wird] vom ›Gewicht‹ des Optimismus"⁶¹. Inwieweit und unter welcher Rücksicht läßt sich demnach überhaupt von einem 'wahrhaft' religiösen Moment in Becketts Werk und näherhin exemplarisch in *Godot* reden?

• Die religiöse Dimension der Handlung

Eingangs wurde kurz umrissen, daß für Hegel die Kunst insofern eine Erkenntnisform des absoluten Geistes ist, als in ihr "das Absolute zur Anschauung und Empfindung kommt", die "allgemeinen Mächte" zur Darstellung gelangen; und eben dadurch gehört sie dem Bereich des Religiösen im weiteren Sinne an. Beckett als Individualisierung des Kunstgeistes bewegt sich nicht nur abstrakt oder allgemein, sondern ganz konkret auf diesem Boden, insofern er in seiner Gestaltung der Bühnendhandlung die Erlösungsmöglichkeit des menschlichen Individuums 'in den Raum stellt'. Beckett selbst sieht sein Handeln als künstlerisches ausdrücklich als ein religiöses: "Toute poésie, en tant que distincte des divers paradigmes de la prosodie, est prière."⁶² Doch wie konkretisiert sich dieses Handeln, bzw. wird es als konkretes einer religiösen Dimension gerecht?

Wie die Kunst in prosaischen Zeiten, d.h. in Zeiten, in denen jeder Einzelne einer bereits bestehenden und nicht mehr auf die Religion ausgerichteten Gesellschaftsordnung angehört (vgl. Ä I 254), ihrer religiösen Dimension gerecht werden kann, erörtert Hegel näher in drei Zusammenhängen: in seinen Ausführungen zur "ideale[n] Bestimmtheit als solche", zum allgemeinen Weltzustand als Voraussetzung künstlerischen Handelns und zu der romantischen Kunstform als der kunsthistorisch seiner Zeit entsprechenden.

Die Kunst vermag im Ideal als dem sinnlichen Scheinen der Idee, das Göttliche v.a. in "seiner bestimmten Erscheinung und Wirklichkeit" zu erfassen, d.h. so wie es "im Sinn und Gemüt, Wollen und Vollbringen des Menschen gegenwärtig und wirksam ist". M.a.W., das konkrete Leben in der Partikularität

⁶¹ D. H. HESLA, *Zeit, Grund und das Ende: das Drama*, in: MzWaG Bd. 2, 51-72, zit. 71.

⁶² S. BECKETT, *Quiétisme humaniste*, in: Dublin Magazine 1934, zit. nach Bair, 171.

der menschlichen Wirklichkeit wird zum "lebendigen Stoff der Kunst",⁶³ sie kann den wesentlichen Gehalt objektiver Mächte "in partikulärer und subjektiver Weise zu menschlichen Charakteren und Handlungen" verwirklichen (Ä I 292).

Im Rahmen der historischen Betrachtung der romantischen Kunstform und ihrer Besonderheiten beschreibt Hegel die in der Offenbarung Gottes in Christus als einzelner Mensch begründete, fortan gültige, da "aus dem Inhalt selbst entspringende" Notwendigkeit, in die künstlerische Darstellung des Göttlichen auch die Zufälligkeit und Partikularität mit aufzunehmen; ja mehr noch, das Leiden Christi erfordert die Darstellung des Schmerzes und des Unschönen als notwendige Momente der Kunst (vgl. Ä II 150/153). Für die romantische Kunstform als *Weltanschauung* bedeutet die Offenbarung weitergehend, daß Schärfe und Dissonanz des Leidens ein Teil jedes individuellen Bewußtseins geworden sind⁶⁴, denn die christliche Religion hat es dem Menschen ermöglicht, in Bezug auf Gott "an und für sich Selbstzweck" zu sein (ebd. 249)⁶⁵, dies bedeutet aber nicht zuletzt, daß der Geist auf dem Boden der selbständigen Individualität "zunächst nur an sich, der Mög-

⁶³ Ä I 231: "Denn das ganze menschliche Gemüt mit allem, wovon es im Innersten bewegt wird und was eine Macht in ihm ist, jede Empfindung und Leidenschaft, jedes tiefere Interesse der Brust - dies konkrete Leben bildet den lebendigen Stoff der Kunst, und das Ideal ist dessen Darstellung und Ausdruck."

⁶⁴ Vgl. Ä II 152: "Das Endliche und Unendliche ist hier in eins gebunden, und die Versöhnung in ihrer wahrhaften Tiefe, Innigkeit und Kraft der Vermittlung zeigt sich nur durch die Größe und Härte des Gegensatzes, der seine Lösung finden soll. Dadurch gehört auch die ganze Schärfe und Dissonanz des Leidens, der Marter, Qual, in welche solch ein Gegensatz hereinbringt, zur Natur des Geistes selbst, dessen absolute Befriedigung hier den Inhalt ausmacht. Dieser Prozeß des Geistes ist, an und für sich genommen, das Wesen, der Begriff des Geistes überhaupt und enthält deshalb die Bestimmung, für das Bewußtsein die *allgemeine Geschichte* zu sein, welche sich *in jedem individuellen Bewußtsein wiederholen soll.*" (Herv. E. K.).

⁶⁵ Hegel reflektiert in diesem Zusammenhang weder unter religiöser noch unter kunsthistorischer Rücksicht darauf, daß der Mensch in der abendländischen Entwicklung, d.h. in den vom Christentum bestimmten Gesellschaften des Mittelalters, zunächst ausschließlich als Geschöpf Gottes Bedeutung hatte und daß erst der Humanismus der Renaissance, insbesondere in seiner künstlerischen Weltanschauung, die Rolle des Menschen als Menschen, und damit auch die Gleichheit der Menschen untereinander (z.B. durch Nacktdarstellungen), ins allgemeine Bewußtsein brachte.

lichkeit nach, mit Gott versöhnt" ist und die Versöhnung als mittelbare erst als die seine erkennen muß.⁶⁶ Aus struktureller Sicht wendet sich der Erkenntnis suchende individuelle Geist in der romantischen Weltanschauung seinem eigenen zerrissenen Inneren zu, der dieser Anschauung gemäße Ausdruck ist somit der lyrische⁶⁷, und beide, Anschauungs- wie Ausdrucksform, ermöglichen, daß in der künstlerischen Darstellung nur einzelne Momente der Zerrissenheit, ja nur "der abgerissene Schrei der Empfindung", zum Ausdruck gelangen können (Ä III 375, vgl. auch ebd. 420 f). Die *dramatische Poesie*, in welcher der lyrische Ausdruck nur ein Teil des Gesamtausdrucks sein kann, bleibt zwar grundsätzlich nicht bei solchen 'Momentaufnahmen' stehen, doch wenn sie sich im Rahmen einer romantischen Weltanschauung bewegt, gelangt sie ihrerseits über Ausdrucksformen der Zerrissenheit nicht hinaus, denn "in diesen Charakteren unseres Kreises, bei der Zufälligkeit dessen, was sie als ihren Zweck ergreifen, und der Selbstständigkeit ihrer Individualität, ist keine *objektive Versöhnung* möglich." (Ä II 202). Betrachten wir Becketts Handeln unter diesen Rücksichten, auf dem Boden des allgemeinen Weltzustandes einer Nachkriegszeit,⁶⁸ die sich gegen das gerade Vergangene mit allgemeiner Gleichgültigkeit und wirtschaftlichen Aufbauereignissen wappnet, in der konkreten Situation persönlicher Leiden und wachsender Vereinsamung, als das Handeln eines zwischen in Krankheit und Alkoholismus ausgelebter Verzweiflung und hoffnungsvollen Neuanfängen hin- und hergerissenen Charakters, so sehen wir einen Erkenntnis suchenden Geist, der in seiner Weltanschauung die positiven und negativen Mächte hinterfragt, welche die *condition humaine* seiner Zeit beherrschen. Dieses sein

⁶⁶ "Seiner Wahrheit nach ist der Geist zwar in sich mit dem Absoluten vermittelt und versöhnt; insofern wir aber hier auf dem Boden der selbstständigen Individualität stehen, welche von sich, wie sie sich unmittelbar findet, ausgeht und so sich festhält, so trifft dieselbe Entgötterung auch den handelnden Charakter, der deshalb mit seinen selber zufälligen Zwecken in eine zufällige Welt hinaustritt, mit welcher er sich nicht zu einem in sich kongruenten Ganzen in eins setzt." (Ä II 196, vgl. auch ebd. 212).

⁶⁷ "Denn die Gesamtheit der lyrischen Poesie muß die Totalität des inneren Lebens, soweit dasselbe in die Poesie einzugehen vermag, poetisch aussprechen und gehört deshalb allen Bildungsstufen gemeinsam an." (Ä III 435).

⁶⁸ Beckett hatte als Rot-Kreuz-Sanitäter und Mitglied der französischen Resistance am Krieg teilgenommen.

inneres Handeln stellt sich in seinen Gedichten als Gemütsausdruck, in seinen Romanen als Zustandsschilderungen und in *Godot* als wiederum einen ebensolchen Weltzustand und eine ebensolche konkrete Situation voraussetzendes Handeln von Bühnencharakteren dar. In ihnen konkretisiert sich eine positive Macht, z.B. als die Sehnsucht nach göttlicher Gnade und Erlösung im Handeln der Figur Vladimir, eine negative, z.B. als die Grausamkeit des autoritären Sklavenhalters Pozzo. Jede seiner Figuren hat 'viele Götter in der Brust' (vgl. Ä I 307), sie werden z.B. in den Einzelhandlungen Vladimirs als kleine Momente der Bosheit, des Neides, der Kleinlichkeit lebendig.

Die künstlerisch dialektische Infragestellung der Unversöhnlichkeit des in seiner Endlichkeit verfangenen Menschen mit dem Göttlichen konkretisiert sich als Handeln in dem Handeln Vladimirs und Estragons, die ihr Leben als das auf den Tod hin ausgerichtete Elend sich in schlechter Unendlichkeit wiederholender Tage erleben, und die, trotz ihres Unvermögens eine Versöhnung mit dem Göttlichen zu erkennen, in ihrem Handeln und durch dasselbe nicht aufhören, die Möglichkeit der Versöhnung zu erhoffen. Bekräftigt Beckett für die Ebene seines künstlerischen Handelns, daß er keine Antworten gefunden habe, so stellt er dies in der eigentlichen (Bühnen-)Handlung als Fortbestehen der Konflikte dar. Es bleibt offen, ob die Figuren auf den christlichen Gott, auf einen Stellvertreter christlicher Institutionen oder einen Götzen warten; die Aufhebung der Zweifel und somit eine Versöhnung mit dem Absoluten bleibt aus. Doch gerade dieses Ausbleiben auf der eigentlichen Handlungsebene provoziert, indem der *Schein* der Gleichgültigkeit angesichts der Zerrissenheit zerstört wird, in der dialektischen Weiterentwicklung der übergeordneten Handlung, daß der Rezipient die Zerrissenheit als die seine erkennen kann, und somit die Möglichkeit erhält, seine individuelle Ausrichtung auf das Absolute zu bedenken und als versöhnte zu erkennen. Eine Versöhnung vollzieht sich zudem zwischen der künstlerischen und der eigentlichen Handlungsebene als eine Versöhnung des Allgemeinen mit dem Konkreten der Erkenntnissuche.

Beckett und die von ihm dargestellten Charaktere handeln auf dem Hintergrund einer Versöhnung mit dem Absoluten und sind auf eine solche ausgerichtet, insofern kann Becketts künstlerisches Handeln mit Hegel als religiös im weiteren Sinne, als "die *Beschäftigung* mit dem Wahren als dem absoluten Gegenstände des Bewußtseins" (Ä I 139; Herv. E. K.) bestimmt

werden. Ob es religiös im engeren Sinne ist - als eine Bejahung Gottes, als eine Kritik an gewissen Kirchenformen⁶⁹ oder aber an Ersatzgöttern - oder ob die im Stück abwesend bleibende Figur des Godot eine Anklage an den abwesenden Gott oder gar ein atheisches Credo darstellt, diese Antwort bleibt dem Rezipienten überlassen. So erübrigen sich müßige Spekulationen darüber, ob nun der Name Godot eine Verkleinerungsform des englischen Wortes *god* sein mag, um zu Urteilen über einen religiösen, atheistischen oder nihilistischen Charakter des Werks zu gelangen, denn selbst wenn die Figuren auf der eigentlichen Handlungsebene Godot mit dem christlichen Gott identifizieren sollten,⁷⁰ so wird dies weder auf der eigentlichen noch auf der übergeordneten Handlungsebene gewertet. Das Werk macht somit keine Aussagen, sondern hat ausschließlich Fragecharakter, ist Anstoß, nicht Antwort.⁷¹

⁶⁹ Für eine solche Deutung spräche Becketts Kritik an der irischen Kirche und z.B. seine Aussage auf die Frage "Etes-vous parvenu à vous débarrasser de l'influence de la religion?": "Dans mon comportement extérieur, sans doute ... Mais pour le reste ..." Für diese Deutung spricht auch seine Vorliebe für Johannes vom Kreuz, Meister Eckhart, Ruysbroeck: "- Oui ... j'aime... j'aime leur... leur illogisme... leur illogisme brûlant... cette flamme... cette flamme... qui consume cette saloperie de logique." (BECKETT, in: CHARLES JULIET, *Rencontre avec Samuel Beckett*, Montpellier 1986, 50 f).

⁷⁰ Wobei auch für diese Ebene Beckmanns Aussage gültig ist: "Es hieße die Glaubensfragen in der modernen Literatur gründlich verfehlen, wenn man Godot kurzschlüssig gleichsetzen wollte mit Gott." (H. BECKMANN, *Godot oder Hiob. Glaubensfragen in der modernen Literatur*, Hamburg 1965, 11). Gegen eine Identifikation spricht z.B. die Differenzierung in dem Hilferuf Estragons, "Dieu aie pitié de moi!", ein Ruf, der weit existentialistischer verstanden werden kann, als Maierhöfer, wie zumeist vorschnell, deutet, indem er ihn in der Langeweile begründet. (Vgl. F. MAIERHÖFER, *Die beiden ungleichen Godots*, a. a. O. 309). Dagegen spricht v.a. und immer wieder Becketts eigene Stellungnahme: "Vous [Beckett] avez dit que Godot n'est pas Dieu, mais il est, de toute façon, le sauveur d'Estragon et de Vladimir qui sont les représentants de l'humanité. Vous n'auriez pas pensé au Messie, par exemple? Becket a répondu: >Non, quand j'ai écrit En attendant Godot, je n'ai pensé ni au Messie, ni à Dieu, ni à personne.>." (BECKETT, in: AHMAD KAMYABI MASK, *Dernière rencontre avec Samuel Beckett*, Paris 1990, 16 f).

⁷¹ In seiner bekannten und in vieler Hinsicht aufschlußreichen Studie analysiert Anders die religiöse Dimension der eigentlichen Handlung in Analogie zu Werken Rilkes und Kafkas als "Gottesbeweise >ex absentia<": "Er kommt nicht, also ist er". (G. ANDERS, *Sein ohne Zeit*, in: MzWaG Bd.1, 39).

Und eben hierdurch bewegt sich Becketts Handeln in Hegelscher Optik nicht nur grundsätzlich - unter der Rücksicht der dramatischen Poesie als Totalität, sowohl der Künste im Prinzip der Handlung als Handlung als auch der Kunstformen -, sondern auch konkret in religiösen Dimensionen. Hierbei handelt Beckett auf der künstlerischen Ebene *amoralisch*, insofern er die Verhaltensweisen der Figuren innerhalb der eigentlichen Handlung keiner Wertung unterwirft, auch keine Stellung bezieht, ob ihr Handeln als Warten auf Godot oder die Art und Weise ihres Handelns falsch oder richtig sein mag. Gemäß den Ansprüchen moderner (wie klassischer) Kunst stellt er menschliches Verhalten dar, wie es sich äußert. Als ethisch im Hegelschen Sinne ist sein Handeln im Rahmen der religiösen Dimension zu bezeichnen, insofern er auf der Erkenntnisebene die im Menschen widerstreitenden Mächte in eben ihrer Widersprüchlichkeit darstellt, also die Widersprüchlichkeit als solche (an)erkennt. Er stellt sich der Auseinandersetzung mit der Widersprüchlichkeit, hinterfragt sie in allen menschlichen Grunddimensionen.⁷² Er handelt weitergehend auf dem Boden dieser Erkenntnisebene zutiefst ethisch, insofern er nichts darstellt, was nicht *seiner* Wahrheit entspräche, er stellt keine Versöhnung der Widersprüche dar, da er sie in seinem konkreten Lebensvollzug nicht gefunden hat. Er sprengt damit keinesfalls die Hegelschen Horizonte, in denen eine künstlerische Wahrheit immer nur die Wahrheit einer Welt-Anschauung sein kann⁷³.

Warten auf Godot bestätigt letztlich die Stellung, die Hegel der Kunst auf dem Weg des Geistes zuweist; jenes Weges, auf dem die Poesie in ihrem Versuch des "Erringens einer Totalität" ein Grenzgebiet betritt, in welchem sie auf Religion und Philosophie verweist. Denn die existentiellen Fragen, die Beckett in seinem Werk aufwirft, können letztlich nur in diesen Sphären eine Antwort finden.

⁷² Wenn Hegel von der "Verleiblichung" der Philosophie spricht, so kann Godot als exemplarische Verleiblichung philosophischer Anthropologie gelten. Es *handelt* von den Grunddimensionen menschlichen Seins, sei es Sprache, Sozialität, Geschichtlichkeit oder Leiblichkeit, von dem Phänomen des Bewußtseins ebenso wie von der Freiheit des Willens, von Grundspannung im menschlichen Dasein ebenso wie vom Leben aus dieser Grundspannung.

⁷³ Vgl. z.B. Ä II 131: "Die unterschiedenen Momente, welche die Totalität dieser Weltanschauung als Totalität der Wahrheit selber ausmachen [...]."

Mit dieser Konsequenz schließen und öffnen sich die Kreise, innerhalb der Hegelschen Kunstverortung wie der Beckettschen Dramatik und auch im Zuge meiner eigenen Wege und der Suche nach 'Anhalts-Punkten'. Sie schließen sich nahezu deckungsgleich am Kreuzpunkt der Begegnung mit einem Denker, der mir die religiöse Problematik in Becketts Werk überhaupt erst schmerzhaft zu Bewußtsein brachte, der mir den Zugang zu Hegels Denken überhaupt erst öffnete und meine Auseinandersetzung mit diesem Denken dann über Jahre betreute. In der Chronologie meines Lernweges hätte die Gliederung dieses Beitrags auch bei Beckett und den durch sein Werk aufgeworfenen Fragen beginnen können, sich Jörg Splett zuwenden, der mir ermöglichte, Hegel zu verstehen und enden können mit dem, was ich von Hegel bisher verstand. Aber mit der philosophischen Hilfe Jörg Spletts öffneten und schlossen sich nicht nur die ersten Kreise, es öffnen sich stets neue, in neuem Verstehen, in geduldigem Verstandenwerden.

• **Jörg Splett - *Mitdenken über den Menschen und Gott***

So viele Fragen aus der Theaterarbeit brachte ich mit in mein Zweit- und Spätstudium an der Hochschule für Philosophie, hungrig nach all den Antworten, von denen mir bereits während der ersten zwei Semester in den Einführungen zur Metaphysik, zur Ethik, zur Gotteslehre so viele zuteil wurden. Das Erlernen eines strukturierten Denkens, das Lernen, die zutreffenden Fragen zu formulieren, wie neu und erhellend war dies alles, auch wenn es mir schwer fiel, eine Verbindung dieses Denkens zu meiner künstlerischen Arbeit, zu meinem Leben herzustellen. Dann die Vorlesungen und Seminare zu den großen Denkern, mit all den Erkenntnissen, wie jenem des Elenchus, mit allem Nichtverstandenen wie die transzendente Apperzeption. Dann das erste Hegel-Seminar und die noch unsortierte Begeisterung für diesen Denker, der Eindruck hier tatsächlich der Genialität zu begegnen. Ja, und dann die erste Hegel-Vorlesung bei Jörg Splett, im Doppelpack mit einem Seminar zur Philosophie Nietzsches. Wie wohl bei allen ersten Begegnungen, die sich unauslöschlich in die Erinnerung eingegraben haben, die gar dem Lebensweg eine neue Richtung gaben, ist die Versuchung groß, diese ausführlich zu schildern, aber dies hat, weit mehr als nur für seine Person, doch bereits auf so treffende, schöne und

sicher etlichen von uns aus dem Herzen sprechende Weise Jan Schmidt-Garre geleistet.⁷⁴ Deshalb nur zu zwei (Neben-)Sätzen aus dieser Begegnung, die mich über Jahre begleiten sollten:

Der eine, zur Einführung in Nietzsches Kunstphilosophie, der von der Kunst als Welterkenntnis, die zum Surrogat des Religiösen, zum bloßen Heilmittel wird, handelte, der andere, ein Zitat von Max Müller, der da kritisierte, daß Hegels Philosophie "nicht scheitert, wo und wie sie sollte".

Zunächst der Satz zu Nietzsche: Traf nicht eine solche Kunst-auffassung Nietzsches genau die Eigenart des Beckettschen Werks? Ein Heilmittel: sich die Fragen, die Qual 'von der Seele' schreiben? Ein Surrogat: "Heißt er Godot", diese zentrale Frage, die nicht nur ein Stück, sondern in zahllosen Variationen das gesamte Werk Becketts durchzieht; die Frage, welche, ohne Antwort bleibend, die Religion in Frage stellt, scheinbar nach Ersatz verlangt. Doch weder Beckett noch seine Figuren suchen letztlich den Ersatz, sie finden in den Ersatzmöglichkeiten kein Heil. Nietzsches Philosophie *versagt* an dieser Qual der *Erwartung*. Nicht so die Hegelsche, wie sich mir immer deutlicher zeigte. Und bei allem, was sie aufschlüsseln half, begreifbar machte, warum nur sollte sie gerade in ihrem Nicht-*Scheitern* selbst angesichts so *heil-los* verquickter Phänomene des religiösen Verzweifeln in künstlerischen Ausdrucksformen angreifbar sein? Die Kritik ärgerte mich, sie ärgerte mich je mehr ich mich mit Hegel, und stets erneut mit Beckett, beschäftigte - bei Hegel fanden sich doch die Antworten, um die Fragen Becketts zu greifen.

Bei allem Kreisen um die sich an diesem 'Leid' des Verzweifeln am Religiösen in der Kunst festmachenden Fragen und Antworten, zeigte sich dann eben dieses Leid als das zentrale Moment, das Hegel, Beckett und Jörg Splett für mich verband (indem es sie trennte), immer deutlicher den je einen durch die beiden anderen verstehend. Denn ich hatte in Jörg Splett einen Lehrer, der mir nicht nur über Jahre geduldig half, alle Stärken im Hegelschen Denken zu entdecken, sondern der auch mit ebenso großer Geduld seine Anfragen an die für mich so beglückenden Antworten formulierte. Und in diesem Prozeß lernte ich das *Mitdenken*, ich entdeckte, daß ich fast gleich den Beckettschen Figuren nach erlösenden Antworten geheischt hatte, daß ich so dankbar bei Hegel die Kunst als Antwort

⁷⁴ JAN SCHMIDT-GARRE, *Lernziel Menschlichkeit*, in: *Mitdenken über Gott und den Menschen*, hrsg. von Josef Schmidt, Martin Splett, Thomas Splett, Peter-Otto Ullrich, Münster 2001, 243-247.

gefunden hatte. Es war ein langer Lernprozeß, im Zuge dessen ich erst spät verstand, warum Hegels Schwäche das Nicht-Scheitern ist. Es war ein langer Weg, obwohl mir Jörg Spletts grundsätzliche *Bedenken* gegen einige zentrale Denkansätze Hegels seit den ersten Vorlesungen und Seminaren bekannt waren: Die religiösen wie philosophischen Bedenken an der Dreifaltigkeits-Philosophie, am spekulativen Karfreitag und am Opfer, die religiös-ethischen an Hegels Denken der Andersheit.⁷⁵ Aber das waren für mich Bedenken fernab von meinen Interessen im Erforschen der Kunst, bis ich denn verstand, daß Religion und Kunst nicht zu trennen sind, daß es nicht um Religion in der Kunst oder Kunst in der Religion zu tun ist. Und daß eben das tiefe Begreifen der Zusammengehörigkeit beider es ist, was den irischen Dramatiker Beckett, der als seine letzte religiöse Erfahrung im Leben seine erste Kommunion sowie das im Osteraufstand von 1916 brennende Dublin zu nennen vermochte, mit dem kämpferischen protestantischen Philosophen Hegel und dem nicht weniger kämpferischen katholischen Philosophen Jörg Splett verbindet - und trennt.

Drei wortgewaltige, wortgewandte Denker: Zwei, die ihre denkerische Kraft im Ringen um ihre religiösen Überzeugungen einsetzen, ihre Fragen in der Wirklichkeit gelebter Religion finden, ihre Antworten ebenda zu *begründen* vermögen, die, noch vertrauend in die Kraft der Sprache, mit Geist und Witz die Worte beim Wort zu nehmen wissen, die in der Kunst den Widerschein des Göttlichen als Freude, als Fest zu bestimmen vermögen; einer aber, der an der Religion, an Gott, an der Kunst, an den Worten zweifelt und verzweifelt, der seine Kunst mit zunehmendem Alter der Worte beraubt. Was sie verbindet, ist der Dienst an der Wahrheit; was sie trennt, läßt sich in der religiösen wie philosophischen Dimension wohl am deutlichsten und schmerzlichsten am Platz des Leides in der Wahrheitsbestimmung ausmachen.

• Wahrheit

Hegels philosophische Verortung der Kunst bietet (wie w.o. am Beispiel eines Begriffs umrissen) Zugangs- und Verständnis-

⁷⁵ Unlängst von J. SPLETT noch einmal in prägnanter Kürze zusammengefaßt in seinem Artikel: *Warum man doch kein Hegelianer sein sollte. Schlußreflexion einer Hegel-Vorlesung*, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61-2005,1079-1096).

möglichkeiten der ästhetischen Dimension in Becketts Werk, Möglichkeiten, die in der Bestimmung des künstlerischen Handelns als Erkenntnis-, Wahrheits- und damit Freiheitsvollzug auf die religiöse Dimension der Kunst verweisen. Bedenkt man mit Jörg Splett diese grundlegende Bestimmung, so zeigt sich schnell, daß der alle drei verbindende Dienst an der Wahrheit uns letztlich auf die *Frage* nach der Wahrheit zurückwirft, daß sich eine *Antwort* nicht im Worte zu erschöpfen vermag. Worin Splett und Hegel in ihrer Wahrheitsbestimmung übereinkommen, scheint auch ein Leitmotiv der Werke Becketts zu sein: die Wahrheitssuche erhält ihre Bestimmung im Lebensvollzug des Menschen vor Gott.

Für Hegel wie für Splett ist die Wahrheit, *die nicht wäre, wenn sie nicht schiene und erschiene*, das "Da-sein von etwas oder jemandem", für Hegel als "Sein für Anderes", für Jörg Splett in Abgrenzung von Hegel als Dasein "für jemanden"⁷⁶, ein "Mit-Sein"⁷⁷, dialogischer Vollzug zwischen Personen, nicht bloße Ausdehnung des Ichs zur Zweiheit von Ichem.⁷⁸ Hierbei ist bei Jörg Splett, auch und vor allem in der philosophischen Bestimmung, die Wahrheit auf ihrer höchsten Ebene untrennbar mit der Liebe verbunden,⁷⁹ während Hegel dazu tendiert, die Liebe als bloßes Moment im Erkennen aufzuheben.⁸⁰ Das Da der Wahrheit erscheint als das Da des Für-einander-Seins der Menschen, im Lichte des erscheinenden Gottes mitten unter

⁷⁶ Vgl. hierzu J. SPLETT, u.a.: *Im Dienst der Wahrheit. Abschiedsvorlesung*, Köln 2005, 8. Zur Wahrheit des religiösen Bewußtseins als Wahrheit des sich offenbarenden Gottes, als "Dasein" und "Sein für Anderes" s. bei Hegel das Kapitel zur *Offenbaren Religion* in der *Phänomenologie*, dort insbesondere 551, 554ff, 561.

⁷⁷ Vgl. hierzu J. SPLETT, *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt/M. 1990.

⁷⁸ Vgl. HEGEL, *Phänomenologie*, 494: "Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; - es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen [...]." Zu J. SPLETT'S Kritik s. u.a.: *Im Dienst der Wahrheit*, 17; *Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie*, Frankfurt/M. 1993, 161; *Menschsein vor Gott*, in: *Mitdenken über Gott und den Menschen*, a.a.O., 216.

⁷⁹ Vgl. hierzu J. SPLETT, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt/M. 1996.

⁸⁰ Mit der Bedeutung der Liebe in Hegels Wahrheitsbegriff hat sich J. SPLETT in zahlreichen Kontexten auseinandergesetzt, s. zuletzt: *Warum man doch kein Hegelianer sein sollte*, in: *Revista Portuguesa*, a.a.O., 1087.

ihnen, es erfüllt sich als Gottes wie des Sohnes Dienst darin, "daß wir uns hineingenommen finden in das wechselseitige Da-für-einander in Gott selbst".⁸¹

Auch für Hegel vermag der Geist erst als religiöses Bewußtsein in der "offenbaren Religion" seine Wahrheit zu erkennen, "zu begreifen", doch schließen und öffnen sich die Kreise bei Hegel im Wissen- und Begreifenkönnen, welches voraussetzt, daß alles als (wissenschaftlich) notwendig erkannt werden kann, bishin zur Notwendigkeit des Kontingenten in der Verleiblichung des erscheinenden Gottes; so gibt Jörg Splett zu bedenken, daß sich solche Kreise in einer monologischen Systematisierung verfangen. Denn der Weg logischer Notwendigkeit nimmt die Wahrheitsmomente als eingeholte Momente auf in den alles begreifenden Begriff. Aber läßt sich die göttliche Offenbarung als notwendige in der Selbstbezüglichkeit verankern,⁸² läßt sich eine als Da-sein Gottes bestimmte Freiheit⁸³ wirklich einholen?

Für Hegel hat der Geist als religiöses Bewußtsein den Inhalt seiner Wahrheit gefunden, er vermag diese Wahrheit in der offenbaren Religion zu erkennen. Er hat in ihr den 'Grund' seiner Freiheit gefunden; der menschliche Geist ist zur Freiheit gelangt, indem sich der göttliche Geist als die Welt voll-umfänglich durchwaltend offenbarte. Das Bewußtsein kann somit die Wahrheit der Wirklichkeit als die seine einholen und zwar als die Wahrheit einer Wirklichkeit, in welcher es die *Versöhnung* mit seiner Gegenständlichkeit erfahren darf. Auf diesem Weg sind zwar auch für Hegel, wie Josef Schmidt hervorhebt, "das >absolute Wissen< und seine Konsequenzen [...] nur von der >offenbaren Religion< her zu verstehen",⁸⁴ aber der in diesem Kontext vollzogenen Begründung der Freiheit setzt Jörg Splett eine andere entgegen: "Freiheit steht so in einer Welt von Freiheiten, in einer Welt von Dimensionen und Bedingungen

⁸¹ J. SPLETT, u.a.: *Im Dienst der Wahrheit*, 26.

⁸² Vgl. u.v.a. im Erfassen des spekulativen Gehaltes der Trinitätslehre als in sich kreisende Bewegung des Wahren und Wirklichen im Sich-Entäußern und In-sich-Zurückkehren des absoluten Wesens als Geist (*Phänomenologie*, 559).

⁸³ Vgl. hierzu J. SPLETT, u.a. *Spiel-Ernst*, 160.

⁸⁴ JOSEF SCHMIDT, "Geist", "Religion" und "absolutes Wissen", Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 437. Vgl. auch Hegels verschärfte Bestimmung in der Religionsphilosophie: "Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes." (Werke 16, 28).

dieser Freiheitlichkeit, und darin im Lichtglanz eines unbedingten Grundes und Abgrundes dieses Gesamts, der als Grund von Freiheit selber Freiheit, Ur-Freiheit sein muß (und nur so unbedingt beanspruchen kann). Als derart abgründiger Freiheits-Grund ist er zur Freiheit und ihrer Welt das Schlechthin-Andere; nicht ihr Anderes, das mit ihr zusammen das Ganze ergäbe (so Hegels Verständnis), sondern so, daß es das ›Nicht-Andere‹ zu ihr ist, nicht an sie grenzend und durch sie begrenzt, und eben so das Ganz-, das Schlechthin-Andere."⁸⁵

Das Hegelsche Begreifenkönnen nimmt in sich auf, formt ein logisches Ganzes der Wahrheit aus den Momenten der Wirklichkeit; diesem Primat des Begreifens setzt Jörg Splett nicht zuletzt auch den Geheimnischarakter der Wahrheit entgegen,⁸⁶ welcher statt dem Begreifen das Ergriffensein fordert, den Willen des Verstehens der Unbegreiflichkeit des Unbegreiflichen.⁸⁷

Wie aber ist es um die Erfassung der Wahrheit in Becketts Werken bestellt? Seine Figuren zeigen sich unfähig, ihr Da-sein als Mit-sein zu erleben, sie leben *neben-einander* als Iche, als Zweitheiten von Ichen. Von Murphy über Watt und Molly bis hin zu Estragon und Vladimir, Ham, Clov und Winni, sie alle in ihren Niemandsländrefugien, gebunden in ihren körperlichen Gebrechen, ihren Ängsten, voller Sehnsucht nach einer Erlösung im Tod, voller Angst vor einem Tod ohne Erlösung. Es gibt kein Da-für-einander in diesen Welten der Ängste, es gibt kein Da-für-einander in Gott, denn für sie gibt es nur den abwesenden Gott, er ist nicht da. Ihr Leben ist gefüllt von Fragen, zumeist unausgesprochenen, ihre Antworten sind jene der Angst und *Un-zu-frieden-heit*. Es zeigt sich kein Wille, die Unbegreiflichkeit des Unbegreiflichen zu verstehen, die Willensfunken, die noch müde aufblitzen, gelten dem Entfliehen. Und so gibt es erst recht keine Freiheit, nur Gebundensein – Warten auf einen Erlöser, der die Fesseln des Leides löst.

Heißt dies für Beckett, der in seinen Werken keine der mit Hegel und Splett erfaßten Wahrheitsmomente *aufscheinen* läßt, daß er eine solchermaßen bestimmte Wahrheit negiert oder aber die Erkenntnismöglichkeit einer solchen? Sein Werk birgt auch auf diese Frage keine Antwort, eine der wenigen Antworten im Rahmen persönlicher Stellungnahmen gab er einmal auf die

⁸⁵ J. SPLETT, *Gotteseferfahrung im Denken*, 177 f.

⁸⁶ Vgl. hierzu u.a. das Kapitel *Wahrheit als Geheimnis* in: *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt/M. 1996, 204 ff.

⁸⁷ J. SPLETT, *Warum man doch kein Hegelianer sein sollte*, in: *Revista...*, a.a.O., 1091/1093. S. auch ders., u.a. *Spiel-Ernst*, 131 f.

Frage, ob seine Stücke sich auch mit jenen Aspekten der Wahrheit und Erkenntnis befaßen, mit denen sich auch die Religion beschäftigen müsse: "Ja, denn sie handeln vom Elend."⁸⁸

• Wahrheit des Leids

"In Becketts Büchern wie in Bacons Bildern macht das Leiden aus dem Menschen einen >Haufen Fleisch< (A. Artaud), ein Stück rohes Fleisch, nicht totes, sondern gepeinigtes Fleisch, das wie Wladimir um Barmherzigkeit fleht."⁸⁹

Im Zuge der allesumgreifenden Kraft des Begreifens wird für Hegel das Leid, einhergehend mit dem Bösen, ein notwendiges Moment der Wahrheit und der Versöhnung.⁹⁰ Kann dies aber der Platz des Leidens sein? Jörg Splett setzt dem Bösen als Nichtseinsollendes das göttliche Opfer, die göttliche Gnade, die Erlösung entgegen⁹¹, aber hierbei gibt es für Jörg Splett angesichts des Leidens, der Schuld und des Bösen auf die Theodizee-Frage keine Antwort, keine eigene und auch keine, die unter den positiven wie negativen Antwort-Versuchen annehmbar wäre.⁹²

Mit Jörg Spletts Entgegensetzungen die zum künstlerischen Vollzug hinführenden Hegelschen Grundbestimmungen bedacht, zeigt sich die religiöse Dimension in Becketts Werk plötzlich nicht mehr so einfach in den ästhetischen Begriffen eines alles begreifenden Erkenntnisvollzugs aufgehoben: Der Mensch, kein totes Stück Fleisch, sondern gepeinigtes Fleisch, der christliche Gott kein toter Gott, sondern ein abwesender, das Leben seiend, aber nicht daseiend, sondern als wahres Leben abwesend, kein erlösender Tod, sondern Verurteilung zum Leben.

Alle drei Denker ringen mit den einem Wahrheitsbegriff immanenten Fragen, geben sich nicht mit vorgefertigten Antworten zufrieden, konfrontieren sich mit dem Leid, stellen

⁸⁸ S. BECKETT, in: ALFRED SIMON, *Beckett*, Frankfurt/M. 1998, 115.

⁸⁹ A. SIMON, *Beckett*, 123.

⁹⁰ Vgl. hierzu u.a. *Phänomenologie* 562 ff, insbesondere 567.

⁹¹ J. SPLETT, *Warum man doch kein Hegelianer sein sollte*, in: *Revista...*, a.a.O., 1095; vgl. hierzu u.a. auch das Kap. *Gnade in Denken vor Gott*, 313 ff.

⁹² J. SPLETT, *Menschsein vor Gott*, in: *Mitdenken über Gott und den Menschen*, 218.

sich der Theodizeefrage. Beckett stellt diese Frage auf dem Boden der Kunst, findet aber weder mit ihr noch mit der Religion eine Antwort. Hegel und Splett dagegen finden ihre Antworten in Religion und Kunst, mehr noch der lebendige geistige Vollzug in diesen Sphären *ist* ihnen Antwort.

• Kunst

Kein Grundeinwand gegen die Religion, der nicht bei der Theodizeefrage beginnt oder endet, kaum ein Grundeinwand gegen die Kunst, der sich nicht auch am Leid und Bösen in der Welt festmacht: "In der Tat scheinen nicht bloß Sprache, Fest und Gott zusammenzugehören; sondern auch die Schwierigkeiten damit, die Einwände stammen offenbar aus einer Wurzel."⁹³ Mit seiner hier bereits anklingenden Verortung der Kunst in der Sphäre des Festes und des Festlichen geht Jörg Splett entschieden über Hegel hinaus. Und auch seine nähere Bestimmung des Kunstwerks grenzt sich deutlich ab, ist gekennzeichnet durch die der Hegelschen entgegengesetzten Wahrheitsbestimmung: "Im Werk hat das Verstehen von etwas Gestalt angenommen, wobei Verstehen keineswegs dasselbe ist wie Begreifen. Kann ich doch einen Menschen verstehen, ohne ihn zu begreifen; ja eben seine Unbegreiflichkeit nochmals verstehen. – Es zeigt sich bei solchem Verstehen etwas in seiner Wahrheit bzw. die Wahrheit von etwas. Für das Erscheinen in diesem Sinn aber möchte ich den philosophischen Begriff des Schönen reservieren. Er meint Anseh(n)lichkeit, wobei diese beglückend direkt oder in der Weise des Vermiss(w)erdens erscheinen kann, und solches Vermiss(w)sein wiederum doppelt: vorrangig in Klage und Protest oder eher in Verheißung und Hoffnung. Gibt es aber ein Verstehen ohne die Basis – und sei sie auch noch so verborgen – eines tiefen Einverständnisses?"⁹⁴

Mit einer solchen Bestimmung des Kunstwerks und gar der Verortung desselben im Festlichen konfrontiert Jörg Splett das Werk dezidiert mit dem sich in der Neuzeit am menschlichen Leid festmachenden Grundeinwand gegen Kunst, insofern in der *Annahme* eines tiefen Einverständnisses "[...] sich auf dem Grunde der Erschließungskraft von Kunst und Dichtung die ursprüngliche Bestimmung des Werks [zeigt], nämlich daß es –

⁹³ J. SPLETT, *Spiel-Ernst*, 128.

⁹⁴ J. SPLETT, *Spiel-Ernst*, 131 f.

nun frei und ungeschützt herausgesagt – Gestalt schauender Liebe ist.⁹⁵ Was ihn in dieser Bestimmung mit Hegel und Beckett verbindet, ist der Mut. Bei Hegel ist es der Mut, die Gegensätze in ihrer schärfsten Form als Momente eines Ganzen zu begreifen, bei Jörg Splett ist es der *Mut zum Ja*, der ihn in seiner Bestimmung des Kunstwerks zu der unzweideutigen Bejahung führt: Für die großen Kunstwerke gilt "rundum und überhaupt: sie selbst sind ein Glück."⁹⁶ Aus dem Leuchten der schauenden Liebe wird das Fest, eine Bestimmung als klare Absage an "die so oft hin und her gewendeten Worte über Gedichte und Theologie nach Auschwitz. Deshalb bereits, allein schon dies genügt, weil in Auschwitz Menschen gedichtet und gebetet haben."⁹⁷ Mit Jörg Splett und Hegel versteht man den Mut, den es bei Beckett erfordert: den Mut des Nichtbegreifens, des Nichtverstehens, den Mut, im Soge des Nein das Ja zumindest in der Frage nicht loszulassen. Versteht man mit Jörg Splett und Hegel Spiel, Schauspiel, Kunst als Erscheinung, als "Selbstoffenbarung von Freiheit"⁹⁸, so findet man bei Beckett den Mut, mit eben dieser Freiheit als sich verbergender und damit mit der Unfreiheit des Losgelöstseins von jeglicher Antwort zu ringen. Die Wahrheitsbestimmungen von Hegel und Jörg Splett scheinen für Beckett nicht annehmbar, es gibt kein Wissen- und Begreifenkönnen, es zeigt sich kein Gott, keiner seiner Figuren wird göttliche Gnade zuteil, keine vernimmt auf ihre verzweifelnden Fragen eine *Ant-Wort*. Es ist das Dasein von Ichen, verloren im Warten.

Es ist der Hegelsche und Splettsche Mut zum Ja, der vonnöten ist, um von der Wahrheit des Da- und Mit-seins zu *sprechen*, Zeugnis und Antwort zu geben, um sich mit *Liebe zum Wort zur Antwort berufen* zu wissen, zum *Reden aus Glauben*⁹⁹; es mag der Beckettsche Mut zum Kunstwerk als Frage vonnöten sein, um keine Antwort zu akzeptieren, keine zu geben und der *Verzweifelung* an der Wahrheit das Wort zu geben, an ihr zu verstummen. Becketts Figuren zeigen sich ausnahmslos jeglicher Erkenntnis unfähig, sie fragen, fragen und zweifeln, wütend,

⁹⁵ Ebd. 132.

⁹⁶ Ebd. 140, 136.

⁹⁷ Ebd. 140 f.

⁹⁸ Ebd. 13.

⁹⁹ J. SPLETT, *Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute*, Frankfurt am Main 1984; *Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen*, Frankfurt/M. 1985; *Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott*, Frankfurt/M. 1973.

jammernd, bittend, sie verharren in der Verzweiflung und es erscheint kein Erlöser. Es gehen ihnen die Worte aus, Becketts Stücke werden zu *Akten ohne Worte*. Beckett verweigert seinen Figuren, den Lesern, Hörern und Zuschauern, sich selbst zuerst die Antworten, dann die Worte; die Worte, die er doch des öfteren als "seine einzigen Lieben" bezeichnete.

• Das Wort

Es sind die Kunstformen der Poesie, der dramatischen Poesie, in denen sich Becketts künstlerisches Schaffen verwirklicht. Poesie ohne Worte? Sind es die nicht erkennbaren Antworten, welche den Worten ihr Lebensrecht entziehen?

Für Hegel ist die Wahrheit des Wortes in dessen Dasein grundlegend als Selbstbezüglichkeit offenbar: "Das Sichselbstvernehmen ist das Dasein des Wortes"¹⁰⁰, eine Selbstbezüglichkeit, die Jörg Splett als monologische abweist.¹⁰¹ Doch ob in selbstbezüglicher oder dialogischer Bestimmung der Wahrheitsfähigkeit des Wortes, beide kommen darin überein, daß das Wort uns die Fähigkeit schenkt zu sprechen, aber auch zu schweigen, es schenkt uns das 'beredte Schweigen', welches im deutlichen Gegensatz zum Verschweigen, zum Verstummen steht.¹⁰² Für Hegel ist die Sprache Weg zur Antwort, eröffnet sich doch gerade in der Sprache die Fähigkeit des Menschen zu *begreifen*, d.h. Widersprüche als solche zu erfassen; und so ist ihm auch die Sprache in der Kunst die höchste Zugangsmöglichkeit zur religiösen und sittlichen Dimension des menschlichen Geistes und seines Handelns, ist der Weg des Menschen zu geistiger Freiheit.¹⁰³

Jörg Splett setzt hier der Hegelschen, dialektisch als Begreifen erwirkten Antwort die Annahme der Antwort im *Sich-angerufen-Wissen*, das schweigende *Erwarten-Können*, das wartende *Horchen-Dürfen* entgegen.¹⁰⁴ Denn es gibt eine Antwort, an der die Kunst *versagt*, die nur die Religion in sich zu bergen vermag, die Antwort, welche Tod und Schuld, und mit

¹⁰⁰ *Phänomenologie*, 559.

¹⁰¹ J. SPLETT, *Warum man doch kein Hegelianer sein sollte*, in: *Revista...*, a.a.O., 1095 f.

¹⁰² Vgl. J. SPLETT, *Denken vor Gott*, 206.

¹⁰³ Vgl. u.a. *Phänomenologie*, 518/548 f.

¹⁰⁴ Vgl. J. SPLETT, *Warum man doch kein Hegelianer sein sollte*, in: *Revista...*, a.a.O., 1095 f.

ihnen einhergehend das Leid, einfordern, die Antwort der Erlösung: "Das tut einzig ein Gesicht, ein Antlitz, das genug tut; und darum geht es in der Religion. Religion nicht als Religiosität, sondern als Sich-angerufen-Wissen; als Antwort darauf. Eine Grundform dieser Antwort ist die Bitte um Vergebung und Heil (als Bitte schon – gegenüber drohender Verzweiflung – nur als solche Antwort auf ermutigende Zuwendung hin möglich). So ist Opfer selbst zuerst und grundlegend Antwort. Antwort, die ihrerseits auf Gehör und Annahme hofft. Das gilt nicht zuletzt von jenem Opfer, das die Propheten als Frucht der Lippen bezeichnen [...]"¹⁰⁵ Es ist der Mut zur Annahme, der die unbeantwortete Frage, auch und insbesondere die Theodizeefrage, nicht ins Verstummen münden läßt, denn als Ort der Wahrheit bestimmt Jörg Splett das Zeugnis, in der Überzeugung, "daß die Wahrheit gesagt werden soll – und in Freiheit."¹⁰⁶ Mit dem Mut zur Annahme des Angesprochenenseins schließen Wort und Schweigen sich nicht aus, vielmehr fordern sie einander.

Ein grundsätzlich sich ergänzendes Verhältnis beider sieht Hegel seinerseits in der Kunst gegeben. Hier ist ihm auch das Schweigen, gar das Verstummen, Ausdruck inhaltlicher Fülle; Sprache und Schweigen stehen in einem positiven Wechselverhältnis, insofern der Dichter auch "im entgegengesetzten Extrem gleichsam durch sein Verstummen ahnen lassen [kann], was in seinem unaufgeschlossenen Gemüte sich zusammendrängt."¹⁰⁷ Auf diesem Boden der Hegelschen Sprachauffassung ließe sich mit Jörg Spletts religiös-christlicher Bestimmung der Antwort ein Zugang zu Becketts Verstummen finden, als Hinwendung zum schweigenden Erwarten, als bejahende Annahme des Opfers. Aber läßt sich Becketts zunächst noch wortreiches, dann immer radikaler verstummendes Fragen – als Anfrage an die Religion in den Sphären der Kunst – wahrhaft als eine mögliche Annahme bedenken? Ist es schweigende Annahme oder Stummheit, Stummheit des Verzweifels an dem der Wahrheit immanenten, im Theodizeeproblem so scharf in Worte gefaßten *Widerspruch*?

Eines wird in Becketts Werken deutlich: er erachtet die Sprache in ihrer künstlerisch-ethisch-religiösen Dimension offensichtlich und ganz im Zeichen unserer Zeit mehr und mehr als unfähig,

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ J. SPLETT, *Im Dienste der Wahrheit*, 15.

¹⁰⁷ Ä III, 458.

die Wirklichkeit zu erfassen. Bereits in *Godot* gibt es auf der eigentlichen Handlungsebene keine Ergänzung mehr zwischen Sprache und Schweigen, eine als defizitär verstandene Sprache führt die Figuren immer wieder an einen, von ihnen je mühsam überbrückten Abgrund des ohnmächtigen Verstummens. Bemerkt Steiner zutiefst pessimistisch, "[l']apôtre nous dit qu'au commencement était le verbe[,] [i]l ne nous donne aucune assurance quant à la fin"¹⁰⁸, so steht am Ende von Becketts künstlerischem Weg das deutlich versagende Verstummen der Sprache. Ein Verstummen, das letztlich die lebendige Kraft des Wortes bestätigt, denn während Beckett mit *Godot* als ein poetisches Werk, d.h. ein Werk der "redenden Kunst"¹⁰⁹, den Schleier der Gleichgültigkeit lüften und eine Unzahl religiöser und ethischer Diskussionen entfachen konnte, erweisen sich die dem von Adorno so gerühmten "Nullpunkt" sich nähernden Stücke bis hin zu den *Akten ohne Worte* als kaum mehr spielbar, sind kaum bekannt, und ihre Bedeutung beschränkt sich auf ihren experimentellen Charakter, gründet aber nicht mehr in ihnen selbst als bewegendes, Erkenntnis provozierendes, lebendiges Geschehen. Erleben wir in *Godot* noch das Phänomen des sich gegenseitigen Abstumpfens von Wort und Schweigen, so verfällt das Spätwerk der Stummheit, einer Stummheit wie sie Guardini einmal so treffend umriß: "Ohne den Zusammenhang mit dem Schweigen wird das Wort zum Gerede; ohne den Zusammenhang mit dem Wort wird aus dem Schweigen Stummheit."¹¹⁰

Wie aber läßt sich erklären, daß Becketts Werke bei aller Infragestellung, bei aller ihnen immanenten Verzweiflung, dennoch auch als Ausdruck einer bejahenden, positiven Weltanschauung gedeutet werden - *tragikomisch*? Hier vermag uns Jörg Splett einen möglichen, vielleicht den einzig möglichen Zugang zu weisen, in seiner Bestimmung des Kunstwerkes als Fest: "In der Freude des Festes feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen. Er leugnet das Leid nicht; er tröstet sich seiner. Und er feiert den Trost. - Trost aber gibt es nur aus einem wie immer

¹⁰⁸ GEORGE STEINER, *Langage et silence*, Paris 1969, 27. In dieser detaillierten Studie behandelt Steiner den Schrumpfungsprozess der Sprache, der von Wittgenstein philosophisch legitimiert, nur von wenigen wie Sartre warnend aufgezeigt wurde.

¹⁰⁹ Ä III 224.

¹¹⁰ ROMANO GUARDINI, *Die religiöse Sprache*, in: *Probleme der religiösen Sprache*, hrsg. von M. Kaempfert, Darmstadt 1983, 50-71, 52.

verborgenen Glauben an die Sinnhaftigkeit des Geschehens.¹¹¹ Von einem solchen Glauben vermochte Beckett nicht loszulassen und gönnte seinen Figuren wie dem Rezipienten in der komischen Sicht des menschlichen Handelns immer auch den Trost, die kleinen Freuden der kleinen Feste. So vermag sein Werk zu einem Fest zu werden, einem Fest des Besinnens. Gelingt es auf dem eigenen künstlerischen und menschlichen Weg, ein solches Fest mit und nach einer Theateraufführung mit anderen teilen zu dürfen, dann wird die Frage zur Antwort, zum Glück des Erzählens- wie Schweigenkönnens, auch und gerade mit einem Werk, welches, in der Frage verharrend, sich der Antwort verweigert. In der Reflexion einer solchen Antwort läßt sich mit Hegel die Erlebniskraft des Werkes als gestaltete in ihrer ästhetischen wie metaphysischen Dimension erfassen, das beglückende Moment des *Wahr-Nehmens* der Antwort *als* Antwort gründet im anfragenden *Bedenken* derselben mit Jörg Splett.

¹¹¹ J. SPLETT, *Spiel-Ernst*, 129.

Antwort aus der Kraft des Horchens

Zur schöpfungstheologischen Grundlegung christlicher
Existenz im Werk von Konrad Weiß

Die Hauptwerke des schwäbischen Dichters Konrad Weiß (1880-1940) liegen heute noch in einzelnen Ausgaben vor, doch der Schriftsteller selbst dürfte eher in Vergessenheit geraten sein. Nicht wesentlich anders verhielt es sich schon zu seinen Lebzeiten. In den beiden Jahrzehnten seiner journalistischen und dichterischen Arbeit blieb er am Rande der deutschen literarischen Welt, und so ist es bis heute geblieben.¹ Dennoch mag es verlockend sein, sein Werk auf die Thematik der vorliegenden Festgabe zu befragen, zumal der Jubilar des öfteren in seinen Schriften Konrad Weiß zitiert und über Jahrzehnte in jener Stadt wirkte, in welcher dieser sein dichterisches Werk schrieb.

I. Auf dem Wege

Seinen ersten Gedichtband veröffentlichte Konrad Weiß 1918, also mit 38 Jahren. Über die Zeit davor wissen wir kaum etwas. Allerdings sind Studienhefte aus den Jahren 1909 bis 1915 und Tagebücher aus den Jahren 1914 bis 1919/20 erhalten.² Es waren

¹ Konrad Weiß, geboren in Rauenbretzingen bei Schwäbisch Hall, war Kunstkritiker an den Münchener Neuesten Nachrichten, seit er sich 1920 von der damaligen Zeitschrift Hochland trennen mußte, und schrieb bis zu seinem Tode Kunstkritiken. Literaten wie Hugo von Hofmannsthal, Stefan George, Rudolf Borchardt, Ernst Jünger, der Philosoph Josef Pieper wie auch der Jurist Carl Schmidt und andere schätzten ihn und sein Werk. - Weitere Informationen finden sich in: Schildgenossen 13 (1933) 38-45; F. KEMP u. K. NEUWIRTH (Hrsgg.), *Der Dichter Konrad Weiß*, in: Marbacher Magazin 15 (1980) 1-80.

² Sie liegen mir in einer mehrbändigen, unveröffentlichten Ausgabe vor.

Jahre der inneren Krise, aber auch der ersten Synthese; er wendet sich nun bewußt der Lyrik zu. Die Aufzeichnungen dieser Zeit bleiben trotz ihrer Bruchstückhaftigkeit so wichtig, weil Konrad Weiß in späteren Jahren weiterhin an ihnen arbeitet. In seinen Erwägungen zu inneren und äußeren Erlebnissen des Alltags kommt der Erfahrung des Dunkels und der Ferne Gottes eine besondere Bedeutung zu. Doch was er schmerzvoll durchleidet, wird nicht nachträglich begrifflich systematisiert, er beläßt es in seinem Mangel und seiner Unfertigkeit. Vieles bleibt offen: »auf dem Wege«. Was ihn bewegt, bringt Konrad Weiß am 29. September 1915 in folgende Worte:

Es drängt sich mir bei Betrachtung der angesammelten Gedanken und unvollendeten Werke eine fast frevelhaft gegen die Unendlichkeit scheinende Lebensregel auf: Man darf nichts größer werden lassen als man selber in seiner Zeit gerade ist (solange es die Beziehung seiner Natur zur Geschichte betrifft), man darf die Einsicht nicht über die Kräfte und sich die Wahrheit Gottes in der Welt nicht über den Kopf wachsen lassen. Man darf nicht reifer sein im Geiste als in der Sünde seiner Natur.³

Konrad Weiß verzichtet darauf, sein Leben in den Griff bekommen zu wollen.⁴ Selbst wenn er es zuweilen als »Faulheit« beschreibt, daß er sein Leben nicht in die Hand nimmt, handelt es sich dabei keineswegs um Bequemlichkeit; das Zögern erklärt sich aus dem Wissen um das »Talent« des Lebens und die Verpflichtung, die damit gegeben ist. Am 14. August 1916 schreibt er:

Immer noch die Angst, durch Tun zu zeitlich an einem gegeben zufälligen Dinge anzugreifen, sich zu beengen und die mögliche Größe der Erfahrung, Umfang und Lebensform zu beschränken. Diese Ängstlichkeit, die schon als frühester Gedanke bei mir war, etwas nicht mehr mitfassen zu können.⁵

Die Verpflichtung des Lebens erfüllen bedeutet mehr als in das Leben eingreifen und es in die Hand nehmen. Was immer der Mensch in seinem Leben erstrebt, darf nicht aus der Selbstherrlichkeit des Könnens, es muß vielmehr aus der Kraft des

³ *Kriegsbuch*, Heft III, 69.

⁴ Erstes, wenn auch nur äußeres Zeichen dafür sind sein Austritt aus dem Priesterseminar in Tübingen und sein Weggang vom »Hochland«.

⁵ K. WEISS, *Kriegsbuch*, Heft V, 36.

Horchens kommen. Erst wenn der Mensch sich selbst zurücknimmt, eröffnet sich ihm das rechte Verständnis der Wirklichkeit. Kein Mensch kann letztlich in angemessener Weise auf das Leben antworten, selbst das Verlangen nach einer solchen Antwort bleibt letztlich unerfüllt:

*Immer wieder das Begehren, aus der Schwere der Zeit
herauszufallen und Aufgabe untreu werden wollen in
primitiven Lebensverhältnissen, Bauern beneiden.⁶*

Man ist hier erinnert an eine Aufzeichnung von Romano Guardini: »Eines Sonntags war ich beim Hochamt in der Dominikanerkirche [...]. Wie ich den kollektierenden Laienbruder ruhigen Gesichts mit seinem Klingelbeutel herumgehen sah, beneidete ich ihn inbrünstig, und plötzlich kam mir der Gedanke: 'Könntest du nicht das gleiche werden wie er? Dann hättest du Frieden.'⁷

In seinem Buch über die »Bekehrung des Aurelius Augustinus« kommentiert Guardini den Neid, den Augustinus⁸ in Mailand angesichts eines fröhlichen Bettlers empfindet: »Wer hat in der Not des geistigen Werdens gestanden und nicht einmal erfahren, daß man nicht nur einen vergnügten Bettler, sondern einen Hund auf der Straße beneiden kann, der einfach dahinlebt?«⁹

Konrad Weiß weicht nicht aus, selbst wenn er auf einem anderen Weg vielleicht Nützlicheres und Erfolgreicheres hätte erreichen können.¹⁰ Er erkennt seine innere Krise als die Spannung zwischen »Jugendempfindung« und der »Mannesaufgabe«, nämlich sein Leben zu gestalten und durchhalten zu müssen.¹¹ 1918 kommt es insofern zur inneren Lösung seiner

⁶ K. WEISS, *Kriegsbuch*, Heft III, 68.

⁷ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, in: ders., *Stationen und Rückblicke*. Mainz-Paderborn 1995, 9-115, hier 72f.

⁸ AUGUSTINUS, *Confessiones* VI,VI,9-10 (CSL 27,79-80).

⁹ R. GUARDINI, *Die innere Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, Mainz-Paderborn 41989, 204.

¹⁰ Hier ist wohl die Ausdeutung bei L. Verbeek etwas überzogen und erscheint ein wenig simplifizierend: »Diese Angst rührt wohl aus einem allzu absoluten Anspruch her. Weiß erlebt die Lähmung des Perfektionisten« (L. VERBEECK, *Konrad Weiß. Weltbild und Dichtung*, Tübingen 1970, 21).

¹¹ Diesen Konflikt stellt Konrad Weiß im einzelnen dar an den Sixtinischen Fresken Michelangelos, vor allem an den Bildern von den Jünglingen, Propheten und Sibyllen.

Krise, als er zunehmend wahrnimmt, daß sich im eigenen Zögern ein gewisser Stolz verbirgt, nämlich sich nicht in die geschichtlichen und lebensmäßigen Bindungen einfügen zu lassen.

Der »faule Knecht« des Evangeliums verbleibt in der Trägheit, indem er sein Talent vergräbt, während der Aktivist nach vorne stürmt, um sich das Leben zu erleisten. Konrad Weiß hingegen sieht sich in die Spannungen der Endlichkeit gestellt, um sie in aller Brechung des Lebens durchzuhalten durch Annahme und Einwilligung. Selbst die Tugend muß »sich durch Gottes Vollkommenheit demütig ernst ergänzen lassen«¹². Konrad Weiß bleibt kein anderer Ausweg; er ergreift sein Leben als »passive Passion«, denn - so lautet seine fast rhetorisch formulierte Frage: »Wie kann man *Gott zuvorkommen?*«¹³

II. Entfernungskraft des Wortes

Die Lyrik von Konrad Weiß stellt in ihrem Sprachstil und Inhalt eine Besonderheit dar. Alles scheint derart verfaßt zu sein, daß jede harmonisierende und leicht zugängliche Weise ausgeschlossen ist. Ein erster Zugang zur Lyrik von Konrad Weiß liegt in seinem Verständnis vom Auftrag des Dichters. Hierüber heißt es in seiner Schrift »Vom Wesen der Dichtung«:

*Dichtung denkt nicht, sie findet sich in einem Sinne. Getrieben und gespiegelt geht sie die Spuren, in denen sie einen Weg findet zwischen Bild und Wort, einen Weg, als ob er von einem Sinne geplant sei [...] Die Blindheit muß sein wie ein Opfer. Sie kann nicht gedacht werden, aber sie bedeutet die Richtung und die Wahrheit des innersten Wortes.*¹⁴

Der Dichter schafft nicht aus demiurgischer Macht über das Wort; er dient als Empfangender dem ihm auferlegten Zeugnis, um das Wort, dem er sich verpflichtet weiß, aufleuchten zu lassen.¹⁵ Dichtung denkt nicht, sie findet; so gräbt der Dichter den Urgrund des Wortes auf - wie ein Suchender, indem er in der Grammatik selbst einen Raum freihält für die »Wortwerdung

¹² K. WEISS, *Kriegsbuch*, Heft XV, 1-3

¹³ K. WEISS, *Kriegsbuch*, Heft I, 18.

¹⁴ K. WEISS, *Die eherne Schlange und andere kleine Prosa*, Marbach 1990, 71.

¹⁵ Hierin gleicht der Dichter dem Priester: Der Verkündiger des Evangeliums ist ein »Vorläufer« des Wortes, der »Freund des Bräutigams«.

der Wahrheit«. Während Begrifflichkeit und Grammatik letztlich anonym, neutral, liberal bleiben, gilt es, im Schreiben des Gedichts mehr zu empfinden als eine unverbindliche schriftstellerische Vergnügung. In den »Nachgedanken« heißt es:

Der allgemeine bürgerliche Geist arbeitet mit nebeneinander und gleichgestellten Begriffen. Er glaubt die Mittel zu besitzen, um welche Gott kämpft und die Schöpfung sinnt.¹⁶

Gott selbst kämpft um das Geheimnis der Schöpfung in ihrer letzten Armut und Ohnmacht gegenüber allem, was der Mensch sprachlich in den Griff zu bringen sucht. Das Bestreben, die Sprache gegenüber dem Geheimnis der Kreatur zu neutralisieren, erklärt Konrad Weiß mit dem Uranliegen der abendländischen Philosophie, nämlich die Wahrheit der Seinswirklichkeit definieren zu wollen. Für Konrad Weiß liegt Wahrheit dagegen in einer Nicht-Adäquation, in der Ungleichheit und Inkompatibilität des Dinges, das, weil es Kreatur ist, ein Ineffabile, das sich nicht in eine kategoriale Ordnung einverleiben läßt.¹⁷ Statt Definition im System und Absicherung im Begriff sucht Konrad Weiß die Wortwerdung im Geheimnis der Kreatur, in der ein letzter Rest verharret, der sich nicht von der Logik einholen läßt.

III. Metaphysik der Grenze

Der gewählte Weg des Dichters Konrad Weiß erklärt sich nicht allein aus einem sprachlichen Anliegen. Er forscht nach dem wahren Zugang zur Natur und zur Schöpfungswirklichkeit menschlichen Lebens; so sucht er »mit unermüdlicher Zähigkeit nach jenen Stellen des menschlichen Seins, wo die Natur sich als brüchig erweist und für die Übernatur und die Gnade geöffnet wird: eine christliche Metaphysik der Grenze«¹⁸. Für Konrad Weiß ist die Wahrheit nur abseits des bürgerlichen »Logos« und des »liberalen Zustands unseres Bildungswissens« zu finden. Der aufgeklärte Mensch plant und verplant sein Leben und die Welt, voller Stolz pocht er auf seine Autonomie. Doch Konrad

¹⁶ K. WEISS, *Das gegenwärtige Problem der Gotik. Mit Nachgedanken über das bürgerliche Kunstproblem*, Augsburg 1927.

¹⁷ Vgl. L. VERBEECK, *Endform und Fragment. Gedanken zum kritischen Auf-
trag von Konrad Weiß*, in: W. Nyssen (Hrsg.), ... und ganz Echo lebend ist
mein Leben. Zum 100. Geburtstag des Dichters Konrad Weiß, Köln 1983,
53-68, hier 60.

¹⁸ L. VERBEECK, *Konrad Weiß*, 59.

Weiß wendet ein: »sich selber durch Enteignung aneignen, nur das erhält man, was man freiwillig verloren hat«¹⁹. Gegen die »Wut des Gehirns« setzt Konrad Weiß den »Schuld Kern von Menschen und Dingen«. Niemals wird es dem Menschen vergönnt sein, den metaphysischen »Mangel« seines Daseins zu beheben.

Dieser Ansatz, den Konrad Weiß schon in der Studienzeit wählt, unterscheidet sich vom Weg der Neuscholastik, die mit theologisch-philosophischem Begriffsgerüst den Zugang zu Welt und Glaube eröffnen will, jenseits aller zeitgeschichtlichen Verortung durch die neue Erfahrung des Glaubens. In diesem Denksystem erscheint die Welt völlig perfekt; man kann wie in einem Stufenbau vom pflanzlichen Leben über das tierische, animalische Dasein bis hin zum Leben des Menschen aufsteigen. Auch der Durchblick der Geschichte steht von vornherein genauestens fest; selbst die Schrifttheologie wurde begriffen als ein perfektes Einrasten alttestamentlicher Verheißung in die neutestamentliche Erfüllung. Aber das Leben, so die Erfahrung von Konrad Weiß, gehorcht nicht allein den Gesetzen des Begriffs und Systems, es gerät immer wieder in die Brechung und Teilung. Vor allem sind es die entscheidenden Krisen und Wendungen im Leben des Menschen, die sich nur schwer einholen lassen; zurück bleibt eher ein Erstaunen des Verstandes. So wendet sich Konrad Weiß entschieden ab vom »babylonischen Turm des bürgerlichen [ausgehenden 19.] Jahrhunderts, der heute einfällt«. Auch lehnt er den liberalen Idealismus ab, der für Konrad Weiß nur eine politisch neutrale, human optimistische Spannungslosigkeit oder gar schriftstellerische Vergnügung darstellt: »Der allgemeine bürgerliche Geist arbeitet mit nebeneinander und gleichgestellten Begriffen. Er glaubt die Mittel zu besitzen, um welche Gott kämpft und die Schöpfung sinnt.«²⁰ Gegenüber den propagierten Idealen eines schöngeistigen Humanismus betont Konrad Weiß, daß die Wirklichkeit immer um eine »Träne« verschieden ist von der »Idee«. Im »Deutschlands Morgenspiegel«²¹ findet sich die Bemerkung über Heinrich Kleist:

Seine Ideen, seine innersten Gefühle sind in gewissem Maße seine Frauengestalten. So wie diese vertrauen, wie sie Glanz

¹⁹ Zitiert nach L. VERBEECK, *Konrad Weiß*, 51.

²⁰ K. WEISS, *Nachgedanken über das bürgerliche Kunstproblem*, in: K. WEISS, *Das gegenwärtige Problem der Gotik*, Augsburg 1927.

²¹ K. WEISS, *Deutschlands Morgenspiegel*, I-II. München 1950.

geben und empfangen, wie sie ohnmächtig und doch als innerste Mächte in Gleichnis und Geschichte stehen, ja wie sie mit Penthesilea zwischen Natur und Geschichte das innerste Band der Liebe nur im Kampfe oder auch wie in einer Erblindung erkennen, so ist alles bei Kleist Weltanschauung, aber nicht Weltanschauung als Idee, sondern als Geschichte und Wirklichkeit, oder als die reinste Vertrauensfrage zum Dasein. Liebe vor allem ist in diesem Daseinsgefühl bei Kleist kein Gretchen-Schicksal um die persönliche Beglückung, sondern zutiefst noch der Kampf um eine reine Selbstaufgabe ...

Die Geschichte, in der die Menschheit mit ihrer ganzen Tragik steht, stellt keine Humanitätsform dar. Die Erfahrungen und Widerwärtigkeiten des Lebens lassen sich nicht in plausible Brauchbarkeiten auflösen, es bedarf eines Gehens wie durch Mangel. Hier verhält es sich ähnlich wie beim Wort: Grammatik, so sagt Konrad Weiß, ist nur »Geist«, das Wort hingegen »Kreatur«. In der Nicht-Adäquation, in der Ungleichheit des Lebens, das sich in keine kategoriale Ordnung einreihen läßt²², zeigt sich die Differenz des menschlichen Daseins gegenüber jeder Verallgemeinerung:

Das gloriose Licht der Sprache muß immer erst durch das Medium unseres Blutes und unserer persönlichen Sinnesfarbe gehen, und es muß ebenso, wie es ja die Malerei zeigt, durch eine jeweils andere farbige Heraldik der Zeit gehen, welche es dabei sichtbar macht. Wir möchten wohl sagen: 'tantum dic verbo', 'sprich nur mit einem Worte'; aber wir müssen stattdessen viele Wörter sagen, und vielleicht schließen dann gerade diese vielen Wörter das eine aus, um dessen willen sie gesagt sind. Und so ist schließlich der Logos auch und gerade im Künstlerischen nicht als ästhetisches Maß erkennbar, sondern als geschichtliche Wirklichkeit, nicht durch das eine richtige Wort, sondern durch den menschlichen und zeitlichen Erwartungsstand.²³

»Farbige Heraldik der Zeit« nannte der geistige Ahnherr dieser Denkweise, der griechische Kirchenlehrer Dionysios Areopagita,

²² Vgl. das Unwiderbringlich-Einmalige der menschlichen Existenz und auch die Idee vom »inscape« des englischen Dichters Gerald Manley Hopkins.

²³ K. WEISS, *Die Tränen der Dinge*, zit. nach: Literaturkritische und zeitkritische Aufsätze von Konrad Weiß, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, N.F. 11/12 (1971) 293-350, hier 318.

die Buntgestalt der Welt: Das Leben bricht sich durch Dinge und Bilder in so vielen Strahlen, wie es von ihm ergriffene Menschen gibt. Das beläßt dem Leben eine letzte Offenheit im »Begriff«, denn jede seiner Aussagen und Formulierungen muß durch die Wirklichkeit der Zeit neu eröffnet werden. Sieht der Mensch von diesem Grundgesetz der Schöpfungswirklichkeit ab und zieht sich in die vermeinte Sicherheit von Begriff und System zurück, wird er schließlich des Wortes und der Sprache verlustig. Gerade in der Buntheit der Dinge und Bilder läßt sich der letzte Urgrund der Wirklichkeit, aber auch des Wortes aufspüren. In einem Brief vom 6. Juli 1939 an Hans Hennecke, der sich im handschriftlichen Nachlaß befindet, heißt es,

daß das Wort, durch das alles gesagt werden könne, selber nicht zu sagen möglich sei, und dem Menschen nichts übrig bliebe, als durch Dinge und Bilder zu sprechen.

Diese Lebenserfahrung findet Konrad Weiß im Umgang mit der Natur und der Kunst. In seinen »Nachgedanken über das bürgerliche Kunstproblem« stellt Konrad Weiß fest:

Die Kunst ist immer um ein tantum dic verbo verschieden von einer Vollkommenheit; dieser Schmerz ist zugleich das Glück ihrer Zeitform.²⁴

Den Urgrund aller Wirklichkeit berührt letztlich kein Wort und Werk; der Mensch kann ihn nur durch die Dinge und Bilder hindurch berühren, jedoch im Mangel und in der Entfernung, im Fragment und in der Gebrochenheit. So hat die Kunst, statt sich in natürliche bzw. rein ästhetische Schönheit zu verlieren, die zeitmöglichen, wenn auch leidvollen Formen der Geschichte anzunehmen und sie in ihrer jeweiligen geschichtlichen bzw. zeitmöglichen Vergegenständlichung darzustellen. Jedes Kunstwerk bleibt beladen mit der »Schwere der Zeit«.

IV. Stufen der Natur

Mit seinem zeitörtlichen Ansatz des Wortes, der Sprache und der Kunst wählt Konrad Weiß einen ähnlichen Weg wie Duns Scotus. Er versteht unter »haecceitas« die mit der Vernunft nicht greifbare Erschaffenheit des konkreten Dinges. In jedem Ding gibt es einen kreatürlichen Rest, der nicht zu verrechnen und zu

²⁴ K. WEISS, *Das gegenwärtige Problem der Gotik*, 42.

begreifen ist. Dieses Verständnis der Wirklichkeit, wie es Duns Scotus entfaltet, findet sich ebenso beim späten Hölderlin («Apriorität des Individuellen über das Ganze»), im Werk des englischen Dichters Gerald Manley Hopkins und der Annette von Droste-Hülshoff.

Das irdische Dasein geht zwischen Sehen und Hören nicht auf; es bleibt ein kreatürlicher Rest, der nur durch »Umkehr« geahnt werden kann, indem der Mensch, statt zu sprechen, mit seinen eigenen Worten gesprochen wird, und zwar von jenem ewigen Ingrund her, welcher alles ins Dasein gerufen hat. Nicht durch die geschichtslose und ästhetische Schönheit einer Idee, auch nicht durch die beredte und zupackend definierende Sprache, sondern mit jenem Wort, das bewußt Fragment und unfertig bleibt und an sich jeden Mangel trägt, läßt sich etwas von dem kreatürlichen Geheimnis der Erde erahnen.

Ähnlich wie bei der Droste werden für Konrad Weiß Naturgedicht und geistliches Gedicht eins, denn die Natur ist transparent für die geistige Wirklichkeit. Beide, Natur und Geist, haben ihr Eigengewicht, aber sie stehen zueinander in einem Gleichgewicht. Daß die inneren Kämpfe um Dasein und Leben in der Natur nach außen treten und dort eine faßbare Gestalt annehmen, erkennt der Mensch in dem Augenblick, wo er seinen Blick auf das Einzelne lenkt. Im Umgang mit den Dingen erschließt sich dem Menschen seine innere Wirklichkeit und Befindlichkeit; so wird er bereit, sich immer mehr in den eigenen inneren Kern führen zu lassen. Dabei brechen in ihm die Erfahrungen seiner Ohnmacht und des Leidens auf, gepeinigt von heftigem Sehnsuchtsverlangen. Denn er erfährt sich unvollendet und unvollkommen, im Abstand und in Entfernung, in »Sünde« und »Schuld«.

Am Werk Vinzent van Goghs versteht Konrad Weiß darzustellen: Es scheint, daß, je mehr der Mensch gegenwärtig bereit ist, sich die geschichtlichen Sinnkräfte anzueignen, er auch erkennen muß, daß sein Leben nicht ohne Tragik gelingt. Der Mensch begibt sich von Wort zu Wort und von Bild zu Bild, ohne je einen als ideal erfaßten Stand der Vollkommenheit zu erreichen; alles im Dasein auf Erden scheint zwischen Sehen und Hören nicht mehr aufzugehen. Gebunden an seine Urbeschränkungen, besonders die von Zeit und Raum, und angeschmiedet an die Erde und ihre Gezeiten, wird der Mensch lernen müssen, den Zwang des Geschicks als seine große Möglichkeit zu ergreifen. Den Mangel aushaltend, muß er die Begrenzung bejahen, die sein Dasein ist und die er nicht verspielen darf, denn er würde der Möglichkeit zur Begegnung mit Gott verlustig.

Hier erklärt sich, warum Konrad Weiß einen Weg einschlägt, wie er bei Duns Scotus vorgezeichnet ist. Der kreatürliche Rest, der nicht zu verrechnen und zu begreifen ist, ist das unveräußerliche Bild Gottes, das jedem Ding innewohnt. Das Vollkommene wird durch das Unvollkommene erahnt, sogar erkannt, aber wie »durch ein Echo«. So wandeln sich die Spannungen irdischen Daseins und die Erfahrungen von Endlichkeit und Sünde schließlich zur Verheißung einer neuen Begegnung inmitten der Dinge, nämlich der Begegnung mit Gott. Die Erde ist kein bloßes Experimentierfeld, sie ist Schöpfungsgrund. Sucht der Mensch, in und mit seiner erdhaften Kreatürlichkeit und Endlichkeit aufzubrechen, betritt er jenen Weg, den Konrad Weiß in seiner Dichtung nachzeichnet, ohne etwas zu tun oder ein Wort zu sagen, um mit dem Geist - in sich selbst frei schwebend - dem Geschehen vorauszuweichen. Kommt der Mensch so den Schritten seines eigenen irdischen Wesens nach, indem er ihnen leibhaftig zu entsprechen sucht, erkennt er sein Leben in der Erfüllung eines aufgetragenen Weges.

V. Mangelempfinden

*Ein Hymnus dachte ich zu sein Dir, Herr.*²⁵

Diese Worte des Dichters bringen seine tiefste Not und eben auch seine bittere Enttäuschung über sein Dasein am deutlichsten zum Ausdruck. Müßte bei einem Glaubenden nicht alles ganz anders, herrlicher und »hymnischer« sein? Dies ersehnt er, aber er weiß um den Mangel der Erfüllung und an Vollendung, erfährt er sich doch in Entfremdung und Abstand. Die ganze Dramatik dieser Mangelbefahrung wird in der Rede Tannhäusers am Ende der ersten Handlung laut:

*Als sei geteilt die Welt im letzten Grund,
als sei, was lebt, in Schuld vor einem Bild,
so geht er hin und trägt des Reims Gesetz,
der Reimer selber immer unbehaust,
und trägt das Wort, das lebt, wie einen Fluch,
und trägt doch einer Treue blindes Maß,
und ist im Bild gewiß, je mehr er irrt.
Dies ist wie Fluch, und dies ist all sein Glück.*

²⁵ K. WEISS, *Weile am Weg*, in: ders., *Gedichte 1914-1939*. Hrsg. von F. Kemp, München 1961, 14f.

Alle eigenwillige Erkenntnis wird zerbrechen, bis der Mensch bereit ist, sich in erneuerter Erkenntnis zu empfangen. Selbst die christlichen »Begriffe« machen nicht »satt«, weil sie in sich selbst gespalten bleiben. So erscheint die Welt wie geteilt in ihrem letzten und tiefsten Grund; mit sich selbst uneins bleibt sie reiner Mangel. Hier verhält es sich ähnlich wie mit dem Wort: Auch dieses ist nie mit sich selbst identisch, nur durch seinen Mangel mit anderen verwandt, auf sie verweisend, aber in ihnen doch nicht ruhend, sondern gehetzt und aufgescheucht in fehlender Rast. Konrad Weiß zeigt in seinen Gedichten, daß der Mensch die Mangel-Erfahrung der Erde und ihrer Geschichte immer tiefer erhorchen muß. Das Wort bleibt Bruchstück und Teilung, aber der Dichter muß die Not dieses Sagens in Stücken ertragen, sie macht seine »Armut im Geiste« aus. Im Wissen um die »Lücke« des »Unbesitzbaren« hat sich alle Dichtung »auf dem Wege« zu vollziehen, unfertig und im Fragment, doch wird in all ihren bruchstückhaften Äußerungen die in ihr enthaltene »Ermangelungskraft«, der dunkle und hungrige, weil sehnsüchtige »Mangelsinn« sichtbar. Nichts wird zu einer fertig- und festgestellten Erkenntnis geschlossen, denn der innerste Grund, der göttliche Ingrund, eben das, was den Sprechenden reden läßt, ist nie ganz anzueignen.

Eingebunden in die Endlichkeit seines Mangels, darf der Mensch in und mit aller Endlichkeit seiner Kreatur und mit der ihm eigenen Unvollkommenheit vor Gott stehen. Statt alle Erdverbundenheit und Endlichkeit zu übersteigen und sich in das Ideal einer, wenn auch noch so gut gemeinten, Vollkommenheit und Frömmigkeit zu versteigen, gelangt der Mensch einzig durch Annahme seiner Kreatürlichkeit zu Gott.

Der Mensch vermag seine Endlichkeit und Kreatürlichkeit nicht aus eigenem Vermögen anzunehmen, indem er sich etwa dazu entschließt, sondern nur in dem Bewußtsein, daß Gott selbst für sich die Ermangelung und den Ort aller Endlichkeit gewählt hat. Er entäußerte sich seiner göttlichen Macht und Gestalt; und indem er der Erde die Spur seiner Hingabe einprägte, wandelte er die Erde zum seligen Ort neuer Erkenntnis und Heilsgewißheit. Der Mensch erkennt sich in und mit all seiner Ohnmacht und Schuld gehalten und angenommen von Gott; er sieht seine Kreatürlichkeit als von Gott selbst bestimmt und gewollt, wie Daten des Heils in harter Fügung: »Keine Mystik also, kein Sprung aus der unerlösten Natur in die Sphäre der Gnade; auch keine absurde Klage, sondern ein Zögern zwischen Erde und Gott, eine Lyrik der Grenze. Nicht eigentlich

die Erlösung und das Heil bilden das Thema der Weiß'schen Lyrik, sondern eher das Erkennen und Erfahren der *Voraussetzungen* des Heils.«²⁶ Der Mensch bejaht es, daß sein Leben im Einklang mit seiner Natur stehen muß, und begibt sich bewußt in seine Zeit und in die Geschichte; er weiß jetzt, daß er ansonsten einer falschen Vollkommenheit des Geistes verfallen würde, die eine Unwahrheit wäre. Derart gestaltet sich ihm sein Leben im Glauben: Nicht eine angeeignete Vollkommenheit und Frömmigkeit, sondern das Bekenntnis der »Sünde seiner Natur« eröffnet ihm den Weg in die neue Begegnung mit Gott. So führt ihn seine Schuld, die ihm in der geschichtlichen Erfahrung seiner Endlichkeit aufgeladen ist, nicht mehr in das Verstummen, sie wird ihm Antrieb und Aufbruch schöpferischen Schaffens:

*Daß der Mensch immer auf dem Wege ist und die Richtung
gar nicht verlieren kann, darum soll man wagen, auch halbe
Erkenntnisse auszusprechen...²⁷*

Der Mensch kann nun in sein kreatürliches Dasein einwilligen, weil er das »Mangelempfinden« als »ebenbildliche Ermangelung« erkennt. In seiner kreatürlichen Existenz hat er nämlich Anteil am eingeborenen Menschensohn, der ihm in seiner menschlichen und geschichtlichen Erfahrung verschwistert ist. Nun sieht er sich im Vollbringen des irdischen Urmaßes, das ihm je neu im Abstieg in die Endlichkeit dargeboten ist, zu seinem eigentlichen Werk gerufen. Konrad Weiß schreibt:

*Wir tragen also, geteilt zwischen Bild und Wort, die Maße
einer Geschichte über unserm Mangel und Grunde. Dichtung
ist das Suchen nach dem 'Worte' eines eigenen Lebens.
Dieses eigene Leben aber geschieht im Maße eines Dritten.
Das Wort ist im Schoße, in der Zelle, im Mangel eines Dritten.
Und nun entstehen die Worte im Mangel empfinden,
wie zugeteilte Inhalte und Bilder aus der von einem großen
Bilde verlassenen Seele.²⁸*

Im Vollbringen des irdischen Urmaßes erfährt sich der Mensch nicht allein; er braucht die leidvollen Erfahrungen seiner Endlichkeit und Kreatürlichkeit nicht mehr aus eigener Kraft zu meistern, sie gehören schon einem »Dritten«. Das »Wagen der eignen Rast«, das Konrad Weiß einfordert, meint, daß der

²⁶ L. VERBEECK, *Konrad Weiß*, 210.

²⁷ Zit. nach L. VERBEECK, *Konrad Weiß*, 14.

²⁸ K. WEISS, *Zum geschichtlichen Gethsemane. Gesammelte Versuche*, Mainz 1919.

Mensch sich nun lassen und aufgeben kann. So wird er alle Angst überwinden, von Gott aus dem Versteck des eigenen Ich herausgerissen zu werden; stattdessen erkennt er es als den Auftrag seines Lebens, im Verlust seiner selbst seine wahre »Gestalt« vor Gott anzunehmen. Wagt er diesen Verlust, statt in sich selbst ruhen zu wollen, drängen Gott und Welt in ihn ein und brechen ihn auf.

VI. Ganz Echo

Aus der Mangel-Erfahrung des menschlichen Daseins, die im Schicksal des Menschgewordenen ihre Antwort gefunden hat, läßt sich keine Philosophie machen, sie wird sich niemals auf den Begriff und in ein System bringen lassen. In einer mit Bleistift geschriebenen, kaum lesbaren Skizze heißt es bei Konrad Weiß:

Eine logizistische Erkenntnisordnung kann entwickelt werden aus Natur, Trieb - aber nicht aus Glaube, aus Seele ... Seele kann nur geschichtlich lebendig entwickelt werden - durch Bild- und Wort-Gang - die Kräfte der Ordnung sind wie Kreuze von einzelnen in Geschichte, die Gesetze des Lebens sind nicht rein Begriff - nicht zeitlos, sondern mit Zeit gemischt, wie Treue.

Die letzte Antwort auf das Mangelempfinden des Menschen findet sich einzig und allein im Leben und Leiden des Menschensohnes. Alles im menschlichen Dasein ist, so Konrad Weiß, vermehrt um die Last der leidvollen Geschichte und der Stunde von Gethsemane. In den »Gesichten des Knechts auf Golgatha« heißt es:

*Ich wollte zeigen, was ich sah
und was ich immer mehr erfuhr,
und fand mich auf der eignen Spur
besinnungslos und mir geschah,
als ich mich fand, war ich schon da,
ich bin geteilt und in der Schur
des Schmerzes fand lebendig nur
ich mich erkannt auf Golgatha.*

*Den Sinn frug ich umsonst um Rat,
Erkenntnis, die nur Blöße sucht,
nahm mir mein letztes Eigenkleid,*

*nun schlägt der Sinn der Schmerzenseit,
ein dürres Blatt noch, um die Frucht,
wann fällt sie ab, wann reift die Tat?*²⁹

Seit der Menschwerdung und Passion des Gottessohnes braucht der Sünder nicht mehr vor Gott zu fliehen. Vielmehr darf er, sobald er in seine eigene Schwere sinkt, in die Seinsform der Erlösung eintreten: Christus selbst stellt sich anstelle des Sünders in das Gericht und hofft für den Menschen auf Erlösung. Weicht der Mensch der Erde und ihrer »Schärfe ohne Ende« nicht aus, entdeckt er in ihr die Spur des Herrn, welche er nun in sich aufnehmen kann. Seine erfahrene Ohnmacht wandelt sich zu einem bisher nicht gekannten »Leidvertrauen«. Zunehmend weicht alle Empörung gegen das Grundgesetz menschlicher Existenz und wird zur Bejahung, zum »Erkennen im Leid«:

*Warum nicht Menschen, Dinge, Vieh, nur ich,
ich, ich, der ich das eigne Bild bestritt,
der ich von Bild zu Bild unendlich glitt
und fand als Urbild aller Dinge dich?
Weil jedes Ding, durch das ich mich dir glich,
als Schwere in die Seele übertritt,
das ist das Grundgesetz, das ich erlitt,
die Mutterschaft der Schöpfung fiel auf mich.
Doch auf den Stufen schauend nur gebaut
muß die Erkenntnis sich in Leid verblenden,
wie Meer muß meine Spur ich selber trinken,
bis ich es bin, der will und kann nicht sinken
und seine Ohnmacht rührt mit vollen Händen,
dann wird mein Mangel dir wie eine Braut.*³⁰

Die Ohnmacht des Selbstverlusts erfährt der Mensch als Mangel »wie eine Braut«, denn er sieht sich neu erschaffen in Golgatha. Hier ist der heile Ort, an dem sich die zweite Erschaffung des Menschen, seine Erlösung, vollzogen hat. Die Erde trägt für immer das »Innbild« des Gekreuzigten, und der Mensch bekennt sich als »des Innbilds sterbender Gesell«.³¹

Hier wird nochmals deutlich, warum Konrad Weiß das scholastische Denken und seine Vorstellung vom Leben im Glauben ablehnen muß. Denn die Schultheologie stellt alles unter das Gesetz der »Analogie«, also eines Verhältnisdenkens, das

²⁹ K. WEISS, *Gedichte*, 93.

³⁰ K. WEISS, 22. *Sonett* (*Gedichte*, 114).

³¹ K. WEISS, 14. *Sonett* (*Gedichte*, 106).

den Abstand, den es unmittelbar zwischen Schöpfer und Geschöpf gesetzt sieht, nur moralisch zu überbrücken versteht. Heißt es in der Heiligen Schrift: »Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!«, so meint die »Scholastik«, dies sei auf »analoge« Weise zu verstehen, da der Mensch nur auf begrenzte Weise vollkommen werden könne; allein der Vater im Himmel sei vollkommen. Aber ein solches Denken, das meist in dem moralischen Appell endet: »Strengt euch an, damit ihr vollkommener werdet!«, nimmt die irdische Kreatur nicht ernst, wie der Schöpfer aller Dinge sie offensichtlich ernstgenommen hat, da er ein solches Wort sagt. Seine Weisung: »Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!« will zum Stachel der leidenschaftlichsten, »neidvollen« Form irdischer Existenz werden. Damit sieht sich der Mensch unmittelbar in Vergleich, in »Komparation« gesetzt zu jenem, der ihn an seiner Vollkommenheit teilhaben läßt. Im »Dunkel des Blutes« führt Konrad Weiß zu diesem »Gesetz der Komparation« aus:

'Lebe aus deiner geringsten Kraft.' Erkenne das Tun des Blutes; es hat keine Wahl im Geiste, sondern nur in der Erfüllung des Weges. Das Wort und das Blut bilden eine nahtlose Fügung. Empfangen durch das Auge im stummen Vorübergang des Wesens wird das Menschliche abgetrennt, um seine Ausgeburt im Dunkel zu vollbringen. Durch Schwere steigt das Dunkel im Lichte. Rettung liegt in allen Dingen und in der Kraft ihrer Namen. Aber nichts wird erkannt, bevor ihm nicht die Tat des Blutes gedient hat. Es ist Abtrennung. Erkenne diese Macht, der Reinheit zuvorzukommen. Aber die Treue bricht den Weg in meine Maße.³²

Konrad Weiß sagt in seinem »Christlichen Epimetheus«, daß die christliche Geschichtsform nur durch Überwindung der Analogieform möglich ist. Und er fügt hinzu, daß das »Schicksal im zweiten Grunde« durch »Gewesenheit im Gleichnis« größer ist als das Licht der ersten Erde: Eine Komparation entscheidet über die Schöpfung, und das Wie ist die Proportion aller Schmerzen. Mit dem »Schicksal im zweiten Grunde« ist offensichtlich die Menschwerdung und Erlösung gemeint, welche größer sind als das Licht der ersten Schöpfungserde. Demnach steht der Mensch in keinem analogen, sondern in einem komparativischen Verhältnis zu Gott, da er sich zu dem in ein Verhältnis gesetzt sieht, der das irdische Schicksal der zweiten Welt bewirkt hat. Die

³² K. WEISS, *Prosadichtungen*. Olten 1949, 18.

Komparation schließt das Kreuzesgeschehen mit ein: »Eile nicht; denn der Ankommende will dich im Ziele behalten. Ich habe dich gebrochen, daß du das Maß einhältst und die Spanne meiner Entfernung«, heißt es im »Dunkel des Blutes«³³. Der Mensch setzt sich in aller Leidenschaft und in seiner ganzen irdischen Leibgeistigkeit mit dem Menschensohn gleich bzw. bietet ihm den Vergleich an, ohne sich selbst aus eigenem Vermögen in diesen Vergleich setzen zu können; vielmehr erfährt er sich in allem als empfangen und gesetzt: Nur »horchend« findet er zum Leben, wie ein christlicher »Epimetheus«.

In der antiken Mythologie gibt es das Gegensatzpaar Prometheus und Epimetheus. Prometheus ist jener, der sich selbst setzen möchte und das Feuer vom Himmel stiehlt, um Wohltäter der Menschen zu sein aufgrund dessen, was er kann. Epimetheus hingegen ist derjenige, der alles nachdenkt und empfangend lebt; in seinem Empfangen und Bewahren erweist er sich schließlich als der eigentlich Handelnde. Im »Dunkel des Blutes«³⁴ heißt es: »'Liebe die Reinheit des Unreinen.' Denn ich war bedacht auf die Reinheit des Ungeschaffenen, das an keinem Orte waltet, und war ein Mensch, der sich von seinen Gedanken nährte. Der ungetreue Proviantmeister eines Heeres war ich, das vor mir herzog.« Der Epimetheus des Mythos ist schauend, leidend, bildend, doch der christliche Epimetheus fügt sein Denken und Bilden in das Geschichtliche ein.

VIII. Irdisch gewollt

Den Prozeß kreatürlicher Menschwerdung beschreibt die Gedichtfolge »Wettlauf des Knechtes mit Gott, mit der Erde und dem Menschen« auf äußerst dramatische Weise. Das Motto: »imperfectum meum viderunt oculi tui«, das diesen Gedichten vorangestellt ist, wird gleich zu Beginn thematisiert:

*Ich bin, der ich Ding und Weise,
bis sie an mein Ende rollt,
unvollendet menscherheiße,
irdisch hab ich dich gewollt.*³⁵

³³ Ebd., 17.

³⁴ Ebd., 17f.

³⁵ K. WEISS, *Wettlauf* 1 (Gedichte, 134).

Der Mensch sieht sich »irdisch gewollt«; doch die Erde wird ihm nicht zum Ort letzter Erfüllung, er fühlt sich immer weiter getrieben, über sich hinaus:

*Umsonst, die Erde gibt das Bild nicht her,
aus allen Bildern kann die Seele trinken
nur einen Hauch und den sie selbst verlor -*

*der grundlos enden will ein Korn im Meer,
die Muschel rauscht, du kannst, du kannst nicht sinken,
die Mutter trägt das Wort von Ohr zu Ohr.³⁶*

Läßt der Mensch sich grundlos in die Erde sinken, wird ihm das Geheimnis der Schöpfung eröffnet. Der Sinn aller leidvollen Erdenlast ist aber fragmentarisch, »sinnverteilt« das Schöpfungsgeheimnis enthaltend:

*Ich bin, der ich im Kern geteilt
Schöpfung erfuhr,
der Bild im Blick des Schöpfers weilt,
sinnverteilte Kreatur.
Des Menschen, der die Welt durchheilt,
ausgesäte Erdenspur
bleibt nicht Natur.
Je mehr den Baum ich neige,
meine Arme, meine Zweige,
die erschütterte Figur
wird bestockt durch Tragen nur.³⁷*

Das hier sichtbare, unauflösliche und unüberholbare Grundgesetz christlichen Glaubens formuliert der Philosoph Josef Pieper³⁸ mit einem unveröffentlichten Wort von Konrad Weiß, »daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist«. Letztlich geht es im Christentum nicht um das Problem, wie der Mensch zu Gott aufsteigen kann, sondern um die Frage, was Gott tut, um zum Menschen zu gelangen. Gott selbst will dem Menschen sein Geheimnis erschließen, und erst dadurch wird es als solches erkennbar. Seine eigene Geheimnishaftigkeit erkennt der Mensch nicht durch eigenes Tun, sondern im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und seiner Offenbarung. Konrad Weiß

³⁶ K. WEISS, *Wettlauf* 8 (Gedichte, 142).

³⁷ K. WEISS, *Wettlauf* 9 (Gedichte, 143f.).

³⁸ J. PIEPER, *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*, München 1967, 123. Es handelt sich um einen unveröffentlichten Aufsatz »Logos des Wortes«.

gehört zu jenen wenigen Dichtern in Deutschland, die ausschließlich von Christus her den in die geschaffene Welt gekommenen Sinn und die dadurch geschehene Verwandlung alles natürlichen Lebens in der Geschichte bedenken. In kaum einer anderen Dichtung gibt es eine derartige Identifikation mit dem Schicksal und Wesen des Menschensohnes. Das ganze menschliche Dasein findet sich in der Gestalt des Menschensohnes wieder, nicht in einem usurpatorischen Akt eigener Identifikation mit dem leidenden Menschensohn, sondern in der überraschenden Erkenntnis, wie die Ratlosigkeit des eigenen Wesens in ihm auffindbar wird. Der Mensch erkennt sich und sein eigenes Schicksal im Gekreuzigten, der den Weg der Passion geht. In dieser Begegnung erhält alles seine letzte Wahrheit. Der Menschgewordene lehrt keine neue Philosophie der Welterklärung, seine »Erklärung« bzw. Deutung der Welt findet sich in seinem Eintritt in die Passion der Geschichte selbst, in der unüberholbar sichtbar wird, daß die Welt um eine Träne verschieden ist von aller Begrifflichkeit und Idee.

So kommt es dem Menschen nicht zu, aus eigener Idee etwas machen und sein Leben meistern zu wollen, es wäre unecht und bliebe letztlich unwirklich. In aller Unvollkommenheit menschlichen Lebens gilt es vielmehr, Gottes verborgenen Plan in der Geschichte und im eigenen Leben zu erfragen und in Übereinstimmung mit ihm das eigene Dasein anzunehmen und zu gestalten. In Auseinandersetzung mit Theodor Haecker heißt es bei Konrad Weiß, daß die Geschichte keine Humanitätsform ist, sondern eine Pietà-Form.³⁹ Die leidvollen Brechungen geschichtlichen Daseins lassen den Hungerplan der Schöpfung erahnen, der im Gekreuzigten sichtbar wird. Wie er selbst alles andere als eine ästhetische bzw. humane Gestalt annimmt, behalten die Dinge und Bilder der Schöpfung und Geschichte wie des menschlichen Lebens ihre »unausweichliche Begrenzung« im »Maß der Entfernung« durch »innerliche Ausfurchung« im »Abstand unserer Zeitlichkeit vom ewigen Bilde«.

Wer das eigene Leben unter dem Gesetz der Menschwerdung wahrnimmt, erfährt die Erde ganz anders als in der neuscholastischen Philosophie und Theologie, die Konrad Weiß in seiner theologischen Ausbildung studierte. Er mußte neu ansetzen, um die Erde von ihrem Schöpfungsgrunde her zu verstehen und um den Menschen in all seiner Verbundenheit

³⁹ Diese findet sich in der Passion vollkommen verwirklicht, während das Kunstwerk nur ihre einzelne Form in der jeweiligen geschichtlichen bzw. zeitmöglichen Vergegenständlichung darstellen wird.

mit dem Schöpfungssinn der Erde deuten zu können. Bis in sein letztes Tagebuch hinein entwickelt Konrad Weiß, was er aus dem Geist des Gebets der Kirche, ihrem liturgischen Leben und der frühen Hymnik an tieferem Verständnis des irdischen Daseins erkannt hat, jedoch in den scholastischen Lehrbüchern mit keiner Spur vorkam, obwohl es in der Heiligen Schrift aufgezeichnet ist und in den Hymnen der Kirche und den Werken der Kirchenväter, die Konrad Weiß unermüdlich liest, immer wiederkehrt. Bei ihnen sucht er nicht bloß eine Bestätigung, um seinen eigenen Weg abgesichert zu sehen, vielmehr findet er bei ihnen, was er selbst als den Schöpfungsgrund und Urgrund der Erde erkannt hat. In der Antwort des Glaubens aus der Kraft des Horchens wandelt sich auch das christliche Gebet aus einer geistlichen Übung und einem Werk der Frömmigkeit zum Grundakt christlicher Existenz, nämlich zur Annahme der eigenen Schöpfungswirklichkeit.

Geschlechterdifferenz und Weihevorbalt

In einem Vortrag vor einer anglikanischen Bischofsversammlung in Market Bosworth hat Kardinal Walter Kasper Anfang Juni 2006 die anglikanische Gemeinschaft Englands gewarnt, durch den Schritt der Weihe von Frauen zu Bischöfinnen das ökumenische Klima weiter zu belasten und Fakten zu setzen, die in einer die sakramentale Struktur der Kirche wesentlich betreffenden Frage schier unüberwindliche Hindernisse schaffen, die einer Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit im Wege stehen¹.

Ein Blick in die jüngste Kirchengeschichte lehrt, dass die erste kirchenamtliche Stellungnahme der Neuzeit² in Sachen Zuordnung der Weihe an den Mann, die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt „*Inter insigniores*“ vom 15. Oktober 1976, eine Reaktion der katholischen Kirche auf die Ankündigung der Anglikaner war, Frauen in einem sakramentalen Sinne zu Diakoninnen zu weihen. Auch die Bekräftigung der Glaubensüberzeugung der Kirche in dem apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ vom 22. Mai 1994 war wiederum veranlasst durch die Ankündigung der anglikanischen Gemeinschaft, nunmehr Frauen zum Presbyterat zu weihen.

¹ Vgl. *Vatikan warnt die Anglikaner*, in: DT Nr. 68 vom 8. Juni 2006, S. 4: „Die Kirche von England hatte im Februar nach langem Streit einen Kompromissvorschlag verabschiedet, nach dem es frühestens ab 2012 weibliche Bischöfe geben könnte. Eine konkretere Fassung soll einer Synode im Juli zur erneuten Beratung vorgelegt werden. Pastorinnen gibt es in der Kirche von England seit 1994. Vom Bischofsamt waren Frauen aber bislang ausgeschlossen. [...] In der anglikanischen Kirche der Vereinigten Staaten wurde bereits 1985 die erste Bischöfin ernannt.“

² Entgegen anderslautenden Vermutungen hat sich die Kirche zu beinahe allen Zeiten mit Tendenzen zur Zulassung von Frauen zum Sakrament des Ordo auseinandergesetzt und ist ihnen dabei immer entschieden ablehnend begegnet. Vgl. G.L. MÜLLER (Bearb.), *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.

Es soll nun hier nicht darüber gemutmaßt werden, ob die neuerliche Ankündigung von Seiten der Anglikaner zu einer weiteren römischen Verlautbarung führen wird. Vielmehr soll den katholischen Begründungen für den Weievorbehalt nachgegangen und das neuerdings von den die kirchliche Lehre vertretenden Theologen favorisierte, der Ebene der Anthropologie zugehörnde Argument von der Geschlechterdifferenz, soweit es bislang in die Debatte eingebracht wurde, vorgestellt werden³.

Das kirchliche Lehramt selbst stützte sich in seinen offiziellen Aussagen vornehmlich auf das Traditionsargument. Papst Paul VI. hat in dem bereits genannten Apostolischen Schreiben festgehalten, dass sich die Kirche nicht ermächtigt sieht⁴, von der Praxis Jesu und der durchgängigen Praxis der Kirche abzuweichen, nur Männern die heiligen Weihen zu spenden⁵. Papst Johannes Paul II. hat dies mit dem Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ von Pfingsten

³ Jörg Splett hat in seinen zahlreichen Publikationen zur Anthropologie der Geschlechter stets auf die Bedeutung der richtigen Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz hingewiesen. Vgl. besonders J. SPLETT, *Der Mensch: Mann und Frau* (= Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat), Frankfurt 1980, 52–56, teilweise aufgenommen und fortgeführt in: Ders., *Mann- und Frau-sein als menschliche Grundbestimmungen. Ein Beitrag christlicher Philosophie*, in: *Katholische Bildung* 85 (1984) 396–408; Ders., *Anthropologische Überlegungen zum Verhältnis von Mann und Frau*, in: G.L. MÜLLER (Hg.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Miterantwortung*, Würzburg 1999, 126–140, hier 136f.

⁴ Vgl. dazu: JOSEPH KARDINAL RATZINGER, *Grenzen kirchlicher Vollmacht*, in: *IKaZ* 23 (1994) 337–345. Vgl. auch: *Interview mit Joseph Ratzinger, dem Präfekten der Glaubenskongregation zu einigen Fragen des Katechismus der Katholischen Kirche*, in: *MThZ* 45 (1994) 445–449, 449.

⁵ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Zulassung der Frauen zum Priesteramt „*Inter insigniores*“ vom 15. Oktober 1976. Leicht zugänglich als: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (VApS), hg. von der deutschen Bischofskonferenz, Nr. 117. Vgl. das Antwortschreiben Papst Pauls VI. an Seine Gnaden den Hochwürdigsten Herrn Dr. F.D. Coggan, Erzbischof von Canterbury, über das Priestertum der Frau vom 30. November 1975, in: *AAS* 68 (1976), 599f., hier 599: „Your Grace is of course well aware of the Catholic Church’s position on this question. She holds that it is not admissible to ordain women to the priesthood, for very fundamental reasons. These reasons include: the example recorded in the Sacred Scriptures of Christ choosing the Apostles only among men; the constant practice of the Church, which has imitated Christ in choosing only men; and her living teaching authority which has consistently held that the exclusion of women from the priesthood is in accordance with God’s plan for his Church.“

1994 in kurzen Worten bekräftigt: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden“, und es wird bekräftigend hinzugefügt, „daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben (sententiam definitive tenendam)“⁶.

Während „*Ordinatio sacerdotalis*“ in seiner Kürze nur auf „*Inter insigniores*“ verweist und von den Gründen nur das Traditionsargument ausführt, deutet das Schreiben von 1976 auch eine systematische Argumentation an. Das Lehrschreiben stützt sich in seinem fünften Abschnitt „Das Priestertum im Lichte des Geheimnisses Christi“ auf symbolontologische Überlegungen im Zusammenhang mit der natürlichen Zeichenhaftigkeit der Geschlechterdifferenz: „Die Ökonomie der Sakramente ist in der Tat auf natürlichen Zeichen begründet, auf Symbolen, die in die menschliche Psychologie eingeschrieben sind: ‚Die sakramentalen Zeichen‘, sagt der hl. Thomas, ‚repräsentieren das, was sie bezeichnen, durch eine natürliche Ähnlichkeit.‘ [mit Hinweis auf Thomas, In IV Sent., Dist. 25, q. 2, art. 2, quaestiuncula 1, ad 4] Dasselbe Gesetz der Ähnlichkeit gilt ebenso für die Personen wie für die Dinge: wenn die Stellung und Funktion Christi in der Eucharistie sakramental dargestellt werden soll, so liegt diese ‚natürliche Ähnlichkeit‘, die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muß, nicht vor, wenn die Stelle Christi dabei nicht von einem Mann vertreten wird: andernfalls würde man in ihm schwerlich das Abbild Christi erblicken. Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann.“⁷

„*Inter Insigniores*“ setzt dabei voraus, dass Jesus aus der Schar seiner Jünger einige mit einer besonderen Vollmacht ausgestattet hat. Sie sollten immer bei ihm sein, auf ihn schauen, von ihm lernen, und dann in seiner Vollmacht sein Heilswerk vergegenwärtigen. Ihnen gilt in besonderer Weise die Verheißung: „Wer euch hört, der hört mich!“ (Lk 10,16). Nach seiner Auferstehung sendet er diese Apostel bis an die Grenzen der Erde, um alle Menschen zu seinen Jüngern zu machen und das in ihm gewirkte Heil zu vermitteln. Dabei verstanden sich die Apostel als „Sachwalter“, ja mehr noch, als Repräsentanten Jesu, die „an seiner Stelle“ handeln: „Wir bitten euch an Christi statt:

⁶ VApS 117 (wie in Anm. 5), 6.

⁷ *Inter insigniores* 5, VApS 117 (wie in Anm. 5), 22f.

Laßt euch mit Gott versöhnen! [...] Als Mitarbeiter Gottes ermahnen wir euch, daß ihr die Gnade nicht vergebens empfangt“, schreibt der Apostel Paulus an die Korinther (2 Kor 5,20–6,1).

Eine weitere Voraussetzung ist, daß Jesus nur Männern in dieser besonderen Weise Anteil an seiner Sendung und Vollmacht gegeben hat. Die Urkirche hat sich bei der Regelung der Nachfolge der Apostel an das Beispiel Jesu gehalten. Angesichts des Ausfalls des Judas sieht sich die junge Kirche vor die Notwendigkeit gestellt, den Zwölferkreis durch eine Nachwahl zu vervollständigen. Obwohl der Evangelist Lukas die Zugehörigkeit der Mutter Jesu und der Frauen zur vorösterlichen Jüngergemeinde betont⁸, heißt es hinsichtlich der Kandidatenaufstellung: „Einer von den *Männern*, die die ganze Zeit mit uns zusammen waren, als Jesus, der Herr, bei uns ein und aus ging, angefangen von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging und (in den Himmel) aufgenommen wurde, - einer von diesen muss nun zusammen mit uns Zeuge seiner Auferstehung sein. Und sie stellten zwei Männer auf [...]“ (Apg 1,21–23). Auch beim ersten Schritt der Ausgestaltung des apostolischen Dienstamtes durch die Schaffung des Sieben-Männer-Amtes (seit Irenäus von Lyon dann mit den Diakonen identifiziert) zur Übernahme des „Dienstes an den Tischen“ heißt es: „Brüder, wählt aus eurer Mitte sieben *Männer* von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit; ihnen werden wir diese Aufgabe übertragen“ (Apg 6,3). Auch die in den Pastoralbriefen bezeugte Weitergabe des apostolischen Dienstamtes an die Apostelschüler sieht allein Männer als Kandidaten vor.

Es wird heute auch von Befürwortern der Frauenordination eingeräumt, dass man sich in diesem Anliegen nicht auf eine sei es unterirdisch neutestamentliche oder verborgen kirchengeschichtliche Tradition berufen kann⁹.

Die Wahl männlicher Apostel durch Jesus und der darin gründende Weihevorbehalt wird von den Befürwortern einer Änderung dieser Praxis mit soziologischen Motiven erklärt, die mittlerweile überholt seien. Der Ausschluss der Frauen vom

⁸ Vgl. MÜLLER (Bearb.), *Der Empfänger des Weihesakraments* (wie in Anm. 2), 38f.

⁹ Für den Diakonat hat dies eindeutig festgestellt Hans Jorissen, Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen, in: PETER HÜNERMANN u.a. (Hg.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche - Ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern 1997, 86–97, hier 94.

Priesteramt sei gewissermaßen ein Zugeständnis an die gesellschaftlichen Verhältnisse der Antike gewesen, die sich Frauen in einem solchen religiösen Amt nicht habe vorstellen können. Dem ist allerdings mit Louis Bouyer entgegenzuhalten, dass zumindest die außerjüdische Welt ein weibliches Priestertum nicht nur gekannt hat, sondern dass es sogar Konjunktur hatte: „Hat doch die antike Welt, vor allem, doch durchaus nicht ausschließlich, die Mittelmeer-Kultur seit den ältesten Zivilisationen bis zum Griechenland und zum Rom der christlichen Zeit weibliches Priestertum neben männlichem gekannt, und zwar in keinerlei Unterlegenheit diesem gegenüber. Und wenn in dieser Hinsicht zur Zeit Christi und der Apostel eine Tendenz zu verzeichnen wäre, so eher im Sinne einer Aufwertung als Entwertung des weiblichen Priestertums. In den Mysterienreligionen, die sich gleichzeitig mit oder kurz nach dem Christentum auszubreiten begannen, und die vor seinem Sieg im 3. Jahrhundert als dessen bedrohlichste Nebenbuhler auftreten sollten, stellt man einen deutlichen Aufschwung weiblichen Priestertums fest, im Zusammenhang mit dem Kult der Muttergottheiten, Göttinnen der fruchtbaren Erde, die sich in solche des künftigen Lebens verwandelten und eines der kennzeichnendsten Merkmale der damaligen Religion waren“¹⁰.

Jesus knüpfte stets am ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes an und setzte sich gerade so souverän über diskriminierende Bräuche hinweg. Dies gilt gerade auch noch einmal für seinen unbefangenen und nicht-diskriminierenden, sondern höchste Würde zusprechenden Umgang mit Frauen (vgl. Joh 4: Das Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen; oder Lk 8,1–3, wo es heißt, dass Frauen ihn und die Jünger begleiteten und sie materiell unterstützten). So kann die Praxis Jesu und der Kirche der Jahrhunderte mit ihm nicht auf eine Angleichung an die soziologischen Verhältnisse der Umwelt zurückgeführt

¹⁰ LOUIS BOUYER, *Frau und Kirche* (= Kriterien 42), Einsiedeln 1977, 12. Und Bouyer fährt fort: „Wenn also das beginnende Christentum trotz seines Widerspruchs gegen vielerlei jüdisches Brauchtum gerade in seiner großzügigen Öffnung zur heidnischen Umwelt an der biblischen und jüdischen Überlieferung festhielt, daß das Priestertum ausschließlich Sache der Männer sei, so gewiß nicht, weil es den Vorurteilen seiner Umgebung nachgab. Vielmehr widersetzte es sich mit Entschiedenheit einer Sache, die in seiner Umgebung als durchaus selbstverständlich betrachtet wurde“. Auf Bouyer stützt sich auch Ratzinger, *Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?*, in: MÜLLER (Hg.), *Frauen in der Kirche* (wie in Anm. 3) 267–277, 272.

werden. Der Grund muss ein anderer sein. Somit stellt sich erneut und endgültig die Frage nach der systematisch-theologischen Begründung, die das Traditionsargument begleiten muss. Das kirchliche Lehramt hat sich diesbezüglich nicht festgelegt¹¹, sondern es der philosophischen und theologischen Reflexion überlassen, die anthropologischen Implikationen dieser lehramtlichen Entscheidung zu analysieren und im zeitgenössischen Ringen um das Verständnis des Menschen plausibel zu machen.

Wenn gelegentlich in die Diskussion eingebracht wird, dass sich die Kirche bei den übrigen Zulassungskriterien für das geistliche Amt durchaus vom Verhalten Jesu emanzipiert habe und nur noch im Falle des Weihevorbahls für den Mann anachronistisch-patriarchalisch die eine Hälfte der Menschheit von einem Amt ausschlieÙe, zeigt sich die eigentliche Ebene des Problems. Wollte man nämlich, so argumentiert beispielsweise Medard Kehl, Jesus in jeder Hinsicht treu bleiben, dann dürften auch nur bärtige jüdische Fischer, nicht aber bartlose Bayerische Beamten-, Österreichische Bauern- und Schweizer Uhrmacher-söhne usw. zu Priestern geweiht werden¹². Doch es wird hier übersehen, daß die geschlechtliche Bestimmung als Mann oder Frau den Menschen anders und fundamentaler prägt als Nationalität, Beruf etc. So trifft es denn auch nicht zu, daß die Kirche nur noch hinsichtlich der Frage nach dem Empfänger des Weihesakramentes an der Bedeutung der Geschlechterdifferenz festhält, während sie diese auf allen anderen Gebieten längst aufgegeben habe. Denn bei der sakramententheologischen Begründung der Ehe als volle Lebens- und auf die Zeugung von Nachkommenschaft offene Liebesgemeinschaft hält die Kirche

¹¹ Die ausdrücklich dem Thema Weihevorbahls gewidmeten Dokumente von 1976 und 1994 müssen allerdings in Zusammenhang gesehen werden mit dem Apostolischen Schreiben „Mulieris dignitatem“ (15. August 1988) von Johannes Paul II. (Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem“. Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von Elisabeth Gössmann, Freiburg 1988), mit dessen „Brief an die Frauen“ vom 29. Juni 1995 (VApS 122) sowie dem Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt vom 31. Mai 2004 (veröffentlicht als VApS 166). Vgl. M. HAUKE, *Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung „Ordinatio sacerdotalis“* (= Respondeo 17), Siegburg 2004, 9f. und 86–98.

¹² M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 457f.

sehr wohl an dieser Geschlechterdifferenz fest¹³. Und in diese von der Schöpfung her vorgegebene Relation von Mann und Frau zeichnet sich schon im Alten Bund die Offenbarung Gottes ein. An dieser bräutlichen Beziehung Gottes zu seinem Volk knüpft das Selbstverständnis, die Verkündigung und die Praxis Jesu an (vgl. Mk 2,19).

Jörg Splett hat in seiner philosophischen Anthropologie die Polarität des Mann-Frau-Verhältnisses vielfach bedacht. Die Geschlechterdifferenz begründet keinen Unterschied im Personsein, sondern stellt eine modale Differenz in der Verwirklichung des Personseins dar. Der geschlechtlichen Bestimmung als Mann oder Frau kommt dabei eine wesentliche Bedeutung zu.

Splett geht aus von der Bedeutung des Leibes als Ausdruck der Geistseele. Leib ist die Weise, wie ich für den anderen da bin. Ich wohne nicht in meinem Leib, wie dies etwa die Rede vom „Leib als Kerker“ voraussetzt, sondern als mein Leib bewohne ich meine Wohnung¹⁴. Wenn dies aber so ist, so kann die unterschiedliche geschlechtliche Bestimmung nicht nebensächlich sein für ein Gesamtverständnis des Menschen als Mann und Frau. Die positive Bestimmung der Geschlechterdifferenz ist ein philosophisches Desiderat.

Eine erste Schwierigkeit, die sich nicht nur neuzeitlichem, sondern philosophischem Denken generell in den Weg stellt, ist die Neigung zum Monismus, der Differenz und Andersheit nur als Abfall¹⁵, nicht aber als Positivität zu denken vermag: „Wir sind noch zu wenig kultiviert, um das Anderssein des anderen zu respektieren; nach wie vor wird Andersheit als Verneinung aufgefaßt und diese Negation wird dann als Mindersein interpretiert“¹⁶. Vor diesem Hintergrund wird es nach Splett verständlich, daß der Abwertung der Frau vielfach durch Leugnung oder Minimalisierung des Unterschieds zu begegnen versucht wird. Je geringer oder marginaler der Unterschied, desto besser begründet erscheint dann die Gleichheit und Gleichstellung. Was aber, wenn es dennoch einen Unterschied

¹³ Darauf macht aufmerksam GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive* (= Sammlung Horizonte N.F. 33), Freiburg 2000, 134f.

¹⁴ Vgl. SPLETT, *Leibhaftige Freiheit: Be-dencklichkeit des Symbols*, in: Ders., *Konturen der Freiheit*, Frankfurt 1974, 37–59.

¹⁵ Vgl. SPLETT, *Der Mensch: Mann und Frau* (wie in Anm. 3), 53.

¹⁶ SPLETT, *Der Mensch: Mann und Frau* (wie in Anm. 3), 53.

gäbe? Muss dies nicht notwendigerweise zu dem gegenteiligen Ergebnis einer potenzierten Abwertung der Frau führen? Nun sind die Differenzen nicht zu leugnen, und die Würde sowohl des Mannes wie der Frau ist nicht durch eine sich der Realität verweigernde Leugnung der Differenzen, sondern nur durch deren wirklichkeitskonforme Bestimmung zu erreichen bei gleichzeitiger Bejahung der Tatsache, dass Anderssein nicht Minderwertigkeit bedeutet, sondern positiv den Reichtum der Wirklichkeit begründet. Es ist nach Splett paradox, wenn oft von derselben Seite sowohl Platon wie auch dem Christentum ein Leib-Seele-Dualismus vorgehalten und zugleich betont werde, „die leibliche Verschiedenheit, die von den primären Geschlechtsmerkmalen bis zu charakteristischen Abweichungen bei den neuro-humoralen Funktionen (etwa im Grundumsatz) reicht, sei für die Persönlichkeit irrelevant“¹⁷.

Wenn tatsächlich Leib die Weise besagt, wie jemand ursprünglich in Welt und Mitwelt lebt und somit für andere Personen „da“ ist, „kann es nicht nebensächlich sein, ob ein Mensch darauf angelegt ist, neun Monate werdendes Leben in sich zu tragen oder nicht. Und alles andere als nebensächlich für die Welt- und Selbstsicht eines Menschen muß es sein, ob er darauf angelegt ist, in den Leib eines anderen einzudringen oder einen anderen Menschen in sich eindringen zu lassen“¹⁸. In diesem Zusammenhang weist Splett auf die Dialektik von Aktivität und Passivität in der Begegnung der Geschlechter hin. Einen Hauptgrund für emanzipatorische Polemik gegen den „Penetrations-Sex“ sieht er in der vordergründigen und bis in die Vulgärsprache hinein sich auswirkenden einseitigen Festlegung der „Rollenmuster“, welche dem Mann einseitig das Aktivsein und der Frau die Passivität zuordnen. Die Phänomenologie der Vereinigung zeige „sowohl die ‚Passivität‘ des aus sich herausgetriebenen Mannes wie die ‚Aktivität‘ der ihn empfangenden Frau. (Erst recht gilt das, wenn man über die ‚genitale Sexualität‘ hinaus das Gesamtbild intimer Ausdrucksformen einbezieht.)“¹⁹. Splett bestreitet nicht, dass, wiederum vom Leiblichen bis ins Personal-Geistige hinein, Mann und Frau auch Momente des jeweils anderen Geschlechtes in sich tragen, was die Möglichkeitsbedingung gegenseitigen Verstehens darstellt: „Aber jeder hat die Sicht des anderen nochmals auf seine Weise. Auf eine Weise übrigens, die auch die eigene

¹⁷ SPLETT, *Der Mensch: Mann und Frau* (wie in Anm. 3), 53f.

¹⁸ SPLETT, *Der Mensch: Mann und Frau* (wie in Anm. 3), 54.

¹⁹ SPLETT, *Der Mensch: Mann und Frau* (wie in Anm. 3), 54.

Geschlechtsrolle unterschiedlich beschwert“²⁰. Zu bedenken gilt es weiter, dass die Geschlechterdifferenz nicht nur Polarität, sondern auch Komplementarität umfasst, kann doch das Vater- und Mutter-sein-Können, das grundsätzlich und wesentlich zum Mann- und Frau-sein gehört, nur jeweils durch den andersgeschlechtlichen Partner erfüllt werden²¹. Dabei geht es Splett nicht um „Fruchtbarkeitsideologie“ oder gar „Biologismus“, denn selbstverständlich seien Mann und Frau, was sie sind, auch ohne die Aktualisierung des potentiellen Vater- bzw. Mutterseins. Die Lebensform bewusst gewählter Ehelosigkeit (als Opfer, Verzicht oder aufgearbeitete Versagung) unterscheidet sich von Verleugnung oder Verdrängung. Splett zieht aus seiner Phänomenologie der das Geistig-Personale ebenso wie die leiblich-geschlechtliche Dimension umfassenden Polarität von Mann und Frau den Schluss: „Kurzum, will man der Geschlechtlichkeit ihre entscheidende Rolle im Leben und Selbstverständnis des Menschen und in der Suche nach seiner Menschlichkeit nicht bestreiten, muß man auch die entscheidende Rolle der Geschlechterdifferenz anerkennen. Mag, was man im einzelnen als männlich oder weiblich aufzählt, von der jeweiligen Kultur geprägt und bedingt sein, der biologische Unterschied mit der daraus folgenden fundamentalen Aufgabenteilung für Mann und Frau besteht fort, und er weist seinerseits auf eine Polarität im Personalen zurück, auch vor einer – immer noch offenen – ‚philosophischen Entscheidung darüber [...], ob Weiblich-Männlich nur ein induktiv-empirischer Begriffsunterschied ist oder aber ein schon mit dem Wesen des Lebendigen selbst gesetzter Wesensunterschied‘ (Max Scheler). Dabei kann mit ‚Wesensunterschied‘ ohnehin nicht strikten Sinns das metaphysische Wesen gemeint sein; das heißt, Mann und Frau bilden selbstverständlich nicht zwei Arten, sondern sie stellen zwei Seinsweisen *desselben*: eben des Menschen, dar. Aber daraus folgt eben nicht, wie in der klassischen Metaphysik und bei einem Teil der heutigen Vorkämpfer für Emanzipation, daß dieser zweitrangig oder beiläufig wäre; daß, wie man gesagt hat, die ‚Seelen‘ ohne Leib geschlechtslos wären. Erinnern wir nochmals an die hier vorgeschlagene Bestimmung: Leib ist die Weise, wie ich da bin und wie du da bist, wir füreinander da sind. ‚Seele‘ wäre dann

²⁰ SPLETT, *Der Mensch: Mann und Frau* (wie in Anm. 3), 54.

²¹ SPLETT, *Mann- und Frau-sein als menschliche Grundbestimmungen* (wie in Anm. 3), 401.

eben dies Ich oder Du, das jeweils für den anderen da ist – und dies weder abstrakt noch als bloßes Neutrum“²². Jörg Splett selbst beschränkt sich auf die philosophische Anthropologie und hat seine Überlegungen hinsichtlich der Positivität der Geschlechterdifferenz nicht auf die theologische Fragestellung des Weihevorbhalts für den Mann angewandt.

• **Die Sakramente und die „symbolische Transparenz der Leiblichkeit“**

Im folgenden sollen einige theologische Stimmen zu Wort kommen, die, „Inter Insigniores“ Nr. 5 aufgreifend, das Traditionsargument vom Weihevorbhalt unter Heranziehung von Argumenten aus der philosophischen und theologischen Anthropologie zu untermauern versuchen.

Joseph Ratzinger hat zunächst im Blick auf die Sakramententheologie geltend gemacht, dass das katholische Sakramentsverständnis die „symbolische Transparenz der Leiblichkeit des Menschen“ voraussetzt. Die Lehrverkündigung der Kirche bekräftige die in der Ost- wie in der Westkirche der Glaubenspraxis zugrunde liegende Überzeugung, dass die zum priesterlichen Dienst bestellten Männer „gleichsam lebendige und wirkende Ikonen des Herrn“²³ seien. Diese im Geheimnis der Inkarnation und der damit gegebenen unüberbietbaren Bejahung der leiblich-konkreten Dimension menschlicher Existenz gründende „symbolische Transparenz der Leiblichkeit des Menschen, die dem sakramentalen Denken selbstverständlich ist“²⁴, werde im neuzeitlichen Denken abgelöst durch „die funktionale Äquivalenz der Geschlechter; was vorher Bindung an das Mysterium des Ursprungs gewesen war, wird nun nur noch als Diskrimination der Hälfte der Menschheit bewertet, als archaischer Rest eines überwundenen Menschenbildes, dem der Kampf um die Gleichberechtigung entgegengestellt werden muß. In einer ganz vom Funktionalen geprägten Welt ist es schwierig geworden, andere Gesichtspunkte als die der Funktionalität überhaupt noch wahrzunehmen; das eigentliche Wesen des Sakraments, das nicht auf Funktionalität zurückzuführen ist, kann kaum noch in den Blick kommen“²⁵. Für

²² SPLETT, *Der Mensch: Mann und Frau* (wie in Anm. 3), 55f.

²³ RATZINGER, *Grenzen kirchlicher Vollmacht* (wie in Anm. 4), 337.

²⁴ RATZINGER, *Grenzen kirchlicher Vollmacht* (wie in Anm. 4), 337.

²⁵ RATZINGER, *Grenzen kirchlicher Vollmacht* (wie in Anm. 4), 337.

Ratzinger ist die Unterscheidung in symbolische Repräsentation einerseits, wie sie dem sakramentalen Denken vorausliegt, und funktionales Wirklichkeitsverständnis andererseits, wie es das neuzeitliche Denken prägt, von entscheidender Bedeutung. Die kirchliche Praxis setzt die Anerkennung dieser symbolischen Transparenz der Wirklichkeit und eine Überwindung des funktionalen Denkens voraus, in dem der Mensch unter Marginalisierung seiner konkreten leib-geistigen Prägung auf die Ausübung bestimmter Funktionen reduziert erscheint: „Das Sakrament ist seinem Wesen nach symbolische Repräsentation, Vergegenwärtigung verborgener Wirklichkeit in Symbolen. Erst damit wird sein Gegensatz zu einem aufklärerisch-funktionalistischen Weltbild vollends klar. Für die aufklärerische Vernunft ist alles Existierende grundsätzlich ‚Material‘, das der Mensch zum ‚Funktionieren‘ bringt und als Funktion in seinen Dienst stellt. Die Gleichheit alles Wirklichen beruht auf dessen totaler Funktionalität bzw. darauf, daß ‚Funktion‘ zur einzigen Kategorie des Denkens und des Handelns wird. Demgegenüber kennt das Sakrament vorgegebene Symbolstrukturen der Schöpfung, die eine unumkehrbare Aussage in sich enthalten. In dieses Verständnis der Wirklichkeit gehört auch die symbolische Stellung von Mann und Frau hinein, die beide Menschen gleichen Rechts und gleicher Würde, aber mit je einer anderen Aussage sind. Gerade dies kann der Funktionalismus nicht dulden, der für seine totale Machbarkeit auch die totale Egalität unterstellen muß, in der alles seine Bestimmung erst vom machenden Menschen selbst her empfängt“²⁶. Zur näheren Erschließung der Kategorie der Funktionalität, die alle menschliche Wirklichkeit auf prinzipiell austauschbare Rollen und Funktionen beschränkt, kann auch der Hinweis dienen, dass die menschliche Wirklichkeit sehr wohl und unabhängig von der sakramentalen Welt der kirchlichen Praxis nicht-funktionale, nicht-austauschbare Verwirklichungsformen kennt: das Vatersein und das Muttersein konstituiert eine irreversible, bleibende Verantwortlichkeit implizierende, nicht-funktionale, sondern in gewisser Weise ontologisch zu qualifizierende Relation zwischen Vater und Mutter und den Kindern einerseits, wie auch zwischen den Eltern und nicht zuletzt auch zwischen Geschwistern.

²⁶ RATZINGER, *Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?* (wie in Anm. 10), 272f.

Im Interview mit Peter Seewald auf die Problematik angesprochen, weist Ratzinger sowohl eine Leugnung der Geschlechterdifferenz wie auch deren übertriebene Fassung, Mann und Frau seien zwei grundverschiedene Wesen, zurück: „Es ist der eine Mensch. Und weil der Körper nicht nur eine äußere Zutat zum Menschen ist, ist die leibliche Verschiedenheit natürlich eine Verschiedenheit, die den ganzen Menschen durchdringt und sozusagen zwei Weisen des Menschseins darstellt. Ich denke, man muß sowohl falschen Egalitäts-Theorien wie falschen Unterscheidungs-Theorien widerstehen“²⁷.

Gerhard Ludwig Müller geht bei seinem theologischen Versuch, die Zuordnung des Weihesakraments zum männlichen Geschlecht theologisch zu begründen, von diesem für das Sakramentsverständnis zentralen Gedanken der symbolischen Repräsentation aus, weitet ihn aber ausdrücklich aus auf die Vergegenwärtigung des Christus repräsentierenden Priesters im Gegenüber zur Kirche: „Da der Priester in seiner Person Christus repräsentiert, und zwar nicht in der bloß faktischen Eigenschaft des männlichen Geschlechts, sondern in der symbolischen Vergegenwärtigung dieser in der Polarität menschlicher Geschlechtlichkeit fundierten Relation Christi zur Kirche (Haupt-Leib, Bräutigam-Braut), die im Mannsein Jesu Christi, des fleischgewordenen Wortes und menschlichen Mittlers, gründet, bedarf der Priester nicht nur der Übertragung der Vollmacht. Er muß als die sakramentale Darstellung dieser heilsbegründenden Relationalität Christi zur Kirche und der ehelichen Einheit mit ihr Christus ähnlich sein“²⁸. Diese das Mysterium Christi und der Kirche bezeichnende symbolische Repräsentation setzt dabei nach Müller nicht nur die alttestamentlich bezeugte Beziehung Jahwe-Israel fort, sondern greift eine in die Schöpfung selbst gelegte Ursymbolik auf: „In der personalen Bezogenheit von Mann und Frau tritt die Ursymbolik der Schöpfung hervor, in der sich die personale und kommunikative Selbstmitteilung Gottes als Schöpfer, Erlöser und Vollender des Menschen (als Person in Gemeinschaft) anzeigt und verwirklicht“²⁹.

Auch *Leo Scheffczyk* (1920–2005), dessen Theologie im Jahre 2001 mit seiner Ernennung zum Kardinal geehrt wurde, greift diesen Gedanken der von der Heilsordnung überhöhten

²⁷ RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 2000, 71.

²⁸ MÜLLER, *Priestertum und Diakonat* (wie in Anm. 13), 134f.

²⁹ MÜLLER, *Priestertum und Diakonat* (wie in Anm. 13), 134f.

Schöpfungsordnung auf, wenn er die Zuordnung des Priesteramtes zum Mann zwar nicht mit rational zwingenden Argumenten, aber doch mit angemessener Plausibilität zu begründen sucht. Er stützt sich dabei auf den vom Ersten Vatikanischen Konzil gewiesenen Weg der theologischen Wahrheitsfindung über die Analogia fidei und den Vergleich mit den natürlichen Gegebenheiten, die eine gewisse Transparenz auf die Heilsordnung aufweisen: „Die Entsprechung zu natürlichen Verhältnissen liegt in der Schöpfungswahrheit, in der natürlichen unvertauschbaren Zuordnung und Komplementarität von Mann und Frau. Im Zusammenhang des Glaubens aber wird diese Ordnung gnadenhaft überhöht und in die Dimension des Heils erhoben, aber nicht zur Machtsteigerung des Mannes und zur Bedeutungsminderung der Frau, sondern zur vollkommenen Bindung der Kirche an den Stifterwillen Christi, zur ungekürzten Erhaltung seiner Heilsordnung wie zur Gewährleistung seiner Wirklichkeitserfüllten Gegenwart im Amt der Kirche, das in ‚persona Christi‘ vollzogen wird. Das mittlere Priesteramt Christi war geprägt von der in ihm sich offenbarenden Ursprünglichkeit, der Initiative, der Vollmacht und der Autorität des Vaters im Geschehen des Heils. Diese Attribute sind im Hauptsein Christi über der Kirche zusammengeschlossen (vgl. Eph 1,22), das im Weiheamt seine adäquate Repräsentanz erfahren sollte. Dem entspricht auf Seiten der Frau keine Minderung oder Unterdrückung, sondern die Berufung in die Stellung der das Heil empfangenden, es verinnerlichenden und es zur Reife bringenden (weiblichen) Kirche“³⁰.

Scheffczyk geht noch einen Schritt weiter, wenn er auf den Zusammenhang zwischen dem spezifischen Priestertum Christi und seiner höchsten Realisierung im Kreuzesopfer und dem Mannsein des Erlösers zu sprechen kommt. Das ganze Leben und Wirken Jesu Christi sei auf den die Erlösung vollendenden Akt der Opferhingabe am Kreuz ausgerichtet gewesen: „Diesen Akt sollte und konnte keine Frau vollziehen, es sei denn, dass man die unmögliche Vorstellung von einer am Kreuz hängenden Frau akzeptiert. Also soll und kann eine Frau den Erlöser in diesem seinem höchsten Amt auch nicht repräsentieren. Dies

³⁰ LEO SCHEFFCZYK, *Theologie auf Gegenkurs. Zu einem neuen Einspruch der Kirchenrechtlerin Sabine Demel gegen die Lehre vom nur Männern vorbehaltenen Priesteramt*, in: DT vom 10.02.2005.

vermag in voller Angleichung an den Erlöser in seinem Opfertod nur der männliche Priester zu vollführen“³¹.

Der von Scheffczyk zuletzt angedeutete Zusammenhang von Opfer, Kreuzeshingabe und Geschlechterdifferenz wird von Hans Urs von Balthasar zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen genommen. Balthasar macht zunächst klar, dass die Berufung auf die kontinuierliche Tradition der Kirche allein noch nicht hinreichend sei zur Begründung eines solchen sakramententheologischen Sachverhalts. Er müsse in der Substanz der kirchlichen Struktur und ihrer Sakramentalität selbst verankert sein, die dem Gestaltungsspielraum der Kirche entzogen ist. Balthasar sieht diese Substanz des Sakraments eingebettet in die Harmonie zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung. „Ist doch das Erlösungsmysterium Christus-Kirche die überschwengliche Vollendung des Schöpfungsmysteriums zwischen Mann und Frau, wie Paulus sehr nachdrücklich ausführt, und zwar so, daß das grundlegende Schöpfungsmysterium gerade im Hinblick auf seine eigene Vollendung im Erlösungsmysterium ein ‚großes‘ genannt wird“³². Balthasar geht begründungstheoretisch gleich noch einen Schritt weiter, wenn er zu bedenken gibt, dass sich die wahre Bedeutung der mit übernatürlichem Schwergewicht beladenen Geschlechterdifferenz erst aus der Perspektive der Offenbarung der göttlichen Liebe in Christus erschließt: „Die natürliche geschlechtliche Differenz ist als Differenz befrachtet mit einem übernatürlichen Schwergewicht, von der sie selber nichts ahnt, so dass es außerhalb der christlichen Offenbarung zu mannigfachen Verbildungen dieser Differenz kommen kann, etwa in einem einseitigen Matriarchat oder Patriarchat, in einer Unterschätzung der Frau oder schließlich in einer alle Werte der Geschlechtlichkeit zerstörenden Gleichschaltung der Geschlechter. Erst aus der unzerstörbaren Differenz zwischen Christus und der Kirche (vorbereitet, aber noch nicht inkarniert in der Differenz zwischen Jahwe und Israel) fällt das entscheidende Licht auf das eigentliche Zueinander von Mann und Frau zurück“³³. Für Balthasar bringt das (Jesu Lehre und Praxis, aber

³¹ SCHEFFCZYK, *Tradition und Weihevorbereitung. Zur Bedeutung der Überlieferung in der Auseinandersetzung um das Weiheamt der Frau*, in: Ders. (Hg.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002, 107–148, 147f.

³² HANS URS VON BALTHASAR, *Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann*, in: Müller (Hg.), *Frauen in der Kirche* (wie in Anm. 3), 252–258, 254.

³³ BALTHASAR, *Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der*

auch die Kreuzeshingabe und die siegreiche Auferstehung umfassende) Christusereignis nicht nur eine für seine Zeit unerhörte „Befreiung“ der Frau, sondern auch eine ebenso einmalige und bleibende Aufwertung der Geschlechterdifferenz, was sich beispielsweise in der Bezeichnung Mariens als „Mutter des Herrn“ und später (in Johannes) als Mutter der Kirche bis hin zur Neubewertung der Ehe als nicht mehr nur symbolische, sondern inkarnatorische Beziehung zwischen Christus-Bräutigam und Kirche-Braut zeige.

In einem nächsten Schritt analysiert Balthasar den für die Argumentation wesentlichen Repräsentationgedanken, der von der Doppeldeutigkeit von Würde und Verdemütigung gekennzeichnet ist: „Diese Doppeltheit macht den Gedanken der Repräsentation und damit auch des apostolischen Amtes so angreifbar und auch so mißbrauchbar. [...] Nun geht wenigstens untergründig durch die katholische Tradition und ihre Auffassung konkreter Sukzession das Bewußtsein von dieser unaufgebbaren Doppeldeutigkeit der priesterlichen Repräsentation mit hindurch. Wenn auch oft aufgrund sündiger Vergeßlichkeit in einem überheblichen Klerikalismus das positive Moment der Repräsentation einseitig hervorgehoben wurde – bis hin zur überschwenglichen Verhimmelung des Priesters als eines ‚alter Christus‘, was es nun einmal nicht gibt! –, so ist doch immer auch, gerade von den Heiligen, aber auch vom kirchlichen Amt, daran erinnert worden, daß das apostolische Amt nur ein Dienst an (und in) der Kirche ist, und zwar um so mehr bloßer Dienst, als er eben eigens qualifizierter Dienst ist. Nämlich Dienst der Durchgabe göttlicher Gaben, die der Priester in keiner Weise von sich her oder auch nur wesentlich in sich besitzt und die er amtlich um so besser durchgibt, als er sich als Ganzer zum reinen Werkzeug der Durchgabe macht“³⁴. Was nun das Priestertum und das mit ihm verbundene Opfer betrifft, so unterscheidet Balthasar mit dem Katechismus des Konzils von Trient das innere und das äußere Priestertum. Das „innere“

Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann (wie in Anm. 32), 254. Zum Phänomen der „Repräsentation“ vgl. auch: Ders., *Priesterliche Existenz*, in: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 388–433, 432f.: „Was *wirklich* (und nicht nur historisch, traditionell und bluthaft) Existenz in Repräsentation heißt, das wird vielleicht dem kommenden Geschlecht einzig noch das katholische Priestertum vorzeigen können.“

³⁴ BALTHASAR, *Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann* (wie in Anm. 32), 255f.

Priestertum ist das allen Getauften zukommende gemeinsame Priestertum (Offb 1,6; 5,10, 1 Petr 2,5–9) mit der Bestimmung, sich selbst, sein leibhaftiges Wesen, Gott als wohlgefälliges Opfer in einem dem Logos gemäßen Gottesdienst darzubringen (vgl. Röm 12,1). Vom inneren Priestertum, welches allen Christinnen und Christen zukommt, ist das äußere, amtliche Priestertum zu unterscheiden. Das Opfer Christi, des Hohenpriesters des Neuen Bundes, ist das absolut einmalige und (aufgrund der Gottessohnschaft und Gottmenschlichkeit) unvergleichliche Selbstopfer zum Heil der Welt. Dieses Opfer ist in einer eminenten Weise ein Opfer im Sinne des inneren Priestertums. Während seine Gottessohnschaft und die Gottmenschlichkeit zu seinem Wesen gehören und hierzu eine Beauftragung nicht erfolgt sein kann, erfüllt der Herr in der Hingabe seines Lebens das „mandatum“ des Vaters, so dass sein Tod am Kreuz zugleich die „Repräsentation“ der Liebe des Vaters ist, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat (vgl. 2 Kor 5,18). Diese Repräsentation des Vaters durch den Sohn erfordert nach Balthasar das Mannsein des Sohnes, nicht weil der Vater in einem biologischen Sinne Mann sei, sondern weil er als der absolute fruchtbare Ursprung keiner Befruchtung bedarf. Das geschöpfliche Mann- und Vatersein bedarf dem gegenüber der Komplementarität durch die Frau. Die in der Gebetsprache Jesu gründende Anrede Gottes als des Vaters hat somit nichts mit „patriarchalischem Denken“ zu tun. Christus hingegen, so setzt Balthasar seine Argumentation fort, „ist sowohl Gott wie Mensch. Als der *Gott-Mensch*, der im Namen des dreieinigen Gottes handelt und leidet, bedarf sein mit nichts vergleichbares Opfer keinerlei Ergänzung, es wird auch nie (etwa durch die Opfer der Kirche) irgendeinen Zuwachs erhalten. Als *Gott-Mensch* dagegen ist er voller Mensch nur, wenn seine Mannheit durch eine Fraulichkeit zu ihrer vollen Fruchtbarkeit ergänzt wird, woraus sich die (in ihrer Einseitigkeit missverständliche und doch richtige) Aussage rechtfertigt: ‚Ich ergänze für den Leib Christi, die Kirche, in meinem Fleische, was an den Leiden Christi noch fehlt‘ (Kol 1,24)“³⁵.

Vor dem Hintergrund dieser hier nur in seinen wesentlichsten Zügen angedeuteten theologischen Vorüberlegungen kommt Balthasar zu einer Zusammenschau der theologischen Daten mit den Einsichten der philosophischen Anthropologie.

³⁵ BALTHASAR, *Gedanken zum Frauenpriestertum*, in: Müller (Hg.), *Frauen in der Kirche* (wie in Anm. 3), 262.

Ein erster Gesichtspunkt ist die Ungleichheit des Beitrags der Frau einerseits und des Mannes andererseits bei der Hervorbringung eines Kindes. Während für den Mann der Beitrag in einem kurzen Augenblick besteht, der darüber hinaus als lustvoll empfunden wird und somit das Gegenteil eines Opfers darstellt, bedeuten Schwangerschaft und Geburt eine sich in neun Monaten steigende Arbeit und Last, die auf die gegebenenfalls unerträglichen (und nicht selten tödlichen) Geburtsschmerzen hinauslaufen. Die Durchtrennung der Nabelschnur und damit die Trennung von Mutter und Kind bedeutet für die Mutter ein inneres, existentielles Opfer. Die Frau ist nach Balthasar von ihrem potentiellen Muttersein her auf den Mitvollzug eines inneren Opfers disponiert. Deshalb sei es, so Balthasar, auch nicht verwunderlich, dass für gewöhnlich sehr viel mehr Frauen als Männer das eucharistische Opfer mitfeiern. „Die Anwesenheit der heiligen Frauen unter dem Kreuz, in erster Linie der Mutter, die ihren Sohn dahingibt, der sich von ihr trennt, bildet hier eine organische, theologisch richtige Vermittelung. Marias Hingabe des Sohnes an die ganze Welt, seine Rückgabe an Gott kann für die Frau in der Kirche der normale Einstieg in das Verständnis des Opfers des Sohnes – und dahinter des Vaters – sein. Es ist Zugang vollkommen durch das innere weibliche Opfer hindurch. Das Moment der Repräsentation spielt hier nicht die geringste Rolle. Die am Messopfer teilnehmende Frau fühlt sich nicht als ‚Repräsentantin‘ der Kirche, sie ist einfach ein Teil von ihr; ebenso wenig ‚repräsentiert‘ Maria unter dem Kreuz irgendetwas oder jemanden, sie ist nur sie selbst, die Mutter schlechthin, die zur ‚Entbindung‘ von ihrem Kind ihr nie unterbrochenes Jawort gibt“³⁶. Während es für Maria und mit ihr den Frauen zukommt, am Selbstopfer Jesu im Sinne des inneren Priestertums zu partizipieren, ist es das Wesen des äußeren, amtlichen Priestertums, das dem Mann zugeordnet ist, das Opfer Christi am Kreuz als des Opfers des anderen seiner selbst zu repräsentieren (in dem Doppelaspekt von Identität und bleibender Differenz zwischen Repräsentant und Repräsentiertem). Nochmals Balthasar: „Wie der Mann bei der natürlichen Zeugung durch die Geringheit seines Beitrags verdemütigt wird, so wurden Petrus und die übrigen amtlichen Repräsentanten des Herrn dadurch verdemütigt, dass sie als während der Passion Geflohene und Verleugnende in ihren

³⁶ BALTHASAR, *Gedanken zum Frauenpriestertum* (wie in Anm. 35), 264.

Dienst eingesetzt werden“³⁷. Das amtliche Priestertum, das nicht zur Erhöhung des Prestiges seiner Träger, sondern allein zum Dienst am gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen übertragen wird, wird sich nach Balthasar seine Fruchtbarkeit je neu von der weiblichen marianischen Kirche zu erbitten haben.

• Die Einsicht in die Bedingtheiten der Argumentation

Die Vertreter dieser das Traditionsargument flankierenden symbolontologischen Erschließung sind sich der Verstehensbedingungen ihrer Argumentation bewusst. Ratzinger etwa erklärt die Unmöglichkeit, in sakramententheologischen Fragestellungen *rationes necessariae* beibringen zu können, mit der Nicht-Notwendigkeit der in der Inkarnation gründenden sakramentalen Struktur der Kirche überhaupt. Es sei „richtig, daß niemand sozusagen mit zwingender metaphysischer Notwendigkeit beweisen kann, daß es um das Sakrament nur gerade so und nicht anders stehe. Wer solches behauptet, übernimmt sich“³⁸. Schon die Erklärung *Inter insigniores* weise in Nr. 5 mit Recht darauf hin. Das Lehramt wolle keinen Beweis vorlegen, aus dem folge, dass es so sein müsse. Vielmehr werde versucht, das „zugegebenermaßen kontingente Faktum vom inneren Gefüge des Glaubens her als sinnvoll zu verstehen“³⁹. Diese Kontingenz nun aber gehört nach Ratzinger zur Grundstruktur des christlichen Glaubens überhaupt, insofern er auf Heilsgeschichte und damit in gewisser Weise auf „Zufälligem“ gründe. All dies sei prinzipiell je auch anders denkbar. So könne auch niemand einen stringenten Beweis dafür beibringen, dass sich die Menschwerdung des Gottessohnes ausschließlich in Palästina und ausschließlich zur Zeit des Kaisers Augustus

³⁷ BALTHASAR, *Gedanken zum Frauenpriestertum* (wie in Anm. 35), 266. Vgl. auch BALTHASAR, *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980, 73: „Die Männer werden in der Kirche das Amt versehen und darin Christus nicht *sein*, sondern ihn lediglich repräsentieren. Das gehört zum Wesen des Amtes, daß es *nur* repräsentiert, so sehr, daß es nicht eigene, sondern Christi Worte in den Mund nehmen kann: ‚Das ist mein Leib‘, ‚ich spreche dich los‘. Daß Maria solche Worte in den Mund nehmen könnte, ist vollkommen undenkbar. Sie hat ja am Kreuz das Opfer ihres Sohnes nicht repräsentiert, sondern war [...] ein verschwiegen-verschwindender Teil dieses Opfers“ (Hervorhebungen im Original).

³⁸ RATZINGER, *Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?* (wie in Anm. 10), 271.

³⁹ RATZINGER, *Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?* (wie in Anm. 10), 271.

ereignen durfte. Ratzinger zieht zur Bekräftigung seiner Argumentation den reformierten Theologen J.-J. von Allmen heran, der diese Nicht-Notwendigkeit der konkreten Ausgestaltung der Sakramente in Bezug auf die eucharistischen Elemente belegt. Die Frage lautet: Warum eigentlich soll die Kirche in aller Welt und für alle Zeit das Herrenmahl mit den typischen Speisen des Mittelmeerraums feiern? Die Antwort von Allmens zielt dahin, dass „die Initiative zum Abendmahl nicht von der Kirche stammt“, „da ja Christus selber es ist, der den Tisch [...] deckt, und wenn er zu Tisch bittet, dann ist er es auch, der die Speisen wählen sollte [...] Der ewige Sohn Gottes ist als Jesus von Nazaret gekommen, um allen Menschen [...] das Heil zu bringen. Als er zu diesem Jude-Sein ‚konvertierte‘ [...], rief er die Menschen auf [...], sich damit abzufinden, daß man ihn nicht erkennen [...] kann, es sei denn in dieser weit vergangenen Zeit [...] Weil man in gewissem Sinn nicht anders kann, als Jude zu werden, wenn man ein Christ wird, müssen diese Elemente [...], d.h. Brot und Wein, respektiert werden‘ [mit Hinweis auf: J.-J. von Allmen, *Ökumene im Herrenmahl*, Kassel 1968, 45f.]“⁴⁰. Während Ratzinger von der mit der Inkarnation zusammenhängenden Kontingenz der konkreten Gestalt der Sakramente her argumentiert, spricht Scheffczyk von einer gewissen Nichtselbstverständlichkeit, die der kirchlichen Argumentation in Sachen Weihevorbalt eigne, und die ihrerseits mit der Verbindung von Sakramentalität und Christusereignis zu tun hat. Das gläubige Denken müsse tatsächlich einräumen, „dass der Annahme der Wahrheit vom ausschließlich männlichen Priesteramt im Grunde eine gewisse Inevidenz zukommt, dass ihr letztlich eine Unableitbarkeit aus rein rationalen Prämissen eignet und dass sie einer bloß vernunftgemäßen Einsichtigkeit widersteht. Das liegt aber nicht etwa an der eigentümlichen, speziellen Schwierigkeit dieses Gedankens, es liegt vor allem an der innigen Verknüpfung dieser Wahrheit mit dem Christusgeheimnis, das im Priesteramt seine besondere Ausprägung, Konkretion und Repräsentanz erfährt“⁴¹. Dies bedeutet nach Scheffczyk aber nicht den Verzicht auf eine rationale und auch rational nachvollziehbare Argumentation. Allerdings zeige sich hier noch einmal die spezifische Bedeutung der Tradition im

⁴⁰ RATZINGER, *Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?* (wie in Anm. 10), 271.

⁴¹ SCHEFFCZYK, *Theologie auf Gegenkurs. Zu einem neuen Einspruch* (wie in Anm. 30).

Gesamtverständnis des katholischen Glaubens. Es deute nämlich vieles darauf hin, dass das theologische Unverständnis für die Lehre der Kirche bezüglich des männlichen Weihevorbekaltes im letzten am Ausfall der Tradition oder Überlieferung hängt. Denn diese Überlieferung vermittele nicht einfach nur Inhalte und setze nicht einfach nur Fakten, „sondern sie schafft auch das geistige Umfeld, die Atmosphäre des Denkens und Urteilens; sie vermittelt den Sinn für das Ganze, ohne den eine solch qualifizierte Einzelheit wie das Priesteramt nicht verstanden werden kann“⁴². Ohne dieses Vorverständnis (wie im nicht-katholischen Bereich) könne es zu zahlreichen geistvollen Theorien und Hypothesen kommen, die nicht einmal als unvernünftig betrachtet werden können, die aber keinen durchschlagenden Grund gegen den Glauben erbringen⁴³. „Mit der Traditionsverbundenheit“, so Scheffczyk, „ist aber auch gegeben, dass der Wahrheit vom männlichen Weihevorbekalt etwas von dem Unergründlichen, dem Unauslotbaren, dem Geheimnishaften erhalten bleibt, das jeder Glaubenswahrheit (wenn auch in unterschiedener Weise) eignet“⁴⁴. Der katholischen Kirche wird oft der gut gemeinte Rat gegeben, die mit der Frauenfrage gegebenen „Zeichen der Zeit“ nicht zu übersehen, sich dem Trend zur „Gleichberechtigung“ nicht zu verschließen und das Weiheamt auch für Frauen zu öffnen.

⁴² SCHEFFCZYK, *Theologie auf Gegenkurs, Zu einem neuen Einspruch* (wie in Anm. 30).

⁴³ CLIVE STAPLES LEWIS eröffnet seinen Aufsatz *Pastorinnen in der Kirche* von 1948 mit einem kurzen Dialog aus Kapitel 11 von *Pride and Prejudice* der englischen Romanschriftstellerin JANE AUSTEN (1775–1818): „Tanzanlässe wären besser“, sagte Caroline Bingley, „wenn sie anders wären ... Es wäre doch viel vernünftiger, wenn man auf einem Ball mehr miteinander reden und weniger tanzen würde.“ „Viel vernünftiger wäre es schon“, antwortete ihr Bruder, „aber dafür viel weniger wie ein Ball“ (C.S. LEWIS, *Gott auf der Anklagebank*, Basel 21982, 99–106, 99). Im Folgenden stützt er seine Bedenken gegen Pastorinnen in der anglikanischen Kirche auf die mit der Schöpfungsordnung gegebene symbolische Transparenz der Geschlechterdifferenz: „Es hat seinen Grund, daß die Geschlechter verschieden geschaffen wurden: Sie sollen uns symbolhaft die verborgenen Dinge Gottes vor Augen führen. Und so soll die Ehe das Einssein von Christus mit der Gemeinde darstellen. Gott hat lebendige, verheißungsvolle Zeichen auf die Leinwand unserer Natur gemalt; es steht uns nicht zu, sie zu nehmen und nach Belieben ineinander umzuwandeln, als wären es bloße geometrische Figuren“ (104).

⁴⁴ SCHEFFCZYK, *Theologie auf Gegenkurs, Zu einem neuen Einspruch* (wie in Anm. 30).

Joseph Ratzinger, der spätere Papst Benedikt XVI., sieht umgekehrt in dem von der katholischen Sakramententheologie gewährten symbolischen Denken eine geradezu notwendige Antwort auf das „Zeichen der Zeit“ drohender Maskulinisierung und Funktionalisierung auch der letzten und fundamentalen Lebensbereiche: „Die Verteidigung der symbolischen Repräsentation, die dem Entscheid der Glaubenskongregation zugrunde liegt, ist die gerade heute gebotene Verteidigung der Frau und darin die Verteidigung des Menschen als Menschen gegenüber dem technokratischen Totalitätsanspruch und seiner Schöpfungsverachtung. Dem ersten Anschein zum Trotz geht es hier genau um das Recht der Frau, sie selber zu sein, nicht in einer fragwürdigen Egalisierung, die das Sakrament als Karriere deutet und es damit zu einem Linsenmus umwandelt, das einzuhandeln nicht lohnt“⁴⁵. Was sich auf den ersten Blick als Aufwertung des Weiblichen ausnehmen mag, trägt nach Ratzinger bei näherem Hinsehen unzweifelhaft die Züge der Leibverachtung und damit einhergehend einer Minimalisierung der Bedeutung der geschlechtlichen Bestimmung des Menschen. Dies werde vor allem auch darin deutlich, „daß die beiden Prädikate, in denen sich die besondere Weise und Würde fraulichen Seins unumkehrbar ausdrückt – Jungfräulichkeit und Mutterschaft – heute in einer beispiellosen Weise diffamiert und dem Gelächter preisgegeben werden. Anders gesagt: Die zwei Grundweisen menschlichen Seins, in denen die Frau auf eine nur ihr so verliehene Art die Höhe des Menschseins darstellt, sind zu verbotenen Begriffen geworden, und wer sie positiv ins Spiel bringt, ist damit von vornherein als Obskurant verdächtigt. Das bedeutet, daß in dieser Form von Egalitätsidee letztlich das Besondere des Frauseins verboten ist und daß darin eine Maskulinisierung beispiellosen Ausmaßes vorliegt, in deren Mitte man unschwer einen manichäischen Zug entdecken kann“⁴⁶. Angesichts der in den mitteleuropäischen Zivilisationen sich mittlerweile abzeichnenden demographischen Katastrophe, die auch mit dem hier verhandelten Thema der Bedeutung der Geschlechterdifferenz zu tun hat, erhalten Worte wie diese – die Erstveröffentlichung stammt aus dem Jahre 1976 – allmählich prophetischen Charakter, und sie brauchen den stereotypen

⁴⁵ RATZINGER, *Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?* (wie in Anm. 10), 273.

⁴⁶ RATZINGER, *Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?* (wie in Anm. 10), 273.

Vorwurf sexistischer Denkweise nicht zu fürchten. Balthasar hat in diesem Sinne von einer historischen Sendung der Kirche gesprochen: „Vielleicht ist die katholische Kirche aufgrund ihrer eigenen Struktur das letzte Bollwerk in der Menschheit einer echten Würdigung der Differenz der Geschlechter“⁴⁷.

⁴⁷ BALTHASAR, *Neue Klarstellungen* (= Kriterien 49), Einsiedeln 1979, 114.

Ethik - Entsprechung im Anruf

1. Der Freiheit auf der Spur

Wie der Mensch von sich spricht, welche Realitäten er zum Vergleich heranzieht, um sich selbst zu verstehen, das sagt immer zugleich, wie er zu seiner Freiheit steht. Im Augenblick haben technische und biologische Vergleiche Hochkonjunktur. Sie fügen sich – mit Schwerpunkt auf der technologischen Sicht – zusammen im Bild des Bio-Computers: Der Mensch nicht nur als (bloßer) nackter Affe, sondern der Mensch als biochemischer Roboter, dessen Steuerungszentrum der Computer Gehirn ist, mit anderen Materialien und mit diffizilerer - ja vielleicht sogar von uns uneinholbarer - Systematik konstruiert als der Laptop auf dem Schreibtisch, aber nichts wesenhaft Anderes. Hier kann der Gedanke der Freiheit letztlich nur noch eine romantische Bildrede sein, jedoch keine sachhaltige Aussage über die Wirklichkeit des Menschen. Das hat Vorzüge, denn Freiheit bedeutet echte Verantwortlichkeit und die kann bedrücken: Wer frei ist, für den haben die Worte *gut* und *böse* einen Sinn und stellen an sein Handeln Forderungen. Das Gute jedoch, das ich tun soll, stellt ein ungebremstes Streben nach Freude, Glück und Spaß unerbittlich in Frage. „Das Gute ist bedrohlich. Denk ich des Guten in der Nacht, so bin ich um den Schlaf gebracht. Gewissen ist Streß – nicht immer ein so gutes Ruhekippen.“¹ Und wer sich ein Gewissen aus dem macht, was er tut, hat nicht nur Einbußen in seinen Plänen zu verzeichnen, er muß sich auch mit dem auseinandersetzen, was er getan hat – und das ist nicht immer gut. Nicht nur die Angst vor den zukünftigen Konsequenzen

¹ ALBERT GÖRRES, *Das Böse und die Bewältigung des Bösen in Psychotherapie und Christentum*, in: ALBERT GÖRRES, KARL RAHNER, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg u.a. 1982, 11-200, hier: 74.

einer ernstgenommenen Freiheit läßt sie unattraktiv erscheinen, gerade auch ein sehr empfindliches Gewissen kann die Flucht nach vorne in die Leugnung der Freiheit antreten. „Für manche ist der Determinismus als Weltanschauung aus diesem Grunde lebensrettend“, schreibt der Psychologe Albert Görres, „...er erleichtert Depressionen und bewahrt vor Verzweiflung. Jesus konnte Sünden nur vergeben, Freud hat sie abgeschafft. Determinismus ist das Opium der Gebildeten.“²

Mag im psychologischen Krankheitsfall dieses *Opium* bisweilen das minus malum sein, sobald man nicht mehr nur Notfalldenken betreibt, sondern der Sache des Menschseins auf den Grund gehen möchte, reicht das Konzept des Determinismus nicht mehr aus. Nicht nur, daß bekanntlich keine Behauptung »*Es gibt keine Freiheit*« aufgestellt werden kann, die nicht als Freiheitsakt, der vom Gesprächspartner die freie Anerkennung der Sachlage verlangt, so gerade vollzieht, was sie leugnet. Unausrottbar sickert auch das Bewußtsein der Freiheit aus allen Ritzen des menschlichen Zusammenlebens. Spätestens wenn man der Ansicht ist, daß einem selbst Unrecht geschehen sei, zeigt die Empörung, mit der man reagiert, daß man dem anderen sehr wohl Verantwortlichkeit und damit Freiheit ansinnt. Der Determinist muß dieses Phänomen letztlich wegerklären und seine Erklärungen überzeugen nicht. Denn er muß dem jahrtausendelangen Verharren im Irrtum des Freiheitsgedankens einen Sinn zuschreiben, etwa die bessere soziale Anerkennung des eigenen Willens oder die evolutive Nützlichkeit eines ethischen Denkens. Doch die vorgehaltene Pistole setzt den eigenen Willen allemal besser durch als moralische Vorhaltungen, und warum die Gene dessen sich dauerhaft erfolgreicher weiter verbreiten sollen, der moralisch denkt und handelt, ist schwerlich einzusehen. Im Gegenteil, wer Übervorteilung, Diebstahl, Mord und Ehebruch nicht billigt, ist in Bezug auf die Fortpflanzungschancen mit Sicherheit nicht der erfolgreichere. Alle Erklärungsversuche des Phänomens *Moral* mit Nützlichkeit setzen es voraus, statt es zu erklären. Nur wenn es so etwas wie ein bindendes Sollen im Menschen gibt und zwar unauslöschlich gibt, kann der Einzelne es dazu mißbrauchen, seinen eigenen Nutzen daraus zu ziehen. Dieser Mißbrauch des ethischen Sollens erklärt es nicht, er erklärt es schon gar nicht weg, sondern er ist selbst eine Spur, die die Freiheit des Menschen in seiner Welt hinterläßt; eine Spur, die

² Ebd. 29.

zugleich zeigt: Freiheit und die Rede von Gut und Böse gehören zusammen. Denn auch wenn man anerkannt hat, daß es Freiheit und daß es Moralität gibt, daß also die Kategorien *gut* und *böse* einen Sinn haben, dann ist noch längst nicht die Position vertreten, daß diese Kategorien der Freiheit selbst unausweichlich mitgegeben sind. Freiheit bedeutet Autonomie, Autonomie aber wird bis hinein in philosophische Fachkreise als eine Selbstbestimmung der Freiheit ohne Bindung an irgendeine Gesetzmäßigkeit verstanden. Das heißt: Erst kommt die Freiheit und dann die Moral. Während der Irrtum klar dem Gebrauch des Erkenntnisvermögens widerspricht, scheint das mit dem Bösen und dem Willen nicht so zu sein. Der Philosoph Fernando Inciarte stellt dieses Verständnis von Freiheit so dar: „Der Wille ist ..., im Unterschied zur Vernunft, in einem gewissen Sinne tatsächlich indifferent, und weder positiv noch negativ. Sein schlechter Gebrauch liegt dem Wesen des Willens näher als dem Wesen der Vernunft deren schlechter Gebrauch. In diesem Sinne gibt es nicht einen willenswidrigen Gebrauch des Willens, wie es doch einen vernunftwidrigen Gebrauch der Vernunft gibt.“³ Philosophie soll in dieser Untersuchung mit Jörg Splett als „methodisch-kritische prinzipielle Reflexion auf Grunderfahrungen“⁴ verstanden werden. Ist nun die Grunderfahrung von Freiheit mit dem eben referierten Freiheitsverständnis tatsächlich erfaßt? Der ‚Vater des Autonomieverständnisses‘, Immanuel Kant, vertritt auf den ersten Blick auch diese Vorordnung des Willens vor dem moralischen Gesetz. Letzteres ist ihm zwar *ratio cognoscendi* der Freiheit, der freie Wille aber *ratio essendi* des moralischen Gesetzes in uns.⁵ Doch besieht man seine Ausführungen zum Verhältnis von moralischem Gesetz und Freiheit genauer, verschiebt sich das Bild: „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück. Ich frage hier nun nicht, ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere *Erkenntnis* des Unbeding-

³ FERNANDO INCIARTE, *Freiheit*, in: PETER T. GEACH, FERNANDO INCIARTE, ROBERT SPAEMANN, *Persönliche Verantwortung*, Köln 1982, 65.

⁴ JÖRG SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken* 2005, 14. Der Bindestrich wurde von der Autorin in Orientierung an der vierten Auflage eingefügt, mit der Vermutung, daß er in der fünften versehentlich fehlt.

⁵ KpV, Vorrede, AA, 5 Fußn.

Praktischen *anhebe*, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze.“ Kant fragt also wie und in welcher Art und Reihenfolge Freiheit und moralisches Gesetz zu Bewußtsein kommen. Und er beantwortet die Frage wenig später: „Also ist es das *moralische Gesetz*, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns *zuerst* darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.“⁶ Es sei die Aufmerksamkeit auf die Nebenbemerkung Kants in der Klammer gelenkt: Sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen, so Kant, entdecken wir das moralische Gesetz. Was aber heißt das, Maximen des Willens zu entwerfen? Maximen sind Handlungsgrundsätze: In dieser oder jener Situation will ich so und so handeln. Ein Beispiel Kants ist die Maxime, keine Beleidigung ungerächt zu lassen.⁷ Nun könnte es sein, daß viele meinen, sich nie oder nur sehr selten Gedanken über Maximen gemacht zu haben. Doch dies gilt nur, wenn man meint, man müsse dabei reflektieren, daß man gerade Handlungsgrundsätze entwerfe. Davon spricht Kant aber nicht. Das Phänomen, das er benennt, ist der Freiheit inhärent. Ein Wesen, das als freies nicht notwendig dem einen oder anderen Antrieb folgen muß, findet sich vor der Frage vor: Was soll ich tun? Welche Handlungsalternative soll es werden? In dem Moment, in dem ein Mensch sich diese Frage wirklich stellt, über Handlungsalternativen nachdenkt, sie abwägt, befindet er sich schon im anfänglichen Prozeß einer Überlegung über Maximen. Denn immer hat eine solche Überlegung einen Allgemeinheitswert. Sonst würde er nicht überlegen, sondern es an den Knöpfen abzählen oder sich dem nächstbesten Impuls überlassen. Und selbst das, wenn es zur Grundhaltung dieses Menschen gehörte, würde eine implizite Maxime bedeuten, nämlich die Maxime, sich im Zweifelsfall dem nächstbesten Impuls zu überlassen. Wenn aber auch nur eine rudimentäre Maximen-Reflexion stattfindet, so Kant, stoßen wir auf das moralische Gesetz, das, wie er nahelegt, schlichtweg das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, also der Freiheit ausmacht. Das Phänomen, auf das Kant hier meiner Ansicht nach verweist, möchte ich die grundsätzliche Nichtgleich-Gültigkeit des Handelns nennen.

⁶ KpV, II,1 §6 Anmerkung, AA, 52f; Sperrungen wurden kursivgesetzt.

⁷ KpV, II,1 §1 Anmerkung, AA, 36.

Das Freiheitswesen Mensch entdeckt im Gebrauch seiner Freiheit, daß dieser so etwas wie eine Ausrichtung innewohnt. Es entdeckt, daß es die Kategorien *gut* und *böse*, *richtig* und *falsch* gibt, und zwar fernab der Frage, wie diese Kategorien konkret zu füllen wären. Das freie Wollen entdeckt ein Sollen, und zwar ein Sollen, das ihm selber inhärent ist. Ein „...freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen [sind] einerlei“⁸, so lautet eine weitere Formulierung dieser Grundeinsicht Kants. Der Wille ist sich selbst Gesetz – die berühmte Autonomie des Willens –, heißt also nicht, daß seine eigene Ungebundenheit, das bloße ‚Ich will es einfach‘ das höchste Gesetz des Willens sei, sondern daß er von allen Bindungen an äußere Antriebe grundsätzlich frei ist, weil er als freier Wille nur dem inneren Gesetz der Freiheit verpflichtet ist, das im Sittengesetz, bei Kant also im kategorischen Imperativ gegeben ist. Wer einem anderen folglich im moralischen Appell ansinnt, so oder so zu handeln, der mißachtet nicht seine Freiheit – ein Mißverständnis, auf das man häufig trifft –, sondern er achtet sie als (endliche) Freiheit, das heißt ein durch ein Sollen gekennzeichnetes freies Wollen. Diese Ausrichtung der Freiheit durch ein ihr innerliches Sollen möchte ich hier die Berufung zum Guten nennen. Das Wort ‚Berufung‘ arbeitet erstens den personalen Charakter der Freiheit und ihres Verhältnisses zum Sittengesetz besser heraus als das Wort ‚Ausrichtung‘, das eher an physikalische Phänomene wie die Ausrichtung einer Kompaßnadel denken läßt. Freilich kann man mit letzterem besser benennen, daß das Sollen der Freiheit wesentlich innewohnt und somit unausweichlich ist. Ich kann nicht wählen, nicht zu sollen, ich kann nur wählen, nicht zu tun, was ich soll. Doch die Gefahr solcher eher an Physik gemahnender Ausdrücke ist, das Sollen im Bilde eines Müßens darzustellen, was der seltsamen Art von Gesetzmäßigkeit, die das Sittengesetz darstellt, nicht entsprechen würde. Zweitens läßt das Wort ‚Berufung‘ anklingen, daß es hier um eine die einzelne Entscheidungssituation weit überschreitende Dimension von freier Selbstbestimmung geht. Ich soll nicht nur im Einzelnen gut handeln, ich soll gut *sein* wollen. Ich bin *grundsätzlich* angefragt, wie ich meine Freiheit gebrauche. Für den dritten Grund, der für das Wort ‚Berufung‘ spricht, müssen wir das Zeugnis eines anderen Philosophen heranziehen. Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas schildert in seiner phänomenologischen Analyse der

⁸ IMMANUEL KANT, GMS III, AA 447.

Fundamente des ethischen Verhältnisses zum anderen Menschen dieses als ‚zum Leibbürgen für den Anderen genommen sein‘. Ich lasse hier die Frage der radikalen Selbstenteignung und vieler weiterer Aspekte seiner Darlegungen beiseite und möchte mich nur auf jenen Gesichtspunkt konzentrieren, den er mit der ‚Ungleichzeitigkeit‘, der ‚Anarchie‘ und weiteren Vokabeln gleicher Stoßrichtung benennt: „Die grenzenlose Verantwortung, in der ich mich vorfinde, kommt von diesseits meiner Freiheit, von einem ‚Früher-als-alle-Erinnerung‘, einem ‚Später-als-alle-Vollendung‘, vom Ungegenwärtigen, dem schlechthin Nicht-ursprünglichen, Anarchischen, von einem Diesseits- oder Jenseits-des-sein.“⁹ Worauf will Levinas hier aufmerksam machen? Im Gegensatz einer Sichtweise, die er z.B. durch Husserls Bewußtseinsverständnis gegeben sieht, ist die Verantwortung, das Sollen der Freiheit, etwas, das dem Bewußtsein, dem Willen, dem die Wirklichkeit setzenden und beherrschenden Ich völlig entzogen ist. Nicht nur, daß, wie vorhin gesagt, man sich nicht entscheiden kann, nicht zu sollen, man hat sich auch nie entschieden, zu sollen. Es ist nicht so, daß man erst einmal friedlich mit seiner Freiheit allein war, und dann trat diese aufdringliche Sittlichkeit auf, und man ließ sich zu dem Entschluß bewegen, zu sollen. Man war nie frei von einem Sollen, man war nie frei vor einem Sollen. Das Sollen geht der Freiheit ontologisch¹⁰ voraus. Der freie Mensch, der seiner Freiheit gewahr wird, findet sich immer schon als in dieser Freiheit angerufen, herausgefordert, berufen durch ein Sollen vor. Dabei ist die erste und ursprünglichste Form, wie mich dieses Sollen als Freiheitswesen zum Handeln aufruft, das Gegenüber eines anderen Menschen, dem ich Beistand schulde und dem ich nichts antun soll. Die Situation der ‚Entwurfung von Maximen‘ ist demgegenüber später, abstrakter, wenn auch deshalb nicht zweitrangig. Denn hier bewegen wir uns auf der Ebene grundsätzlicher Ausrichtung, aus der das Einzelverhalten

⁹ EMMANUEL LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, 40.

¹⁰ Hier das Wort ‚ontologisch‘ zu gebrauchen, mag mit Blick auf Levinas’ *Jenseits des Seins* verfehlt scheinen. Levinas’ Seinsbegriff ist jedoch ein spezieller und es ist in keiner Weise ausgemacht, daß sein Verständnis der ethischen Grundsituation nicht mit einem anderen Seinsbegriff vereinbar wäre (Vgl. ADRIENNE DÜNNBIER, *Das Verlangen nach Prinzipiellem. Überlegungen im Ausgang von Emerich Coreth*, *Grundriss der Metaphysik*, München 2000, 332ff.

gegenüber dem Mitmenschen sich ergibt. Freiheit als Freiheit entdeckt sich als immer schon unter dem Anruf des sittlichen Sollens stehend, ja entdeckt sich in ihrer über reine Spontaneität der Wahl hinausgehenden Wirklichkeit erst eigentlich *im* Anruf der Sittlichkeit. Dem Anruf der konkreten Situation – im Antlitz des Mitmenschen, das von mir Mitmenschlichkeit erlebt und mich damit völlig in Beschlag nimmt – und dem grundsätzlichen Anruf an mich, den ganzen Menschen in der Gesamtheit seines Lebensentwurfs und Lebensweges, der ich gut sein wollen soll. Ethik als normative philosophische Disziplin zeigt sich auf diesem Hintergrund als ein wissenschaftlich-systematischer Beitrag zu dem Versuch, diesem Anruf besser entsprechen zu lernen; ihr letztes Ziel muß es sein, Handlungs- und Haltungs-Orientierung zu finden und zu geben. Ihr Fundament und ihre Dynamik rührt von der eben skizzierten Freiheitsstruktur her.

Schon von diesen ersten Spuren der Freiheit und ihrer inneren Gerufenheit her, die bis jetzt verfolgt wurden, zeigt sich m.E. also, daß von einer ‚Neutralität‘ des Willens nicht die Rede sein kann. Denn wenn die Berufung zum Guten der Freiheit vorgängig ist und zu deren innerster Struktur gehört, wenn – kantisch gesprochen – ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei ist, dann kann die Alternative zwischen *richtig* und *falsch*, zwischen *gut* und *böse* dem Willen nicht äußerlich sein. Anders gesagt, die Grundsituation der Freiheitswahl haben wir nicht im Gasthaus zu sehen, wenn man sich vor die Wahl gestellt sieht, Schnitzel oder Braten zu essen, sondern in der Herausforderung, als Erster oder Erste am Unfallort zu sein, an dem ein Verletzter um Hilfe bittet.¹¹

2. Verweigerung

Das Ungleichgewicht zwischen dem Guten und dem Bösen bedingt, daß letzteres immer abkünftig ist und auf das Gute bezogen. Um nochmals Levinas zu zitieren: „Das verführerische und leicht vollbringbare Böse ist vielleicht doch nicht fähig, die Passivität der vorangehenden, vor-geschichtlichen Unterwerfung zu brechen, das Diesseits zu vernichten, das, dem das

¹¹ Dabei ist es freilich so, daß sich die eigentliche Freiheitswahl oft in einer Aus-wahl niederschlägt, etwa die Wahl zwischen Wein oder Saft als Getränk, wenn man als Chirurg noch eine Operation vor sich hat, und Alkohol deren guten Ausgang gefährden würde.

Subjekt niemals zugestimmt hat, von sich zu weisen. Das Böse zeigt sich als Sünde, das heißt, als Verantwortung wider Willen, als Verantwortung für die Verweigerung der Verantwortungen. Weder neben dem Guten noch ihm gegenüber, sondern an zweiter Stelle, unter ihm, niedriger als das Gute.“¹² Diese Zweitrangigkeit zeigt sich auch im sprachlichen Umgang mit dem getanen Bösen, mit der Schuld. Die Ausrede etwa anerkennt klar die Höherrangigkeit des Guten und das Gelten des Sittengesetzes, versucht allerdings sich gleichsam dahinter zu verstecken: Entweder man war es nicht oder man konnte eben nicht anders, wobei dieses Nicht-Können der Ausrede zumeist verräterisch zwischen physikalischem und moralischem Nicht-Können changiert. Die wohl berühmteste Ausrede des christlich-jüdisch geprägten Kulturraumes, Adams Ausflucht in der Sündenfallerzählung, mag als Beispiel für den besonderen Charakter der Ausrede dienen: „Die Frau, die Du mir beigegeben hast, hat mir vom Baum gegeben...“ (Gen. 3,12) Der klägliche Versuch, die Verantwortung von sich weg auf die Frau und letztlich auf den Schöpfer selbst zu verschieben, zeigt die Ausrede gerade als Reaktion darauf, Verantwortung für eine verweigerte Verantwortung tragen zu müssen – freilich noch ohne wirklich Abstand von dieser Verweigerung zu nehmen. Dies tut erst das Bekenntnis. Weil es die Verweigerung der Antwort auf den Anruf zum Guten als solche erkennt, anerkennt und bereut, wird es der Realität dieser Verweigerung am ehesten gerecht, denn es nimmt sie schonungslos in den Blick. Paul Ricoeur hat in seiner ‚Symbolik des Bösen‘ die Symbolsprache des Bekenntens in mythisch-religiösen Texten untersucht. Wir können hier nur auf eine einzige, aber zentrale Einsicht verweisen, die er herausarbeitet: Das Bekenntnis erkennt das Böse als eine Selbstantastung der Freiheit, die Ursymbole des Bösen – Befleckung, unheilvoller Beziehungsbruch zu Gott (Sünde), zu verantwortende Schuld – verdichten sich nach Ricoeur zum Paradoxon des unfreien Willens.¹³ Auch die Erfahrung der eigenen Schuld, der Verweigerung der bejahenden Antwort auf das sittliche Sollen, belegt also nochmals die innere Verbundenheit der Freiheit mit diesem Sollen.

¹² EMMANUEL LEVINAS, *Humanismus und An-archie*, in: Ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 61-84, 80f.

¹³ PAUL RICOEUR, *Phänomenologie der Schuld II. Symbolik des Bösen*, Freiburg/München 32002, 176ff.

3. Das Nein als selbstvernichtende Abwendung

Bis jetzt haben wir zwei Formen, wie Schuld zur Sprache kommt, betrachtet, die die Ordnung des Guten anerkennen – selbst wenn sie sie, wie die Ausrede, noch zu eigenen Täuschungs-Zwecken zu verwenden versuchen. Wie aber steht es damit, wenn ein Mensch sich seiner Untaten rühmt? Ist auch hier noch jene Einsicht Levinas' aufzuspüren: „Weder neben dem Guten noch ihm gegenüber, sondern an zweiter Stelle, unter ihm, niedriger als das Gute“¹⁴? Das Sich-Rühmen mit der sittenwidrigen Tat kann zunächst ein schlichtes Rühmen als Stärke und Tugend sein: Seht her, ich habe die Kraft, die Regeln zu brechen, für mich gelten nicht die gewöhnlichen Regeln. Oder gar: Ich habe Ordnung geschafft, ich habe den Willen Gottes getan – eine im Moment traurig aktuelle Form des Sich-Rühmens mit der Schuld. Sprachlich wird hier das Böse als Gutes vorgestellt. Soweit nicht einfach nur ein Psychotherapeut von Nöten ist, dieses Verhalten also mit Krankheit zu erklären ist, kann man das zunächst als ethischen Irrtum betrachten. Im Gewissensirrtum kommt der Handelnde zwar *materialiter* dem Gesollten nicht nach, gibt ihm aber *formaliter* sehr wohl die geschuldete Ehre. Thomas von Aquin drückt das moraltheologisch einmal so aus: „quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti.“¹⁵ Insofern hier wirklich ‚sub ratione boni‘ gehandelt wird, kehrt sich der Mensch in diesen Handlungen und auch im Rühmen solcher Handlungen nicht vom Guten ab. Er irrt nur über seine konkrete Gestalt. Solch ein Gewissensirrtum kann jedoch selbst verschuldet sein, so daß der Handelnde für sein falsches Handeln dennoch verantwortlich ist. Zugleich kann auch der Fall gedacht werden, daß man das Gut, das hier eigentlich angestrebt wird (z.B. Erlebnis der eigenen Stärke), um den bewußt in Kauf genommenen Preis des

¹⁴ S. Anm.12.

¹⁵ S.Th. I-II, q.19 ad1: Wenn daher jemand etwas unter dem Aspekt des Guten will, so hat er, was den Charakter des Gewollten angeht, einen mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Willen. Übersetzung Rolf Schönberger in: THOMAS V. AQUIN, *Über die Sittlichkeit der Handlung*, Weinheim/New York 1990, 119f. Zum Gewissensirrtum bei Thomas von Aquin siehe auch Ebd., Einleitung von ROBERT SPAEMANN, XV; WILLIAM J. HOYE, *Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin*, in: Individuum und Individualität im Mittelalter (Miscellanea mediaevalia Bd. 24), Berlin 1996, 419-435.

sittlich Falschen wählt; dieses In-Kauf-Nehmen ist eine Absage an das gesollte Gute, das man dem konkreten Einzelgut, von dem man nicht lassen will, opfert. Hier betritt man endgültig den Bereich der Schuld. Doch ist mit Krankheit, Irrtum und selbst der schuldhaften Preisgabe des Gesollten um eines Einzelgutes willen die Abwendung vom Guten schon ausreichend und in all ihren Dimensionen beschrieben? Oder deutlicher gesagt: Gibt es nicht das Rühmen des Bösen *als* Nein zum Guten? Dieses: Ja, das war wider die geschuldete Verantwortung, wider das gesollte Gute und genau darauf kam es mir an? Es gibt Zweifel daran, ob dieses Böse überhaupt dem Menschen möglich sei. Doch wenn Freiheit Freiheit zum Guten ist, wie will man den Kern des Bösen – den schwarzen Faden im Willensentschluß zur verbotenen Tat – anders beschreiben denn als ein wirkliches Nein zum Anruf, als nicht nur versäumtes, sondern verweigertes Ja? Deutlich ins Wort bringt das Leszek Kolakowskis Teufel im „Stenogramm einer metaphysischen Pressekonferenz, die der Dämon am 20.12.1963 in Warschau abgehalten hat“: „Hat das Böse einen Sinn, entspringt es der Liebesgier, der Angst, dem Drang nach Reichtum, dem Stolz, ja selbst der Eitelkeit oder der Rache – so ist mein Anteil an ihm nur unerheblich. Das Böse ist immer dann gerechtfertigt und rationell, wenn es nur darauf aus ist, ein Ziel zu erreichen, das man auch ohne seine Hilfe zu erreichen trachten würde, wenn dies möglich wäre. Leidenschaft, Gier und Furcht an sich sind nicht teuflischen Ursprungs; das Böse, so es ihrer Befriedigung dient, ist nichts weiter als ein notwendiges Werkzeug. Der Satan tritt erst dort voll in Aktion, wo die Zerstörung kein anderes Ziel kennt als sich selbst, wo sich Grausamkeit um der Grausamkeit willen – die Demütigung um der Demütigung willen vollziehen, wo Tod und Leid Selbstzweck sind – wo das Ziel nichts anderes ist als eine angenommene Maske, die den Zerstörungshunger legalisiert.“¹⁶ Dem Menschen nicht möglich? Schon der Blick in die Weltgeschichte mag Zweifel an diesem Zweifel erregen. Deutlicher wird das traurig Menschenmögliche des Bösen jedoch, wenn man dem Diabolischen die Maske des Übermenschlich-Großartigen nicht mehr gestattet. In der cineastischen Fantasy-Komödie ‚Dogma‘, die zu Unrecht als blasphemischer Film bezeichnet wurde, ist die das Böse in Vollform verkörpernde Figur der Dämon Azrael, der beim Engelkampf sich für

¹⁶ In: LESZEK KOLAKOWSKI, *Gespräche mit dem Teufel. Acht Diskurse über das Böse und zwei Stücke*, München 1968, 74f.

keine Seite entscheiden wollte, ‚klug‘ abwartete, und deshalb aus dem Himmel verbannt wurde. Nun will er als Revanche herbeiführen, daß zwischen Gottes Ratschluß und Gottes Zusage an seine Kirche ein Widerspruch entstehe, wodurch sofort alles Sein vernichtet würde.¹⁷ Das Ziel ist die Vernichtung, inklusive seiner selbst. Es ist der reine Wille, Nein zu sagen, dem Guten ‚Eins auszuwischen‘, es ist Trotz. Das reine Nein hat kein eigenes ‚Gebiet‘, keine positive Realität, der es sich als Ziel zukehren könnte. Alles, was ist, ist – so sagt die thomistische Metaphysik –, insofern es ist, gut – man könnte auch sagen: bejahbar. Damit will die Abkehr vom Guten nichts zu tun haben, bleibt aber dadurch ständig bestimmt, denn nur als Nein zum von ihr erwarteten Ja hat sie Profil. Ihr bleibt nur das Durchstreichen, jenes störrische ‚Gegen-alles-Sein‘, das man auf psychologischer Ebene von kleinen Kindern gut kennt. Die moralische Variante auf der Ebene der Verweigerung des Gesollten hat zwar ein ganz anderes Gewicht, doch das Kindisch-Vertrotzte haftet auch ihr an. Das erzählerische Bild des Bösen in der Figur des Azrael im Film ‚Dogma‘ zeigt aber nicht nur diesen „Schmollmund“ des Bösen, es führt auch vor Augen, daß sich ein Nein um des Nein willen immer auch gegen sich selbst kehrt. Das Bekenntnis bekannte das Böse als Selbstantastung der Freiheit. Die permanent verweigerte Verantwortung zeigt sich als Selbstwiderspruch hin bis zur Selbstvernichtung. Auch wenn ich selbst mit zugrunde gehe: Hauptsache *Nein!* Wenn man diese Geisteshaltung als endgültige Entschiedenheit denkt, dann hat man sich von Seiten einer Phänomenologie der Ethik an jenen Grenzgedanken herangetastet, den die christliche Theologie mit dem Begriff Hölle belegt. Wenn man auch hoffen darf und sogar soll, daß kein Mensch diesen Begriff wirklich mit Realität füllt und füllen wird, so ist doch zu fragen, ob man dem Phänomen der Schuld, der bekannten wie der trotzig gerühmten, gerecht wird, wenn man nicht als Kern jeder freien Abweichung vom Gesollten eine Spur jenes ‚reinen‘ Bösen annimmt, das hier in seiner absurden, letztlich selbstverneinenden und damit nicht wirklich auf den (Vernunft-)Begriff zu bringenden Struktur skizziert wurde. Freilich muß man zugleich festhalten, daß die schuldhafte Motivation selten oder hoffentlich nie dergleichen rein darbietet, sondern immer in Verbindung mit Schwäche, Krankheit und Irrtum, so daß hier

¹⁷ Ein für eine Hollywood-Story ungewöhnlich metaphysisch anspruchsvoller Plot.

lediglich der schwarze Faden im Gesamt des Handlungsent-schlusses beschrieben wurde, der jedoch die Schuld als Schuld kennzeichnet.

4. Glanz und Würde

Wovon das Böse aber in seiner Verweigerung immer neu Zeugnis ablegen muß, ist die Gutheit des Guten. Davon kehrt es sich ab, und nur daraus, daß das Gute bleibend gesollt ist, zieht es seine veruntreute Kraft. Freiheit ist als Freiheit zum Guten berufen. Sie ist Kraft, *Ja* zu sagen. Sie ist Kraft, zu lieben.¹⁸ Wenn in der Verweigerung die Freiheit sich selbst antastet, dann bringt sie in der rechten Antwort auch immer die eigene Realität mehr und besser hervor. Wenn der freie Mensch danach strebt, immer mehr er selbst als guter Mensch zu sein, gewinnt seine Existenz eine Strahlkraft, einen ganz eigenen Glanz. Daß mit der Freiheit die unantastbare Würde des Einzelnen gegeben sei, ist eine Position, die heutzutage weithin Zustimmung findet. Von einem Konzept von Freiheit als reiner neutraler Ungebundenheit her wäre sie jedoch nicht recht zu verstehen. Daß eine solche Ungebundenheit für ein Lebewesen einen höheren moralischen Status bedeutet als den eines letztlich rein instinktgebundenen Wesens, ist begründbar. Aber unantastbare Würde, Unaus-tauschbarkeit, Unverrechenbarkeit? Kein Preis, kein Tauschwert, sondern unbedingte Achtung? Von einem Verständnis einer zum Guten berufenen Freiheit her wird diese Forderung nach *unbedingter* Achtung des *Einzelnen* einsichtig. Denn dem Anruf, den das innere Gesetz der Freiheit an mich stellt: Tu das Gute diesem Deinem Mitmenschen jetzt! Und: Sei Du selbst als guter Mensch! – Diesem Anruf ist nur in einer höchstpersönlichen Antwort zu entsprechen. Hier kann kein anderer Mensch meine Stelle einnehmen. Diese Antwort kann nur ich geben - unvertauschbar -, und ich soll sie geben - unbedingt.¹⁹ Das Gute, so sagte ein Zitat von Albert Görres zu Beginn dieser Überlegungen, ist in gewisser Hinsicht bedrohlich. Und doch, so stellt er fest, ist es das eigentlich Liebenswürdige.²⁰ Jeder Mensch hat

¹⁸ Liebe natürlich nicht primär als Gefühl, sondern als dem Gefühl zugrundeliegende und es nährenden Willenshaltung.

¹⁹ Wenn man das philosophisch Erarbeitete weiter deuten wollte, wäre dies schöpfungstheologisch noch besser zu verstehen: Ich habe Dich beim Namen gerufen, Du bist mein!

²⁰ ALBERT GÖRRES, *Das Böse und die Bewältigung des Bösen in*

die Sehnsucht in sich, geliebt zu werden und zwar zu Recht geliebt zu werden. Er möchte liebens-würdig sein. Die Erkenntnis des Menschen als eines freien Wesens, dessen Freiheit eine vom Guten gezeichnete, unaufhebbar zum Guten berufene ist, zeigt ihn als von seiner eigenen Personalität her immer liebens-würdig, zutiefst bejahbar. Selbst der Verbrecher ist bleibend zum Guten berufen. Gerade jener Widerspruch zu sich selbst, in den der Schuldige gerät, zeigt nochmals, daß er als Freiheitswesen selbst kein ‚neutraler Boden‘ ist, sondern der liebenswürdigen Sphäre des Guten zugehört. In dieses Wesensgesetz der Freiheit einzustimmen, ist es im Leben deshalb nie zu spät. Wer aber dem Anruf entspricht, den ihm das Sittengesetz in der eigenen Freiheit vorlegt, wird immer mehr er selbst, entspricht zugleich der Dynamik des Wesens Mensch in der Zeit: Werde, der Du bist. Es mag eine Überschreitung des Philosophischen hin zum Christlich-Theologischen sein, die nach den bisher angestellten Überlegungen, aber auch philosophisch zumindest stimmig ist, wenn hier zum Schluß vertreten wird, daß eine mögliche, zugleich theoretische und praktische Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ lauten könnte: Entsprechung im Anruf.

Peter Hofmann

Christusbild

Von der Anthropo-Theologie Jörg Spletts zum
Ansatz einer Bildtheorie

Wo die Liebe ist, da ist das Auge.
Thomas von Aquin¹

[...] und du wirst wünschen,
Hinwegzuschleichen, Seinen Anblick meidend,
Und doch ein Sehnen haben, ja zu weilen
Im Herz der Schönheit, das sein Antlitz ist.
Gedoppelt Pein, sich widersprechend beide:
Das Sehnen nach Ihm, wenn du Ihn nicht siehst,
Die Scham bei dem Gedanken, Ihn zu sehen - [...]
John Henry Newman²

Was sich sehen läßt, ruft zum Anschauen auf. Wer sich sehen läßt, nimmt den Anderen in den Blick. Alles Sichtbare ist nicht nur, sondern ist als Bild: als etwas, was nicht nur sichtbar, sondern auch anzusehen ist. Darin liegt ein Appell: Dem augustinischen *tolle, lege* geht schon ganz alltäglich ein *ecce, intellegere* voraus. Schau hin, besser: Erwidere den Blick, denn Du wirst angeschaut! Dieser Blick ist es, der sich in den Blick des Abschauenden bohrt. Im Blick ist ein Gegenüber, das Antwort einfordert. Ein solches *ecce* gilt nicht nur dem Gesichtssinn – auch wenn die große theologische Tradition ihn vor dem Hörer des Evangeliums sehr stark macht, wenn sie von der *visio beatifica* spricht. Der selige Mensch soll den sehen, dessen ewiges Wort er gehört und beantwortet hat. Er soll ihn allerdings in diesem Wort sehen, denn so läßt er sich hören, und so sieht er aus: Gott in Jesus Christus, der das „Bild des unsichtbaren

¹ *De dilectione Dei et proximi* I, cap. 14.

² *Der Traum des Gerontius*. Übertragen und eingeleitet von Theodor Haecker. Freiburg im Breisgau 1947, 40/41.

Gottes“ (Kol 1,15) ist. Aber er ist als Bild nicht etwa ein Abbild, auch nicht eines irgendwie gearteten väterlichen Urbilds, oder eine Illustration dessen, was irgendwie auch anders hätte gesagt werden können oder vielleicht überhaupt nicht gesagt worden ist – falls Gott sich nicht in dieser Welt offenbart, sondern wir Offenbarungssucher selbst die Zeichen setzen.

Nun sind Anschauen und Antworten eines, Denken und Reflektieren ein anderes. Gibt es ein „anschauendes Denken“, wie Goethe als entschiedener Verweigerer transzendentaler Ansätze gegenüber den Erben Kants behauptet und wie es Hegel hingegen eigentlich für unmöglich hält, aber doch zugesteht?³ Oder wäre eher von einem Denken zu reden, das auf vorgängige Erfahrung gründet und noch im immer neuen Bedenken dieser Erfahrung diese Erfahrung wiederholt – statt in iterativer Reflexion sich unendlich (und also gar nicht) einem bloß als möglich gedachten oder postulierten Ziel anzunähern, ohne es jemals erreichen zu können? Soll nun die Theologie von Gottes Antwort reden? Sie spricht doch von seinem Wort, das allen Antworten derart vorausgeht, dass es sie ermöglicht und trägt.

Für Menschen ist das Wort Gottes gewiss *auch* die Antwort. Ich verstehe diesen mißverständlichen Satz allerdings nicht so, als beantworte Gott eine ihm durch den Menschen gestellte Frage und sei damit von vornherein sozusagen korrelativ (im Sinne Paul Tillichs) auf bestimmte Möglichkeiten des Antwortens eingeschränkt.

Für Gott selbst, in dem ewigen innertrinitarischen Gespräch, das er, vor allem Dasein, in sich selbst ist, ist das Wort die Weise, wie er in sich kommuniziert und sich selbst im dreieinigen Gespräch gibt. Die zweite Person der Gottheit ist einerseits die Person, der sich die Liebe der ersten Person zuwendet, aber andererseits auch die Person, die in dieser Zuwendung ganz antwortet und so diese Zuwendung durchaus aktiv ermöglicht. Diese Theologie der immanenten Trinität

³ Vgl. zu dieser nicht nur philosophiegeschichtlich, sondern auch für den Theologen spannenden Frage meine Studie *Goethes Theologie*. Paderborn 2001, vor allem Kap. II/3. Immerhin spricht Hegel von „Fensterstellen“, an die der Transzendentalphilosoph sein „zunächst austernhaftes, graues oder ganz schwarzes [...] Absolutes [...] gegen Luft und Licht hinführe“ (Hegels Brief an Goethe über dessen Studien zu entoptischen Farben vom 20. Februar 1821, in: GOETHE, *Sämtliche Werke*. Münchner Ausgabe Bd. 12, 589-591, 590). Hier „begrüßen sich die beiden Welten, unser Abstruses, und das Erscheinende [sic!] Dasein, einander“ (HEGEL, ebd. 591).

entwickelt ganz und gar keine weltferne und besserwissende Spekulation, sondern formuliert die gegebene Ein-sicht in das menschengewordene innertrinitarische Wort. Sie weiß einiges über diese *aktiv-passiv-correlatio* zu sagen, an das ich hier nur kurz erinnern kann. So ist Gottes Wort immer schon auch Antwort: *in Gott selbst* nämlich, grundsätzlich und immer schon, und *für die Menschen*, denen sich diese Antwort in der Person Jesu Christi zuwendet und die sie wiederum, alle möglichen und wirklichen Fragen im voraus überbietend, zur Antwort berufen hat, nämlich zum Zeugnis für das ergangene und gegebene Wort.⁴

Der Mensch kann durch das inkarnierte Wort Mit-Adressat dieser Antwort werden, wenn er am innergöttlichen Hören des Geistes teilhat. Er ist dann Mit-Hörer des ewig in Gott gesprochenen Wortes, Adressat der Offenbarung – wenn „Mithörer“ nicht auf einen einzelnen Gesichtssinn eingeschränkt verstanden wird, sondern Sehen mit Augen, Anschauen als Erkennen, Berühren mit Händen sowie auch Schmecken und Riechen einschließt (vgl. 1 Joh 1,1). Aber ebenso, wie dieses Wort Mensch wird und Gestalt annimmt, also Bild des unsichtbaren Gottes wird, wird auch der Hörer dieses Wortes seinerseits zum (Ab-)Bild dieses Bildes (*ad similitudinem imaginis*). Er hört nicht bloß, so als wäre dieses Hören etwas sekundäres, das zu seiner Menschlichkeit wie eine weitere, wenn auch höchste Gnade hinzukäme; der Hörer des Wortes wird selbst zum (Ab-)Bild dessen, den er hört: In ihm, nämlich in seiner Existenz als Person, wird anschaulich, gegenständlich und menschlich, was Gott spricht. Darum ist der Zeuge seit frühester christlicher Tradition derjenige, dessen Zeugnis im schlimmsten (oder eigentlich besten und höchsten) Fall Blutzeugnis wird: Martyrium. Darum ist der Christ eben Christ, ein *alter Christus*, oder er ist bloß einer, der einen Klang lieblos widerhallen läßt (vgl. 1 Kor 13,1-3), statt in die Melodie einzustimmen und mitzusingen.

Das bedeutet insgesamt: *Der Frage des Menschen geht die innergöttliche Frage voran*. Nicht der Mensch stellt Gott zur Rede oder versucht ihn in magisch-technischer „Religion“ zum Sprechen zu bringen. Gott selbst spricht und hat schon immer

⁴ *Zur Antwort berufen* ist der prägnante Titel eines Buchs von JÖRG SPLETTS, in dem er „Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute“ bedenkt (Frankfurt 1984; wiederaufgelegt Köln 2002). Die Antwort ist dabei die „Antwort des Aufgenommenen: der Welt Dinge, des anderen, ja des eigenen Selbst“ (ebd., 30); deswegen ist sie *Zeugnis* für das Wort (vgl. Apg 1,8).

gesprochen, bevor der Mensch sich artikulieren kann, indem er antwortet. Nicht Gott rechtfertigt sich vor dem Menschen, der als erster mit kritischen Fragen an ihn heranträte. Gott rechtfertigt den Menschen, indem er ihm die Antwort vorgibt, die als einzige wirklich von Gott her als Antwort bestehen kann.⁵

Jörg Spletts anthropo-theologisches Denken hat – so meine These – eine durchaus christologische Pointe. Damit meine ich nicht, der Religionsphilosoph überschreite die formalen Grenzen seiner Reflexion auf das Proprium christlicher Theologie hin und mache das Christliche seiner Philosophie auf Kosten der Philosophie stark. Vielmehr ist dieses Denken in seiner Denkform und seinen Grundbegriffen, so genuin philosophisch es vorgeht, offen dafür, theologisch und vor allem christologisch in Dienst genommen zu werden. Dafür sprechen schon auf den ersten Blick seine Leitbegriffe „(Grund-)Erfahrung“, „Symbol“, „Person“, „Bild“/„Bildung“, um nur einige zu nennen. Um diese Begriffe und ihre theologische Tauglichkeit soll es im folgenden gehen. Ich werde versuchen, sie fruchtbar zu machen auf eine dezidiert christologische Bildtheologie. Mit dem Terminus „Bild“, das „icon“ und Ikone zugleich umfaßt, werde ich einen Grundbegriff verwenden, ohne den weder die Christologie noch die philosophische Versuche auskommen, die, jenseits eines bloß modischen *iconic turn*, über die Anschaulichkeit der Welt nachdenken und sich dieser konkreten Anschaulichkeit verpflichtet fühlen. Ein Denken angesichts der Bilder, die Symbole und Personen in einer ganz besonderen Weise sind, verzichtet dabei nicht auf Begriffe, um sich in den vorrationalen (nicht: irrationalen) Bereich der Bilder zu flüchten, im Gegenteil: Es geht ihr um die Wahrheit des Bildes bzw. um das wahre Bild, das von Fiktionen unterschieden werden muss. Sie hebt aber die bildhafte Erfahrung auch nicht in den Begriff auf, sondern hält ihren Anblick aus, wenn sie ihre Worte

⁵ Insofern ist die emphatische Ankündigung des späten Guardini, Gott seinerseits habe sich vor den Fragen des Menschen zu verantworten, nur in dem Zusammenhang erträglich, in dem sie tatsächlich steht. Denn „es ist nicht nur so, dass Gott fragt ... Der Mensch darf selbst fragen ... Ja, Gott fordert ihn auf zu fragen. Das Warum zu sprechen, das in der Zeit nie eine Antwort bekommt ... Das Gericht ist die letzte Besiegelung der Tatsache, dass Gott den Menschen als Person will ... Ausdruck dafür, dass der Mensch nie nur Objekt der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgerechtigkeit ist ...“ (*Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens*. Paderborn 1976, 30-31).

formuliert. *Denken angesichts der Bilder, nämlich der Grunderfahrungen, Symbole, Personen* – so könnte vielleicht eine gemeinsame Formulierung für das lauten, was Jörg Splett als Religionsphilosoph und ich als sein Schüler in theologischer Sache versuchen. Die Christologie, als Königsdisziplin dogmatischer Theologie bzw. der fundamentaltheologischen Traktate, wäre dann das *Denken angesichts des Bildes Gottes, das Jesus Christus allein ist*. Das bisher Gesagte ist mehr eine etwas freihändige Vorzeichnung, eine Art *sinopia*, die erst noch ausgeführt werden muß, damit über vage Konturen hinaus ein wirkliches Bild entstehen kann.

Dabei möchte ich in drei Schritten vorgehen: Zunächst, 1., skizziere ich die Grundlinien von Erfahrung und Reflexion, wie ich sie in Jörg Spletts Anthropo-theologie wahrnehme, und versuche, 2., das Problem der Präsenz zu entwickeln, wie es sich aus dem problematischen Verhältnis von Anschauung und Begriff, von Bild und Wirklichkeit generell für den Begriff der Person ergibt. In einem 3. Schritt versuche ich, die christologische Blickrichtung Spletts aufzunehmen und bildtheologisch zu formulieren, wie das geschaute und begriffene Wort (vgl. 1 Joh 1) in Worte zu fassen ist.

1. Grundlinien: Erfahrung und Reflexion

Eine spannende Frage wäre, wieweit sich Jörg Spletts anthropo-theologisches Denken zunächst mit dem Ansatz seines Lehrers P. Karl Rahner SJ deckt und doch schrittweise weiterentwickelt. Er selbst spricht von der „Kehre in meiner Sicht des ‚transzendentalen‘ Gottes-Beweises: vom Maréchal-Brugger-Rahnerschen Dynamismus, also dem Ausgriff, zum Betroffen-werden, Sich-ergreifen-lassen, womit sich besonders Name und Werk von Emmanuel Levinas verbinden“.⁶ Gewiß ist in Spletts Schriften eine wachsende Nähe zum Denken Levinas' wahrzunehmen. Doch scheinen mir die Weichen von Anfang gestellt zu sein durch die Leitbegriffe „(Grund-)Erfahrung“, „Symbol“ und vor allem „Person“, aber auch durch eben die Sache, die Splett im Anschluß an den Münchener Fichteaner Reinhard Lauth mit „Sazienz“ (von *sacire* = ergreifen) bezeichnet. Ihm geht es nicht

⁶ *Theo-Anthropologie. Ein Antwortversuch*, in: Hans-Ludwig Ollig (Hrsg.), *Theo-Anthropologie. Jörg Splett zu ehren* (Religion in der Moderne, Bd. 15). Würzburg 2006, 105-113, 106.

einseitig, vom Subjekt der Erkenntnis oder auch vom „Hörer des Wortes“ her, um das vernünftige „Setzen“ eines Wertes oder um das „Herstellen“ einer Synthese, auch nicht um das bloße Hinnehmen einer äußerlichen Evidenz – aber wäre deren Hinnehmen nicht seinerseits ebensowenig passiv wie äußerlich, sondern durchaus aktiv und das Aktzentrum betreffend? „Sazienz“, dieser von Reinhard Lauth übernommene Begriff, meint vielmehr, von einer vorgängigen Größe „ergriffen“ worden zu sein und in der Reflexion diese Grund-Erfahrung zu explizieren.

Damit, dass seine Philosophie durch die Theologie in den Dienst genommen werden könne, hat Splett „sowenig Probleme wie ein Mathematiker mit der Indienstnahme seiner Arbeit durch die Physik“. ⁷ „Dienlich-werden“ ist vielmehr eine Grundkategorie von Bildung, also auch philosophischer Bildung, die nicht sich selbst zum Ausdruck bringen oder „verwirklichen“, sondern angesichts der Erfahrung von Unverfügbarem dieses aussprechen und erkennbar machen soll. ⁸ Philosophie kann und soll „dienlich werden“, so wie sie sich ihrerseits ergreifen lässt. Sie verliert ihre Freiheit und ihren Eigenstand, schlechthin alles prinzipiell und methodisch und kritisch zu reflektieren, gerade nicht durch solche In-Dienst-Nahme. Insofern kann sie dienen – auch als *ancilla theologiae!* –, ohne sich aufzugeben, ja sie kann der Theologie überhaupt nur dienlich sein, wenn sie sich nicht aufgibt und Dienst der Wahrheit, des erfahrenen Da-seins also, bleibt. Beide huldigen keinem Konstruktivismus, durch den das Subjekt sich als Welt entwirft und letztlich nichts, nämlich keine Welt hat, sondern nur sich selbst als Welt fingiert. So verstandene „Selbstverwirklichung“ scheint alles anzuzielen, trifft aber tatsächlich auf nichts. ⁹ Sie sieht nichts und erkennt nichts, nicht einmal sich selbst, da sie sich als leere Formalität in Sehen und Erkennen entzogen bleibt.

„Stets aber ist der Ort der Wahrheit das Zeugnis.“ ¹⁰ Dieses nicht beliebige, sondern unbedingt sein sollende Testat kann nur frei gegeben werden – frei insofern, als dass ein solches Zeugnis nicht erzwungen, sondern geschuldet ist: als Antwort, die einem vorhergehenden Anspruch gerecht werden will. Aber dies kann

⁷ *Theo-Anthropologie*, ebd.

⁸ *Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven*. Frankfurt am Main 1976, 112ff.

⁹ Vgl. JÖRG SPLETT'S Anmerkungen zum Wahrheitsbegriff in seiner Abschiedsvorlesung: *Im Dienst der Wahrheit* (= Edition Cardo CVII). Köln 2005, 8-11.

¹⁰ Ebd., 15.

nur wollen, wer bewußt und begründet antworten will. Nur so läßt sich das Testat der Antwort von einem subjektiv unwillkürlichen oder objektiv zwanghaften Reden oder Schweigen unterscheiden.

Der Zeuge gibt das Testat angesichts von Präsenz. Etwas ist nicht nur zu sehen (und sei es das Unsichtbare Gottes, das an den Werken der Schöpfung erkannt wird: vgl. Röm 1,20), sondern vielmehr zu erkennen, nämlich als dieses und nichts anderes zu unterscheiden. Sehen ist, als Erfahrung, rein hinnehmender Realbezug; Erkenntnis hingegen eine kritische Leistung des sehenden Subjekts, das sein Sehen weiß. Wenn es aber sehend erkennt, erkennt es auch, dass anderes, ja schlechthin Alterität, auf es zukommt – eine Alterität, die es seinerseits ansieht und erkennt. Diese sehend-erkennende Alterität, die Präsenz von Wahrheit als Da-sein, erscheint, ohne dass ihre Präsenz-Alterität abhängig von einem vorgängigen Suchen durch das Subjekt wäre. Es antwortet zwar durchaus insofern, als es den Fragen des Subjekts tatsächlich entspricht. Aber diese Antwort ist keine Folge einer subjektiven Suchbewegung, sondern ein vom Subjekt nicht verfügbares „Entgegenkommen“. Das Subjekt wird dieser Alterität nicht Herr. Vielmehr fordert die Präsenz ihrerseits das Subjekt zur Antwort heraus. „Grunderfahrung“¹¹ meint für Jörg Splett eben dieses Datum einer Präsenz, die, noch ganz in Orientierung an Rahner formuliert, „unthematisch miterfahren“, also eben nicht *gesetzt* wird. Die Präsenz selbst ist kein Datum, sondern etwas gewissermaßen Mitgegebenes, das sich zu erkennen gibt. Das Subjekt solcher Erkenntnis treibt Religionsphilosophie, wenn es auf eigene argumentative Rechnung rechtfertigt, dass es von solcher Erkenntnis reden soll und nicht schweigen darf, gerade weil nie alles gesagt werden kann. Aber nicht das Erkannte wird gerechtfertigt und durch Argumente plausibilisiert, sondern das Reden von solcher Grunderfahrung. Solche Argumente wollen nicht Beweisgänge sein, die etwas zwingend „deduktiv“ demonstrieren. Sie wollen aber zeigen, inwiefern eine solche Erkenntnis, die in der Reflexion auf (Grund-)Erfahrung gewonnen wird, strikt unübersehbar und unausweichlich ist. Sie setzen den ausweichenden Blick ins Unrecht, weil sie ihm die Flucht vor erfahrener Präsenz nachweisen.

¹¹ Vgl. *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*. Freiburg/München 1973ff. (und vier weitere Auflagen bis 2005), Kap. 2: „Erfahrung und Reflexion“.

Gottesbeweise zwingen also nicht zur Gotteserkenntnis. Sie sind rational, eben weil sie Widerspruch dulden. Sie überreden auch nicht zu bloß hypothetischen Grundannahmen. Sie wollen nicht eine rein subjektive Einsicht nahelegen, sondern mit der erfahrenen Alterität konfrontieren. Aber sie überführen den argumentativen Versuch, den mit-erfahrenen Grund zu bestreiten, der Inkonsistenz. Darum ist in den Beweisgängen, die Jörg Splett als Religionsphilosoph entwickelt, von Gott nicht im *modus ponens*, sondern im *modus tollens* die Rede. Wenn die Welt nicht selbstverständlich ist oder in falscher Bescheidenheit des Frageverzichts so hingenommen wird, läßt sich von erfahrener Kontingenz nicht ohne den immer schon notwendigen Rückgriff auf Nicht-Kontingentes reden. Erfahrene Mitmenschlichkeit wiederum bliebe ein rätselhaftes Paradox, wenn das in ihr enthaltene Moment unbedingter Anerkennung von bedingten Subjekten zu leisten wäre.

Kurz zusammengefaßt: Es ist Gott, der den Menschen zum Sprechen bringt und ihm eine Antwort abfordert. Und er antwortet nicht erst, weil oder nachdem der Mensch gefragt hat. Vielmehr hört der Mensch „auf's Wort“, wenn er antwortet, statt sich die Rolle eines ersten Fragers oder seiner Philosophie den Status einer „Erstphilosophie“ zuzumuten. Erfahrene Präsenz ist vorgängig und stellt ihrerseits dem Subjekt Fragen. Der bloß transzendentallogische Versuch, nach Gott so zu fragen, als sei er nicht und spreche nicht (*etsi Deus non daretur*), greift mit großer Geste ins Leere. Dieses Verdikt gilt sowohl für die Religionsphilosophie als auch in besonderem Maß für die eigentliche (Offenbarungs-)Theologie, die beide nicht mit einem *nur möglichen* Wort Gottes rechnen, sondern *von dessen vor- und mitgegebener Präsenz* ausgehen.¹² Darum gilt der Satz: „Einer Offenbarung entspricht keine Frage“ (Ludwig Wittgenstein).¹³ Denn sie läßt nicht nur scheinbar wesentliche Fragen unbe-

¹² Dabei haben Religionsphilosophie und dogmatische Theologie durchaus unterschiedliche Begründungszusammenhänge. Das philosophische Subjekt will Argumente kommunizieren, für die es selbst einsteht, das theologische Subjekt steht für die Prämissen gerade, die es innerhalb seiner Glaubensgemeinschaft übernimmt, um das gemeinsame *Credo* zu verstehen und zu vertreten.

¹³ *Philosophische Bemerkungen* § 149. In: *Schriften* Bd. 2. Frankfurt am Main 1964, 172. - Dazu stimmt aus gleicher Sicht die Auskunft GERSHOM SCHOLEMS: „Die Tora ist das Medium, in dem alle Menschen erkennen. [...] Die mediale Natur der Erkenntnis enthüllt sich in der klassischen Form der Frage: Erkenntnis als eine in Gott gegründete Frage, die keiner Antwort entspricht“ (*Judaica* 3. Frankfurt am Main 1987, 265f.).

antwortet, sondern sagt auch mehr, als jemals vorweg zu fragen gewesen wäre. Offenbarung ist keine von einer vorgängigen menschlichen Frage geforderte und dieser „korrelierte“ Antwort, sondern sie fordert eine Antwort dessen, dem sie gilt.¹⁴

2. Problem der Präsenz: Anschauung und Begriff, Bild und Wirklichkeit

Sichtbarkeit und Erkennbarkeit sind zu unterscheiden: Wir müssen Gott nicht „sehen“, d. h. sinnlich wahrnehmen, um ihn zu erkennen. Aber es ist mindestens philosophisch denkbar und theologisch sogar eine unhintergehbare Voraussetzung, dass er sowohl sichtbar und als auch in dieser Sichtbarkeit erkennbar ist. Dazu braucht es aber ein Bild, das nicht abbildet, sondern in sich selbst sichtbare Präsenz des Unsichtbaren ist. Ist Spletts Anthro-Theologie auch hier dienlich für eine christozentrische Theologie, die unter dem Anspruch steht, vom „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) Zeugnis zu geben und das Bekenntnis zu rechtfertigen, so und nicht anders sehe Gott aus? Leibhaftige Freiheit setzt sich wissend, indem sie sich „symbolisiert“ – so lautet eine Kernthese von Spletts Anthropologie.¹⁵ Ein solches Symbol versinnlicht nicht zusätzlich oder nachträglich, was auch sonst schon da wäre. Vielmehr manifestiert sich Freiheit, indem sie erscheint und sich äußert. Symbole sind verstehbar und mißverstehbar, niemals aber zwingend eindeutig, weil sie ein sehender Appell von Freiheit an Freiheit sind, ihrerseits gesehen und erkannt zu werden. Über eine bloß begriffliche Bedeutung hinaus geht es im symbolischen Handeln der Freiheit um ihr Personsein, das sie in sichtbarer Gestalt zu erkennen gibt. Sie gibt *sich* zu erkennen und ist darin *ganz sie selbst für andere*. Sie ist mehr als ein erklärbares Faktum; sie bleibt auch nicht in einsamer und offenbarungsloser Transzendenz, sondern will auf verstehbare Weise verstanden

¹⁴ „Andererseits gilt sein [Wittgensteins] Satz auch wörtlich genommen: Einer Offenbarung gebührt Antwort“ (JÖRG SPLETT, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie* [=Edition Cardo LXXV]. Köln 2001, 20). Die existentielle Antwort des Glaubenden *und* die von ihr nicht trenn-, aber jedenfalls unterscheidbare methodisch-prinzipielle Antwort des Theologen.

¹⁵ Vgl. *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*. Frankfurt am Main 1974, 37-59, bes. 42-47.

werden, denn sie meint, was sie in Wort und Tat sagt.¹⁶ Was Freiheit ist, das „ist“ sie symbolisch: als Person. Was sie so ist, das gilt auch und fordert Respekt. Angesichts solcher Leibhaftigkeit personaler Präsenz darf der, der sieht und erkennt, der hört und versteht, im besten Sinn der Redewendung sagen: „Das sieht dir ähnlich!“ und damit meinen: „Das bist du!“ – so, wie sich ein Mensch dem anderen Menschen *zeigt* und auch wirklich *ist*. Dabei kommt dieses Sich-zeigen nicht äußerlich, illustrativ und nachträglich zum Sein hinzu, sondern dieses Dasein ist, *indem es sich zeigt und wie es sich zeigt*. Gerade die bewußte Täuschung und damit die Lüge setzt diese Identität von Sich-zeigen und Sein voraus, um glaubwürdig zu *scheinen*.

Dieses Sich-zeigen spricht für sich, auch wenn es zu deuten bleibt. Das ausdrückliche verbale Sprechen bedient sich analog der Metaphern, wie das nichtverbale Kommunizieren mit leiblicher Präsenz und ihren Ausdrucksformen handelt. Freiheit erschöpft sich nicht in ihrer leibhaftigen Präsenz, obgleich sie ganz und gültig darin anwesend ist. Sie prägt sich aus und bildet sich. Aber dabei realisiert sie nicht etwa ein Urbild, das auch ohnedies in ihr läge und nur einer zusätzlichen Artikulation bedürfte. Dann könnte letztlich auch alles unausgesprochen bleiben, weil es sich entweder von selbst verstünde und ohnehin gültig wäre oder weil es von vornherein letztlich unverstehbar und ohne Belang bliebe. Symbole und Metaphern andererseits könnten als etwas abgetan werden, das eigentlich erst begrifflich zu fassen wäre und gerade dann weder Symbol noch Metapher bräuchte.

Der Mensch bildet sich, aber nicht indem er *Vorbilder* irgendwelcher Art innerhalb oder außerhalb seiner kopiert, sondern indem er *sich selbst* anderen Menschen *zeigt*. In diesem Bildungsprozeß nimmt seine Person Gestalt an. Es scheint mir nicht zu hoch gegriffen, den zentralen theologischen Begriff der Menschwerdung hier analog zu verwenden.¹⁷ Dieses Sichzeigen steht unter dem Anspruch der Wahrheit, des wirklichen und präsenten Daseins. Es will sagen: „Seht – *so* bin ich für euch!“ Auch hier ist Selbsttäuschung als Illusion und bewußte Täuschung als Lüge möglich. Gerade diese Möglichkeit und der

¹⁶ Drei Versuche, den Ernst des Symbols zu unterlaufen, hat Jörg Splett als Ideologie der Immanenz, der Transzendenz und der Transmanenz entfaltet (ebd., 48-54); vgl. dazu PETER HOFMANN, *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*. Frankfurt am Main 1988, 115-118.

¹⁷ *Lernziel Menschlichkeit* (Anm. 7), 114.

faktische Mißbrauch der Weise, wie Menschen sich bilden und einander zeigen, belegt nochmals die Bildhaftigkeit leiblicher Präsenz. Aber warum und wovor genau eigentlich sollten andere Menschen Respekt haben, wenn sich jemand zeigt und zu erkennen gibt? Vielleicht bleibt es doch bei einem bloß Vorletzten, einer vagen Möglichkeit, deren Sinn nicht recht deutlich wird. Dann aber gilt nicht wirklich, was sich zeigt. Ist im Mensch präsent, was ihm unbedingten Wert gibt und zum wirklichen (Ab-)Bild dieses Unbedingten macht?

Die Frage geht nicht nur auf eine Letztbegründung aus, die irgendwie erstphilosophisch geleistet werden müsse; sie stellt ganz nebenbei die weiterführende Frage nach der Alterität und dem Status des Bildes, das Mensch ist. Eine brauchbare Antwort auf diese Frage müßte auch Möglichkeiten erschließen, das Problem der Präsenz von Bildern überhaupt zu fassen. Ein Bild, das nur zum „Übersteigen“ in eine andere Bedeutungs- und Verstehtendimension gut wäre, hätte eben *als Bild* keinen Wert in sich. Es diene als Mittel zum Zweck, nämlich als Instrument oder Illustration. Es wäre nie wirklich, was es zeigt, kurz: Das Wort Präsenz wäre jedenfalls eine rein symbolische Vokabel – „symbolisch“ im schlechten Sinne –, die eigentlich nicht meint, was sie sagt. Warum dann nicht ganz auf sie verzichten und beim „reinen“ Wort bzw. Begriff bleiben?

Ein bloß *möglicher* Begriff von Letztgültigkeit ist in verschiedenen Varianten vertreten worden. Seit Fichte läßt sich als Bedingung der Möglichkeit für das Subjekt, es selbst zu werden, die geschenkte Anerkennung eines anderen Subjektes bestimmen. Unterhalb dieser Subjektgrenze, unterhalb des Anspruchs der sich selbst setzenden Freiheit ließe sich zwar durchaus ansetzen. Doch das Selbstverständnis solcher Subjekt-freiheit bliebe unzugänglich, das Subjekt wäre sich selbst entzogen.

1. Unbedingte Anerkennung kann dem bedingten Subjekt nur zustehen, wenn es unbedingd, mithin als Bild des Absoluten anerkannt wird. So wäre es *symbolisch* das existierende Paradox des Unbedingd-Bedingten und als solches der Mensch, der von Gott her unbedingd als sein Bild (besser: *Abbild*) gewollt ist.
2. Setzt nun dieses Argument direkt bei der Freiheit des Menschen zu unbedingter Selbstbestimmung an, die sich in der unbedingten Bejahung eines Gegenstandes zu sich selbst vermittelt, so entsteht dasselbe Paradox wiederum. Dieser unbedingd bejahte Gegen-

stand kann seinerseits nur andere Freiheit sein, die in ihrer Fähigkeit zu unbedingter Selbstbestimmung wiederum bedingt bleibt und daher nur *symbolisch* bejaht werden kann. Dieses Paradox kann nur dann die Aporie, ja den existentiellen Widerspruch vermeiden, wenn eine solche unbedingte Anerkennung aus unbedingtem Sein wenigstens denkbar ist.

3. Eine weitere Variante bestimmt das unhintergehbare Selbstbewußtsein des Subjektes als *Verweis* auf einen nicht verfügbaren Grund, der sich nur als die tatsächliche Gegebenheit dieses Selbstbewußtseins zeigen kann.¹⁸

Alle drei vertretenen Varianten des Argumentes entwickeln aus dem Freiheits- bzw. Subjektbegriff Johann Gottlieb Fichtes einen *transzendentallogischen Begriff* Gottes. Sie entwickeln die Bedingungen, die eine letztgültige Begründung erfüllen muß. Darin unterscheiden sie sich strukturell von den klassischen Gottesbeweisen, wie sie vor Kants Kritik und später häufig ungeachtet ihrer Konsequenzen vertreten worden sind.

Allerdings leistet das Argument eines nicht: Es zeigt nicht, dass eine solche letztgültige Begründung *tatsächlich ergangen* ist, wenn es nur das *Kriterium* eines solchen unableitbaren Datums entwickelt. Mehr kann und darf ein fundamentaltheologischer Beitrag in *dieser* Hinsicht allerdings auch nicht leisten, ohne die Selbstoffenbarung Gottes, die mit Hilfe dieses Kriteriums ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach erst verstehbar wird, aus Vernunftgründen abzuleiten und rationalistisch aufzulösen. Sonst geriete er in ein theologisches Dilemma, das ich – in Anspielung auf das Denken Paul Tillichs – die „Korrelationsfalle“ nennen möchte. Denn wird hier nicht einer möglichen und notwendigen Selbst-Offenbarung Gottes die Mindestbedingung vorgeschrieben, die sie erfüllen müßte? Aber wie kann ich diese Mindestbedingung formulieren, ohne schon in irgendeiner Weise auf bereits ergangene Offenbarung zurückzugreifen? Ist

¹⁸ Es handelt sich bei diesem transzendentallogischen Argument in der Nachfolge Fichtes um die entsprechenden Ansätze bei Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper und Klaus Müller. Vgl. der Kürze halber die prägnante Zusammenfassung von KLAUS MÜLLER, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik*. In: Ders. (Hrsg., in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher), *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg 1998, 77-100 (dort auch Literatur).

dieses Mindeste, das ich von einer wirklichen Offenbarung erwarten muß, nicht selbst schon Teil einer solchen Offenbarung? Wie dieser Ansatz ferner dem klassischen Vorwurf Hegels entginge, eine schlechte Unendlichkeit bzw. einen infiniten Progreß auf ein niemals zu erreichendes oder – wenn gegeben – einzuholendes Ziel zu formulieren, sehe ich ebenfalls nicht. *Zuviel* scheint der genannte transzendentallogische Ansatz zu sagen, gerade weil er scheinbar so wenig beansprucht. *Zu wenig* sagt das transzendentallogische Argument, wenn es das Erstdatum der Schöpfung nicht prinzipiell in seiner Ersten Philosophie auswertet.

Es geht nun keineswegs darum, den transzendentallogisch sinnlosen Sprung vom Aufweis der Möglichkeit zum Beweis ihrer Wirklichkeit zu simulieren, auch nicht darum, das transzendentallogische Argument durch ein „Sophisma“ „„metaphysisch zu überholen“¹⁹ oder durch eine dieses Argument „geistmetaphysisch“ übersteigende Letztbegründung zu überbieten. Kurz: Ich kann die Frage möglicher und wirklicher Letztgültigkeit christlich-philosophisch und fundamentaltheologisch nur zureichend stellen und beantworten, wenn mit dem Ur- und Grunddatum einer als Schöpfung gedeuteten Natur diese Bedingung der Möglichkeit von Letztgültigkeit immer schon erfüllt *ist* und auch als erfüllte Bedingung expliziert werden kann. Ist sie es nicht, so führt die Frage in die schon genannten Aporien, denn die transzendentallogische Antwort kann nicht mehr als eine unentscheidbare, wenn auch plausible Glaubenshypothese formulieren.

Das Subjekt Mensch lebt also notwendig von dem, was es nicht hat. Aber: Es lebt! Ist dieses Subjekt-Paradox des Unbedingt-Bedingten menschlicher Freiheit nun ein existierender Widerspruch? Jedenfalls zeigt sich ein scheinbar kontradiktorischer Gegensatz von bedingten Subjekten und dem unbedingten Anspruch, den sie erheben und als Grundnorm von Kommunikation anerkennen. Die intersubjektive Anerkennung

¹⁹ So VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß einer Fundamentaltheologie*. Düsseldorf 1991, 181 und Anm. 97. – Siehe dazu die (von Verweyen positiv aufgenommene) Klarstellung von JÖRG SPLETT, das transzendentallogische Argument sei durchaus kein Sophisma (*Gottesbeweise: Das transzendentallogische Argument ein Sophisma?*, in: Gerhard Larcher/Klaus Müller/Thomas Pröpper [Hrsgg.], *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*. Regensburg 1996, 79-90, bes. 80-84); außerdem VERWEYEN, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*. Regensburg 1997.

eines Subjekts als unbedingtes Gegenüber kann nicht unabhängig von einem vorgängigen Anerkanntsein der kommunizierenden Subjekte überhaupt gelten. Eben dies können die Subjekte definitiv nicht leisten. Im Sinne Fichtes gesprochen: *Ohne die Voraussetzung eines unbedingt-absoluten Subjektes bleibt der unbedingte Anspruch, bedingte Subjekte unbedingt anzuerkennen, ein unauflösbarer Widerspruch*. Diesen unbedingten Anspruch als Hypothese oder „contrary-to-fact-conditional“ zu formulieren, verbietet sich von selbst. Entweder er gilt – und dies nachweisbar! –, oder er gilt nicht, auch nicht eschatologisch am Ende der Geschichte.²⁰ Die Möglichkeit von Letztgültigkeit bestünde nicht, wenn sie bloße transzendentallogische Möglichkeit wäre als Idee möglicher Letztgültigkeit. Denn das Subjekt kann nur so auf unbedingte Bejahung ausgreifen, dass es diese Bejahung als geschehen und wirklich beansprucht. Sonst wäre es kein selbstbewußtes Subjekt in personaler Freiheit. Als ein solches muß es sich *allererst erfahren* haben, um Frage und Begriff transzendentallogisch zu explizieren. Anders gesagt: Von der *Idee* der Letztgültigkeit läßt sich nur konsistent sprechen, wenn sie bereits real ist als *Erfahrungswirklichkeit*, denn *sie ist Ideal-Realität (das Wesen in seiner Erscheinung), oder sie ist nicht*. Für die Letztgültigkeit als unbedingte Sinn-Wirklichkeit gilt dann, dass Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit sich in ihrem Begriff nicht prinzipiell voneinander abgrenzen lassen. Letztgültigkeit ist auch als Möglichkeit nur denkbar, wenn sie von sich selbst her notwendig wirklich ist. In diesem Sinne wäre Gott absolutes Selbstbewußtsein und Selbstmächtigkeit (nicht *causa sui*, sondern *ratio sui*).²¹

²⁰ Das bedeutet: Der unbedingte Sinn-Anspruch des selbstbewußten Subjektes, unbedingt bejaht zu sein, ist unbeliebig und unhintergebar als etwas, was das Subjekt in seinem kommunikativen Freiheitsvollzug voraussetzt. Dieser Anspruch wäre als Sollen und Wollen nicht möglich, wenn er auf Unmögliches zielte. Die vorgängige Gültigkeit unbedingten Bejahtseins kann kein bloßes Faktum sein, denn darüber wäre nicht zu diskutieren, und auch keine beliebige Dezision des Subjektes: dann wären Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit des selbstbewußten Subjektes sowohl ein logischer als auch ein existierender Widerspruch.

²¹ Letztlich präzisiert Jörg Splett damit in deutlicher Abhebung zu den genannten erstphilosophischen Versuchen, aber durchaus konsensfähig für deren Vertreter, seinen bereits Anfang der 70er Jahre vorgestellten „Gottesbeweis Mitmenschlichkeit“ (*Gotteserfahrung im Denken* [Anm. 11], Kap. 4). Auf die besonders durch Levinas bestimmten Präzisierungen und vor allem die Weiterentwicklungen, die sich der immanenten Trinitätslehre Richards von St.-Victor verdanken, kann ich hier nicht

Menschen sind also zu verstehen in ihrem Anspruch, etwas zu sein, was sie von sich her nicht sind: (Ab-)Bild des Absoluten. Gerade so sind sie wirklich und bedeuten zugleich mehr, als sie (von sich her) sind. Unterhalb dieses transzendentaltheologisch gefaßten Personbegriffs möchte ich die Frage nach der Präsenz des Bildes überhaupt nicht stellen. Denn einerseits sind Bilder, die Kunst- oder Kultbilder sind, menschliche Artefakte und geben sich Menschen zu verstehen. Andererseits läuft die doppelte Fragerichtung, *anthropologisch* vom Menschen als sich bildendes Wesen und *theologisch* vom menschwerdenden Gott her, auf ein absolutes Bild des Absoluten zu, das kein Fall unter anderen Fällen (nicht einmal als „Höchstfall“), sondern ganz und gar einzigartig ist: auf Jesus Christus, das εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Kol 1,15).

Es geht um ein sichtbares Bild des Unsichtbaren und damit um die Möglichkeit einer christlichen Ikonologie. Strikt theologisch kann die Dignität von Bildern nur begriffen werden, wenn sich der Bildbegriff nicht nur konsequent christologisch entfalten läßt, sondern auch die Grundlage einer diskursfähigen Bildtheorie überhaupt liefert. Die naheliegende Vermutung, auch hier sei die Anthro-Theologie Spletts dienlich, weil sie schon in der Formulierung auf die Bildrelation von Gott und Mensch zielt, wird sich erneut bestätigen.

3. Christologische Blickrichtung: Das Wort ist Bild, das Bild spricht an

Ein Bild bildet nicht ab. Dann wäre es Ebenbild als Ähnlichkeit oder auch nur Kopie. Ein Bild bildet, indem es ausdrückt, was ohne solchen Ausdruck zwar nicht wäre, aber durchaus von ihm zu unterscheiden ist. Nicht *etwas* gestaltet und bildet sich, sondern der Mensch agiert als Person, indem er sich als (Ab-)Bild des Absoluten setzt. So *ist* er – und darin liegt seine Entsprechung zu dem Gott, der von sich sagt: „Ich bin“ (vgl. Ex 3,14). Seinem Anspruch, nämlich dem herausfordernden Wort an den Menschen, antwortet dieser: „Hier bin ich!“ (3,4), nicht weil er von sich her einfach und selbstverständlich, sondern weil er gerufen ist. Gott also spricht „Ich bin“, und der Mensch hört: „Du sollst sein!“²² Seinsollen bedeutet beides: Sein dürfen und

eingehen.

²² Die Bildhaftigkeit des Menschenbildes, sein wahrheitsgemäßes

sich diesem Anspruch in ethischer Verantwortung stellen. Insofern ist der Mensch tatsächlich Abbild (*christologisch*: Abbild vom Bild Gottes) des Absoluten, als er eben auch – wenn auch von diesem und nicht von sich selbst her – ist. Verweigert sich der Mensch dieser Entsprechung, die sein geschöpfliches Sein begründet und definiert, so bleibt er zwar ein Abbild des Absoluten, hat aber aufgehört, diesem so zu gleichen, wie er soll (als Abbild und Gleichnis: Gen 1,26). Aber auch das entstellte Abbild bleibt Abbild, gerade weil es in seiner mangelhaften Entsprechung auch seinen Widerspruch zu dem Absoluten darstellt, als dessen Abbild es geschaffen und gewollt ist.

Das Abbild, das der Mensch ist, steht in einer onto-semanticen Ordnung. Es ist logisch, weil es entspricht und in Analogie zu dem steht, als dessen Abbild es existiert. Genau genommen ist der Mensch, als Abbild des Absoluten, kein Idol, sondern ein Kultbild – nicht „gemacht“, sondern geschaffen. Als ein solches Kultbild stellt ihn Gott in den Tempel der Schöpfung (Gen 1-2). Das Bilderverbot bezieht sich dann sowohl semantisch wie theologisch auf gemachte Abbilder, auf *Bildkopien* also, denen die Präsenz des Menschen als Kultbild fehlt. Darum simulieren Idole im Unterschied zu „Ikonen“ diese Präsenz des Göttlichen und fingieren eine lügenhafte Täuschung, die sich eigentlich von selbst verbietet. Im Idol- bzw. Idolatrieverbot steckt keine *theologia negativa*, die letztlich jede Bild- und Menschwerdung unterlaufen und in ihrem eigentlichen Sinn bestreiten würde, sondern eine konsequente Ablehnung des menschlichen Versuchs, das Göttliche im Bild zu usurpieren und zu mißbrauchen. Darum ist es wiederum konsequent, dass ein christliches Kultbild nur in zwei Fällen einem theologisch berechtigten Ikonoklasmus entgeht. 1. Wenn es im strengen oder im übertragenen Sinn als ein „*acheiropoieton*“, als ein nicht von Menschenhand verfertigtes Bild verstanden und behandelt werden kann, dann kommt nur Gott als sein Urheber in Frage. 2. Wenn es tatsächlich aus Menschenhand hervorgeht, kann es sich als ein durch das „*acheiropoieton*“ gerechtfertigtes *Abbild vom Bild* behaupten: Es erfindet nicht, sondern verweist durch seine Ähnlichkeit auf das eigentliche und wahre Bild, von dem her es selber wahr und gerechtfertigt ist.²³ So lassen sich also primäre und sekundäre Bilder unterscheiden, die sich beide auf je

Dasein vor Gott, besteht darin, dem Logos zu entsprechen. In dieser Entsprechung bzw. Analogie ist er „Bild“ des Logos.

²³ Vgl. unter den zahlreichen Arbeiten HANS BELTINGS besonders *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*. München 2005.

verschiedene Weise durch ihre Bildpräsenz rechtfertigen. Sie sind beide „echt“ insofern, als in ihnen sich die Präsenz des Absoluten unmittelbar oder mittelbar erfahren läßt.

Diese unmittelbare Präsenz darf vom Menschen biblisch ausgesagt werden. Er ist das göttlich autorisierte Kultbild der Schöpfung. Das Paradox des Menschen kehrt hier gesteigert wieder: Der Mensch ist nicht selbstverständlich, sondern in seinem Anspruch auf Unbedingtheit nur vom Unbedingten her verstehbar, das er *nicht* ist. Diese Analogie zwischen Göttlichem und Menschlichem, dieses Entsprechungsverhältnis im strikten Sinn des Wortes²⁴, schließt zwei Modelle des göttlichen Weltbezugs aus, die das Bild verfälschen würden: Weder geht es um eine reine *dissimilitudo*, in deren Konsequenz Gott aus der Welt verbannt und in ein unzugängliches Jenseits der Bilder verwiesen würde, noch um eine reine *similitudo*, die Gott ganz und unterschiedslos (univok) im Bild aufgehen ließe. Im ersten Fall bliebe Gott nicht nur unsichtbar, sondern auch unerkennbar; eine sprachlose Mystik träte an die Stelle von Verkündigung und Zeugnis. Im zweiten Fall wäre Gott unterschiedslos im Bild da – ein verfügbarer Gegenstand von Idolatrie und Magie. Das IV. Lateranense versuchte 1215, das Spannungsverhältnis von *dissimilitudo* und *similitudo* in eine paradoxe Formel zu zwingen, die zwar die Unabhängigkeit Gottes vor seiner Bildpräsenz wahrte, aber dem Bild – gegen ihre Intention! – eben diese Präsenz entzieht.²⁵ Sie lautet bekanntlich: „quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (da ja zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit [so] festzustellen ist, dass nicht zwischen ihnen eine noch größere Unähnlichkeit festzuhalten wäre: DH 806). Alle Präsenz des Göttlichen wäre also von seiner noch größeren Verborgenheit umfassen. Dann aber zeigt kein Bild, wie Gott ist. Er „sieht nicht aus“, er hat kein Gesicht. Das logische Anliegen ist jedoch klar: Das Göttliche gehe eben nicht

²⁴ Vgl. Kap. 7 „Gottes Menschlichkeit“ in *Gotteserfahrung im Denken* [Anm.11].

²⁵ Vgl. JÖRG SPLETT, *Bild des Unsichtbaren. Eine christliche Ikonologie im Anschluß an Hans Urs von Balthasar*, in: *Unter Argusaugen* (Hg. v. Gerd Held / Carola Hilmes / Dietrich Mathy), Würzburg 1997, 214-234, 214ff.; ders., *Bild und Sinn – Erfahrungen der Transzendenz*, in: Rainer-M. E. Jacobi, Bernhard Marx, Gerlinde Strohmaier-Wiederanders (Hrsgg.), *Im Zwischen der Bilder* (= Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie NF, Bd. 35). Leipzig 2004, 117-136, 117ff.

unterschiedslos im Bild auf, sondern *zeige sich als Bild*. *Univocität* in der Aussage soll vermieden werden, ohne die Einheit von Zweien im Bild aufzuheben. *Identität*, als Einheit von bleibend Zweien, die von sich her unterschieden sind und nicht ineinander aufgehen können, dürfte das eigentliche Aussageziel der schwierigen und problematischen Formel sein. Problematisch bleibt sie deswegen, weil sie die Hinsichten von *dissimilitudo* und *similitudo* nicht deutlich bestimmt. So geht ihre berechtigte Unterscheidung zu Lasten der Ähnlichkeit, die dann eigentlich nichts mehr besagt. Die lateranensische Formel löst das Problem der Präsenz Gottes in der Welt und also im Bild nicht, sondern fixiert und spitzt es zu, wie deren Rezeption durch Duns Scotus und William Ockham in der Folge gezeigt hat. Aufschlussreich aber ist der Kontext der Formel. Es geht um die trinitätstheologischen Extrempositionen Joachims von Fiore. Auch wenn der Text der Frage folgt, wie die Kirche dem Ruf zur Vollkommenheit folgen und damit dem vollkommenen Gott „ähnlich“ werden könne, geht ihm die Klärung voraus, die drei innergöttlichen Personen seien zwar „*alius*“ (jeweils eine andere), aber nicht „*aliud*“ (etwas anderes hinsichtlich ihrem Wesen). Die Konsubstantialität der Personen schließt also nicht die Andersheit der Personen aus. Der Sohn ist der ewig Gezeugte, der dem Vater das Vatersein ermöglicht. Diese Aussage darf bildtheologisch gelesen werden. Der Sohn ist Bild des Vaters, in dem dieser sich selbst aussagt. Diese trinitarisch-immanente Ur-Offenbarung des Vaters im Sohn, die Präsenz des Vaters im Sohn, bedeutet nicht, dass er diesem seine Substanz nur teilweise gibt; er gibt sich ganz im Sohn (DH 805). So wie sich der Vater im Sohn gibt, so zeigt sich der Sohn umgekehrt als das Antlitz des Vaters, das vom Geist beider erfaßt wird. Diese innergöttliche Offenbarung des Vaters im Sohn wird Mensch. Dann ist aber das menschliche Paradox, Bild des Absoluten und zugleich nicht das Absolute zu sein, überboten und in einem noch größeren Paradox aufgehoben. Hier geht es nicht nur um die bloße Präsenz des Göttlichen im Menschen, wie sie grundsätzlich *anthropo-theologisch* auszusagen ist, sondern christologisch um die Identität dieser Präsenz des Göttlichen mit dem Menschen.²⁶ Nicht nur Gottes Unsichtbares ist erkennbar,

²⁶ *Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in filio suo primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo [...]* (Thomas von Aquin, *S. Th. I q 93 a 1 resp. ad arg. 2*). Vgl. Walter von St.-Victor: *Quid est facies Dei? Christus Dei virtus et Dei sapientia, imago Dei*

sondern seine leibhaft gewordene innertrinitarische Sichtbarkeit, die alle andere Erkennbarkeit überbietet und deren proexistenten Grund offenbart. Darin unterscheiden sich die anthropologische und die christologische Struktur der Präsenz des Göttlichen im Menschlichen: Gottes Sichtbares, nämlich sein menschengewordenes innergöttliches Bild, ist in Christus erkennbar und leibhaft geworden. Darum kann das inner-göttliche Wort und Bild, das sichtbar Mensch geworden ist, sagen: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). So sieht der Vater im ewigen Miteinander der immanenten Trinität aus, und so sieht Gott für uns Menschen aus. In den Worten des Kolosserhymnus:

Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden,
das Sichtbare und das Unsichtbare, [...].
Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen,
um durch ihn alles zu versöhnen.
Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen,
der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut. (Kol 1,16-20)

Jesus Christus ist das Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15) – und dies bedeutet, dass innerhalb Gottes, in der immanenten Trinität, „der Vater nicht aussieht“, sondern erst im Sohn ansichtig wird. Als der inkarnierte Logos, das Bild des unsichtbaren Gottes, ist Jesus Christus aber nicht einfach das Paradoxon des geschaffenen Bildträgers Mensch. Dessen Präsenz ist eben gerade nicht seine eigene, auch nicht dessen Steigerung im Sinne eines unendlichen Mehr. Er ist kein „acheiropoieton“, ein nicht von Menschenhand gemachtes, sondern geschaffenes Bild. Er ist vielmehr das ungeschaffene, hinsichtlich seiner Personalität „gezeugte“ und hinsichtlich des göttlichen Wesens konsubstantiale Urbild schlechthin, von dessen Inkarnation her überhaupt erst Bildpräsenz möglich wird. Die grundlegende Unterscheidung von *Sichtbarkeit* und *Erkennbarkeit* erlaubt nun einen genauen Begriff für das, was anthropo-theologisch mit *Bild* gemeint ist.

1. *Anthropologisch – für den Menschen*: Erkennbar ist Gottes *Unsichtbares* in den Werken der Schöpfung und im Menschen. Aber sichtbar, nämlich leibhaft wahr-

invisibilis, verus sol iustitiae, splendor gloriae, figura substantiae, candor lucis aeternae [...] Patrem non illuminans sed manifestans, plenitudo lucis, ineffabilis claritas, gaudium oculorum internum [...] (Sermo 21,20).

nehmbar, ist es nicht, sofern der Mensch von Gott her und auf ihn hin geschaffen ist, um sein Bild zu werden, aber es nicht unmittelbar und aus sich selbst heraus ist.

Er ist erschaffen, um Bild zu werden und ähnlich zu sein.²⁷ Im *Katechismus der Katholischen Kirche* findet sich die geglückte Formel: „Der Name ist gleichsam die Ikone der Person“ (Nr. 2158).²⁸ Mit diesem persönlichen Namen erscheint sie, und im dreieinigen Namen dessen, der sie ins Erscheinen ruft, antwortet und dankt sie.

2. *Christologisch – im menschengewordenen Gott*: Gottes *Sichtbares* ist erst in Jesus Christus *erkennbar*, und Gottes *Erkennbares* wird erst in ihm *sichtbar*, weil hier sein für menschliche Erfahrung Unsichtbares, sein innergöttliches Bild im Sohn, Mensch und damit leibhaftig für Menschen präsent und erfahrbar wird. Der Mensch steht in der Spannung, etwas sein zu sollen, was er von sich her nicht ist: ein bleibendes Paradox, das seinen Sinn nur in seiner „Strebedynamik“ auf Gott hin hat. Aber auch diese Dynamik – Karl Rahner spricht vom „Ausgriff“ – zielt auf das Bild, das der Mensch nicht ist und nicht hat. Dennoch muß sein Bildwerden realmöglich sein und darf nicht ins Leere zielen. Als theologisches Prinzip kann das so verstandene „Menschenbild“ strenggenommen nur von einem Ziel her formuliert werden, das nicht etwa „postuliert“ oder „deduziert“ wird, sondern als Gegebenheit alle theologische Reflexion erst in Gang setzt: die *imago Dei* in Christus.²⁹ Erst in der sichtbaren

²⁷ *Est autem homo non imago Dei, sed ad similitudinem factus. [Christus] Primogenitus enim omnis creaturae, per quem facta sunt omnia, non ad imaginem, sed imago est invisibilis, et homo ad imaginem, non imago Dei, habens tamen in se aliquid divinae imaginis simile (Commentarium in Ruth e Codice Genovesensi 45 cap. 2 [B]).*

²⁸ Vgl. zu einer Theologie des Namens PETER HOFMANN, *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*. Paderborn 2005, 372-381.

²⁹ Insofern scheint mir die auf den ersten Blick missverständliche und missverstandene Rede vom „übernatürlichen Existential“ im Rahmen einer „transzendentalen Christologie“ nur konsequent zu sein. Das geschichtliche Christus-Ereignis wird hier gewiß nicht in transzendentaler Reflexion „deduziert“, sondern so „erschlossen“, dass es als ihr Prinzip eingeholt wird. P. Rahners transzendente Christologie dürfte

Präsenz Gottes in Jesus Christus wird auch sein eigentlich unsichtbares innergöttliches Bild *sowohl sichtbar als auch erkennbar*. Das Paradox menschlichen Bildwerdens und Bild-sein-sollens geht mit Christus ins Ziel. Bildtheoretisch formuliert: Der Referent ist nun im Bild wirklich präsent und mit ihm identisch.

Anthropologisch geht es also um Repräsentanz, wenn im Menschen Gott erkennbar, aber noch nicht ansichtig wird. In dem auf bildliche Entsprechung (*similitudo*) ausgelegten Menschen gibt sich der menschgewordene Gott zu erkennen. *Christologisch* jedoch ist unendlich viel mehr im Spiel. Was erkennbar ist, wird nun auch leibhaftig sichtbar. In beiden Fällen darf vom „Bild“ geredet werden, solange der jeweilige unterschiedliche referentielle Status des Bildes *als Abbild* oder *als wirkliches Bild* deutlich bleibt. Denn der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit (*ad similitudinem*) ist eben bloß Repräsentant und in gewissen Sinne „Kultbild“ Gottes; Jesus Christus, der menschgewordene Gott hingegen, ist dessen vollgültiges *imago*. Seine Präsenz ist Identität.

Nun könnte es scheinen, als sei ein solcher theologischer Bildbegriff ein wenig verstiegen spekulativ und zu steil. Aber auch die Vätertheologie dürfte in der Sache und in ihren Begriffen nichts anderes sagen. Die bildtheologische Kontroverse der östlichen Kirchen und ihre etablierten Lösungen sind bekannt und stehen im Hintergrund meiner Überlegungen.³⁰ Für die westliche Kirche mit ihrem Zentrum Rom gibt es zwar keine eigentlichen bildtheologischen Traktate, die unmittelbar in Parallele zu setzen wären, wohl aber, neben weit gestreuten Distinktionen zum *imago*-Begriff, eine aussagekräftige liturgische Praxis, die Bildpräsenz der Christusikone zu inszenieren. Auf eine solche Praxis und auf den diese Praxis begleitenden Traktat möchte ich abschließend eingehen, damit der lange Weg der spekulativen Worte nicht nur zu einem provisorischen Begriff, sondern auch wirklich vor ein konkretes Bild führt.

Nicolaus Maniacutius bestimmt in seinem Traktat *De sacra imagine Ss. Salvatoris in Palatio Lateranense*“ (kurz vor Mitte des 12. Jh.s) den Bildstatus der berühmten Salvator-Ikone, die in der

darum nicht weniger unmittelbar am „Einschlagstrichter“ des Christus-Ereignisses stehen als die ästhetisch-theodramatische Theologie seines Kritiker Hans Urs von Balthasar.

³⁰ Vgl. aus der Fülle der Literatur CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*. Wien 21998.

päpstlichen Palastkapelle am Lateran bis heute aufgestellt ist.³¹ Dieses „semiacheiropoieton“ gibt die übernatürliche Anziehungskraft („vultus sidereus“) des Christusantlitzes wieder. Es begegnet nicht nur der Sehnsucht nach tröstender Anschauung, sondern versichert durch seine Bildpräsenz: „Ich bin bei euch bis ans Ende aller Tage“ (Mt 28,20). Die dem Bild gebührende Verehrung gilt also nicht dem entzogenen „Urbild“, sondern dem als Bild präsenten Christus selbst, der in Person anwesend ist („suam quodammodo personam per hanc Imaginem exhibet“³²). Gewiß schwingt darin die Vorstellung des im Kultbild präsenten Gottes oder Kaisers mit. Die Salvator-Ikone legitimiert über ihre herkömmliche Funktion als „palladium urbis“ hinaus den Stellvertreter Christi in seinem Amt, der seinerseits qua Amt eine Christus-Ikone ist, sich aber in seiner funktionalen Präsenz angesichts der Bildpräsenz des Salvators beglaubigt. Dieses Bild selbst ist in seiner Präsenz konstituiert durch menschliches und göttliches Handeln. Der Legende zufolge, die Maniacutius in seine Kompilation einbezieht, haben Engel die Vorzeichnung des Malers Lukas koloriert. Das göttliche Einwirken erschafft erst aus dem menschlichen Entwurf „ad similitudinem“, der seinerseits nur Antwort auf das menschengewordene Wort ist, das wahre *imago* der gottmenschlichen Person Jesu Christi. Narrativ entfaltet dieser frühe und singuläre Bildtraktat also das, was die christologischen Begriffe in den vorhergehenden Überlegungen mühsam formal bestimmen wollen: Gott selbst definiert seine Erkennbarkeit in der sichtbaren Person Christi. Er selbst erschafft sich sein lebendiges und leibhaftes Bild, das einmal (in Christus) und für immer (im kultisch-liturgischen Kontext der sakramentalen Präsenz) im Bild da ist – im Bild, das der Mensch ist, und in den Bildern, die er auf Christus hin schafft.³³ Dieses Bild ist zunächst,

³¹ Vgl. GERHARD WOLF, *Salus populi romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*. Weinheim 1990, 60-68, 60. Wolf nimmt an, Maniacutius sei Zisterzienser der Abtei Tre fontane gewesen und unter dem Namen Eugen III. Papst geworden; diese Annahme lässt sich mit dem Titel des erst 1709 im Vatikan gedruckten Traktats allerdings nicht abgleichen.

³² *De Sacra Imagine Ss. Salvatoris In Palatio Lateranensi. Tractatus Nicolai Maniacutii Canonici Regularis Lateranensis. Ex Codice M. S. Tabularii Sacrosanctae Basilicae Liberianae fol. 233*. Rom 1709, 18.

³³ Ich greife damit vor auf die These, die mein Koblenzer Mitarbeiter Andreas Matena in seiner von mir betreuten Dissertation über die Konstituierung des Papstkörpers am Beispiel der päpstlichen Palastkapelle Sancta Sanctorum entfalten wird. Ihm seien Anregung,

vor allem menschlichen Bildungsversuch, der begegnende Mensch: „im Blick des Bruders blickt Er“.³⁴ Antwort, angesichts des im Bild erscheinenden Gottes, „ist derart nicht bloß die erste Bestimmung des Menschen, sondern auch seine letzte. [...] Weil ich nicht Du bin, kann und darf ich ganz und endgültig Dein sein: von Antlitz zu Antlitz – Entsprechung.“³⁵ So ist die menschliche Person durch Jesus Christus wirklich und in voller Präsenz Bild. So kann aber auch ihr Werk, das dieser Präsenz Gestalt gibt, von Bildpräsenz erfüllt sein. Beides scheint mir theologisch nicht nur zusammenzuhängen, sondern eins aus dem anderen zu folgen. Diese sowohl anthropologischen als auch christologischen Ansatz- und Zielpunkte einer Theologie des Bildes habe ich zu markieren versucht; die Linien bleiben noch zu ziehen.³⁶

Insgesamt: Wenn menschliches Bildwerk gelingt, so erzeugt es keine Idole, sondern läßt erscheinen, was den Menschen zum Menschen macht *und* in Christus ewiges Bild geworden ist. Dem Idolatrieverbot entgeht der Mensch nur durch das wahre Bild. Aber gerade dieses Bild in seiner Präsenz ist nicht einfach ein Kunstwerk, sondern ein Kultbild. Um des Dargestellten (besser: sich in ihm Darstellenden) willen fordert es Antwort und Verehrung.

wesentliche Ideen und Texthinweise für dieses 3. Kapitel gedankt.

³⁴ JÖRG SPLETT, *Er ist das Ja*. München 1964,95.

³⁵ JÖRG SPLETT, *Gott-ergriffen* [Anm. 14] 51/52.

³⁶ Dazu wird die (in Anm. 33 erwähnte) Dissertation von Andreas Matena ebenso beitragen wie unsere in Ko-Autorschaft entstehende *Elementare Dogmatik. Einführung in die Grundsätze des christlichen Glaubens*, die den hier nur skizzierten bildtheologischen Ansatz entfaltet.

Anhang: Bibliographie

Die letzte, in Buchform veröffentlichte Bibliographie von 1958 bis 2000 findet sich in der anlässlich des 65. Geburtstages des Jubilars von Josef Schmidt u.a. herausgegebenen Festschrift *Mitdenken über Gott und den Menschen. Dialogische Festschrift für Jörg Splett* (= *Schriftenreihe der Josef Pieper Stiftung: Band 2*). *Münster 2001* auf den Seiten 262 bis 300.

Vorliegender Beitrag möchte hier anknüpfen und die Geschichte bis in das laufende Jahr 2006 fortschreiben. Eine ausführliche und stets aktualisierte Aufstellung aller relevanten bibliographischen Felder (z.B. Arbeiten über Jörg Splett, Betreute Untersuchungen) findet sich im Internet:

www.sankt-georgen.de/lehrende/splett.html

Veröffentlichungen von Jörg Splett seit dem Jahre 2001

I. Bücher

- 1) Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie (Edition Cardo LXXV), Köln: Koinonia-Oriens 2001. 150 S., ²2003, ³2004.
- 2) Hölzernes Eisen - Stachel im Fleisch? Christliches Philosophieren (Schriften der Akademie Franz Hitze Haus, 4), Münster 2001. 43 S.
- 3) Im Dienst der Wahrheit. Abschiedsvorlesung (Edition Cardo CVII); Köln: Koinonia-Oriens 2005. 26 S.
- 4) Leibhaftig lieben. Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Würde der Person (Edition Cardo CXXXII), Köln: Koinonia-Oriens 2006. 69 S.

II. Artikel, Aufsätze, Beiträge und Rezensionen

Werk- und Zeitschriften-Titel nach *Schwertner* (⁵1994: TRE). Für dort nicht Gefundenes werden – außer ohne weiteres zu entschlüsselnden Abkürzungen – folgende Sigel verwendet: Deb = Zur Debatte, KthB = Katholische Bildung, ZfmE = Zeitschrift f. mediz. Ethik.

2001

- 1) Der Christ und seine Angst erwogen mit Hans Urs von Balthasar, in: Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen (Hg. P. Reifenberg / A. van Hooff; FS W. Seidel), Mainz 2001, 315-331.
- 2) Schönheit - bedacht mit Plotin, in: ZEM 47 (2001) 87-89.

- 3) In: LThK³ X (2001):
 - Art. Wagnis (= 921-922).
 - Art. Wahrheit Gottes (= 939-940).
- 4) Zur Antwort gerufen. Der Mensch aus biblisch-christlicher Sicht. Msk.-Druck (Karl Rahner Akademie, Köln). 30 S.
 - auch als Tonbandnachschrift (R. Kohlhasse): Menschsein aus christlicher Sicht, in: Auditorium Kloster Stiepel, Programm 2002, 39-49.
- 5) »Entwurzeln« - »Erdung« - Befreiung. Die Christus-Botschaft für die Kulturen, in: Spuren/Litterae communionis 19 (2001) 1, 17-23.
- 6) Sexualität und Menschenwürde. Zur Leibhaftigkeit von Person, in: LebZeug 56 (2001) 122-135.
- 7) Theorien-Diskussion oder Glaubensrechtfertigung (Kritik zu A. Kreiners Theodizee-Vorschlag), in: EuS 12 (2001) 204-205.
- 8) Interview »Jeder Unmenschlichkeit Tür und Tor geöffnet«, in: KNA Berlin 45 / 26. Mai 2001 (5078) siehe z. B.: Den Menschen kaltgestellt, in: Glaube und Leben Nr. 22 (3. Juni 2001) 2.
- 9) Wirklichkeit in Beziehung, in: INTAMS rev. 7 (2001) 78-89.
- 10) Bildwerden anthropo-theo-logisch, in: RET 61 (2001) 185-205, vorher in: Bild Gottes - Bild des Menschen (Hg. Erbacher Hof: Materialien 3/2000) 1-14.
- 11) Nietzsche: Céptico - Psicólogo - Anticristo? Pensamentos de um Cristão Interpelado, in: RPF 57 (2001) 29-46.
- 12) »Genug vom Menschen geredet...« Die Christen nach ihrer Moderne und die postmodernen Vorbehalte gegen ihren Gott, in: IkaZ 30 (2001) 353-375 .
 - Zweitdruck in: Religionen unterwegs 9 (2003) 4, 11-15; 10 (2004) 1, 18-23.
- 13) Aus der Sicht der Philosophie, in: Sucht hat immer eine Geschichte. Koordinaten der Sucht (Hg. Ministerium f.

Frauen, Jugend, Familie u. Gesundheit NRW), Düsseldorf 2001, 28-35.

- 14) Opfer? in: ZME 47 (2001) 310-312.
- 15) Menschsein vor Gott, in: Mitdenken über Gott und den Menschen (Hg. J. Schmidt / M. u. Th. Splett / P-O. Ullrich, FS J. Splett), Münster 2001, 207-225.
- 16) Leben - Lehren - Lernen, in: KthB 102 (2001) 449-451.
- 17) »Die Menschenwürde ist unantastbar«. Überlegungen christlicher Philosophie in zehn Punkten: Schriftenreihe der Lebensschule Kloster Walkenried. H. 9 (Msk. 25 S.).
- 18) »Verstehst du auch, was du glaubst?« Überlegungen zum Geheimnis von Gottes Dreieinigkeit, in: LebZeug 56 (2001) 305-317.
- 19) Haben - Sein, in: ZME 47 (2001) 433-436.
- 20) Biometrik human? Zu ethischen Fragen im Zusammenhang mit biometrischen Identifikationsverfahren, in: Biometrische Identifikation (Hg. M. Behrens / R. Roth), Braunschweig 2001, 71-79.
- 21) »Fels des Atheismus?« Zum Theodizeeproblem heute, in: RPF 57 (2001) 711-732.

Rezensionen:

- 1) Simone Weil (Hg. I. Abt / W. W. Müller), in: ThPh 76 (2001) 139-140.
- 2) Nicolai de Cusa De Visione Dei, ebd. 284.
- 3) R. Guardini, Dantes Göttliche Komödie, ebd. 294-296.
- 4) J. Rauchenberger, Biblische Bildlichkeit, ebd. 306-307.
- 5) G. Schrimpf, Die Frage nach der Wirklichkeit, ebd. 421-422.
- 6) R. Lauth. Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie, ebd. 429-431.
- 7) F. Ulrich, Erzählter Sinn, ebd. 461-462.
- 8) Der Sinn des Lebens (Hg. Chr. Fehige / G. Meggle / U. Wessels), ebd. 468-470.

- 9) Metzler Lexikon Religion, Bd. 3, ebd. 470-471.
 10) R. Spaemann, Grenzen, ebd. 478-480.

2002

- 22) Prinzipien gelebter Menschlichkeit. Vor den ethischen Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: KthB 103 (2002) 64-77.
- vorher: Msk.-Druck: Prinzipien gelebter Menschlichkeit (Handrufer Forum 2001, Hg. Gymnasium Leoninum) 17. S. (Vortragstext: 3-12).
 - Kurzfassung: P.... Vor den ethischen Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Diözesanrat aktuell [Augsburg] 5 (2001) 3 (Juli), 1-4.
- 23) Das spezifisch Christliche - allgemein menschlich? in: ZKTh 124 (2002) 91-99.
- 24) Demut, in: ZME 48 (2002) 85-87.
- 25) Auf der CD zu: »Sein ist die Zeit«. 94. Dt. Katholikentag Hamburg 2000. Dokumentation, Kevelaer 2002:
- Hält Gott seine Hand über die Liebe? Statement eines Philosophen zu Liebe, Partnerschaft und Ehe heute.
 - Sich ergreifen lassen. Glaube zwischen Emotionalität u. Rationalität.
- 26) Wissenschaft - Weisheit - Christliche Weltansicht, in: Philotheos (International Journal f. Phil. a. Theol.) 1 (2001) 54-68.
- 27) »Mein Gewicht - meine Liebe« (Augustinus). Überlegungen zum theologischen Sinn der Schwermut, in: Schwermut - eine andere Form des Glücks (Hg. J. Hake), Stuttgart 2002, 91-113.
- 28) Gott vor Gericht. Glaube, der sich rechtfertigt, in: Ang. 79 (2002) 415-431.

- 29) Eindeutig leben. Dank - Bitte - Lob, in: Kontakte, Jhb. Colleg. Borrom. u. St. Georg, 36 (2001/2002) 7-19.
- 30) Leibhaftige Freiheit, in: ZME 48 (2002) 247-257.
 - Gekürzt: in: Denken + Glauben (KHG Graz) Nr. 122 (Dez. 02/Jän. 03) 13-17.
- 31) Familie in christlich-philosophischer Sicht, in: Hält Gott seine Hand über die Liebe? (Hg. A. u. G. Beestermöller), Münster 2002, 12-36.
- 32) Wahrheitsdienst. Zum Profil intellektueller Verantwortung heute, in: Regnum (Schönstatt) 36 (2002) 106-125.
- 33) »Enough About Man«: Christians After Their Modernity and the Postmodern Objections to Their God, in: Communio 29 (2002) 366-396.
- 34) Der Schrei Ijobs als Herausforderung der Philosophie, in: Wozu das Leid? Wozu das Böse? (Hg. H. Kochanek), Paderborn 2002, 269-290.
- 35) Selbstflucht versus Gewissenhaftigkeit? Zur spirituellen Dimension personaler Existenz, in: Spiritualität in unserer Zeit (Hg. S. Pauly), Stuttgart 2002, 93-107.
- 36) Wege der Gotteserkenntnis. Edith Stein zum Thema Theo-logie und Gotteserfahrung, in: Jahrb. f. Religionsphilosophie 1 (2002) 99-119.
- 37) Ein selbstbestimmtes Leben? Lebenskunst und Antwort auf das Heilige, in: IkaZ 31 (2002) 401-419.
- 38) »Selbstverwirklichung« - christlich?, in: NOrd 56 (2002) 359-368.
- 39) »Schöpfung« - theologisch. Zur Tiefendimension des Sonnengesangs, in: »Laudato si, mi Signore, per sora nostra madre terra«. Zur Ästhetik und Spiritualität des »Sonnengesangs« in Musik, Kunst, Religion, Naturwissenschaften, Literatur, Film und Fotografie (Hg. U. Jung-Kaiser), Berlin u.a. 2002, 37-45.
- 40) Marcel, Gabriel, in: RGG⁴ Bd. 5, 784.
- 41) Im Kreuz-Verhör? Zu einer Kritik von Karl Rahners »System«, in: ThPh 77 (2002) 556-560.

- 42) Glaubensgewißheit? Im Feld von Wissen, Zweifel und Erfahrung, in: Ang. 79 (2002) 879-893.
- 43) Shukyotetsugako (Philosophy of religion), in: New catholic encyclopedia III, Tokio 2002, 114-116.
- 44) Einheit Vielheit (Paper für ein Gespräch mit Künstlern), in: PHILOTHEOS 2 (2002) 224-233.

Rezensionen:

- 11) B. Sill / R. Rauchalles, Die Kunst des Sterbens, in: ZME 48 (2002) 100-101.
- 12) Utilitarismus in der Bioethik (Hg. W. Boloz / G. Höver), ebd. 322-323.
- 13) H. Kappes, Das lange Gespräch, in: INTAMS rev. 8 (2002) 126-127.
- 14) P. Hofmann, Goethes Theologie, in: Goethe-Jb 118 (2001 [2002]) 388-389.
- 15) B. Nitsche, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte, in: ThPh 77 (2002) 291-293.
- 16) Bilderverbot (Hg. E. Nordhofen), ebd. 300-301.
- 17) M. Beck, Seele und Krankheit, ebd. 305-307.
- 18) E. Feil, Religio III, ebd. 435-436.
- 19) Ultima inquirenda (J. G. Fichte), ebd. 445-446.
- 20) P. Koslowski, Philosophien der Offenbarung, ebd. 447-450.
- 21) F. Böespflug, Trinität, ebd. 572-573.
- 22) H.-B. Gerl-Falkovitz, Eros, Glück, Tod..., ebd. 615-616.

2003

- 45) A Self-Determined Life? The Art of Living and Response to the Holy, in: Communio 29 (Winter 2002) 654-678.
- 46) Videntem videre (Medinight), in: Kontakte (Collegium Borromaeum) 37 (2002/2003) 18-22.

- 47) Sexualität als Existential von Person. Leibhaftig Menschsein in christlicher Perspektive, in: Deb 33 (2003) Nr. 2, 7-9.
- 48) Anthropologie des Opfers - Das Heilige und die Gewalt, in: Mysterium Redemptionis. Congresso Internacional de Fátima 201, Fatima 2003, 101-124.
- 49) Sprechen vor Gott, in: Fenster zur Welt. Fünfzig Jahre Akademiearbeit in Aachen (Hg. H. H. Henrix), Aachen 2003, 109-119.
- 50) Simone Weil über Schönheit, Schmerz und Gehorsam, in: ZME 49 (2003) 216-219.
- 51) »Anthropo-Theologie«. Zum Dienst der Philosophie, in: Denken im Glauben (Hg. Th. Schumacher) 23-47.
- 52) Die Welt als Grenze des Ich? in: LebZeug 58 (2003) 117-132.
- 53) Iskustvo Boga na licu Drugog? U razgoboru sa Emanuelom Levinasom, in: Luca. Semiannual Journal of Philosophy and Sociology XVIII (2001) - XIX (2002): Odgovornost za Drugog, Nikšić 2003, 145-156.
- 54) Auswege aus den Aporien philosophischer Anthropologie. Replik auf den Vortrag von Hansjürgen Verweyen, in: Vernünftig (Hg. R. Berndt), Würzburg 2003, 199-204.
- 55) »... Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben ... « (Joh 10,10). Überlegungen zur christlichen Spiritualität, in: Pädagogische Woche 2002 - Weltgeistlich (Hg. Generalvikariat, Hauptabt. Schule/Hochschule) Köln 2003, 61-78.
- 56) Spiel-Sinn, in: Sehnsucht nach Sinn (Hg. P. Reifenberg), Frankfurt/M. 2003, 95-101.
- 57) Handeln - Beten - Gottvertrauen, in: ZME 49 (2003) 421-423.
- 58) »Freiheit und Ehre.« Die Geschwister Scholl als Anwälte der Menschenwürde, in: Helden der Menschenwürde (Hg. G. V. Lang - edition pro mundis 11), Bonn 2003, 31-381.

- 59) Geheimnis Beziehung. Mit-Sein als Grundbestimmung von Person, in: *Informationes Theologiae Europae* 12 (2003) 189-197.
- 60) End-Gültigkeit des Zeitlichen? in: *ThPh* 78 (2003) 557-570.

Rezensionen:

- 23) M. Quante, Personales Leben und menschlicher Tod, in: *ZME* 46 (2003) 110-111.
- 24) J. Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel, in: *ThRv* 99 (2003) 49-50.
- 25) Die Normativität des Wirklichen (Hg. Th.Buchheim / R. Schönberger / W. Schweidler, FS R.Spaemann, in: *ThPh* 78 (2003) 140-142.
- 26) Metzler Lexikon Religion, Bd. 4, ebd. 300-301.
- 27) U. Dickmann, Subjektivität als Verantwortung, ebd. 301-304.
- 28) J. B. Elpert, Loqui est revelare - verbum ostensio mentis, ebd. 424-426.
- 29) P. Reifenberg, Verantwortung aus der Letztbestimmung, ebd. 433-434.
- 30) R. J. Mayer, De veritate: Quid est? Vom Wesen der Wahrheit, ebd. 442-445.
- 31) R. Esterbauer, Anspruch und Entscheidung, ebd. 455-457.
- 32) P. Hofmann, Richard Wagners politische Theologie, ebd. 622-624.
- 33) Gottesglaube - Gotteserfahrung - Gotteserkenntnis (Hg. G. Kruck), ebd. 625-627.
- 34) M. Wolfers, Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft, ebd. 627-629.

2004

- 61) Jedem seine eigene Wahrheit?, in: »Gehet hin in alle Welt...« (Hg. R. Dörner), Münster 2004, 35-48.

- 62) Ludwig Feuerbach (1804-1872). Die religiöse Wende zum Menschen, in: ThRv 100 (2004) 3-6.
- 63) Christologie - philosophisch, in: Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi (Hg. A. R. Batlogg / M. Delgado / R. A. Siebenrock, FS K. H. Neufeld), Freiburg 2004, 423-440.
- 64) Zu welchem Ende lebt der Mensch? Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik, in ThPh 79 (2004) 55-72.
- 65) Nachwort: Sakrament der Leiblichkeit, in: W. Thümler, Penuels Hügel. Sentenzen, Berlin 2004, 277-280.
- 66) »Herr, öffne meine Lippen...«, in: Kontakte (CB Freiburg) 38 (2003/04) 6-10.
- 67) Ratio fidei. Zur Selbstverantwortung christlicher Hoffnung, in: Bildung Identität Religion (Hg. H. Poser / B. B. Reuer), Berlin 2004, 241-254.
- 68) Sexualität - Sex - Menschenwürde. Drei Vorausgedanken zu konkreterem Austausch, in: ZfmE 50 (2004) 215-218.
 - Nachdruck in: Natürliche Familienplanung. Basisinformationen T. 2 (Hg. Malteser), 2006.
- 69) Quellensuche, Himmel, Hölle, Ganzheit und Entscheidung. Ein Beitrag christlich-personalen Denkens, in: Leb Zeug 59 (2004) 113-134.
- 70) Bild und Sinn - Erfahrungen der Transzendenz, in: Im Zwischenreich der Bilder (Hg. R.-M. E. Jacobi / B. Marx /G. Strohmaier-Wiederanders), Leipzig 2004, 117-136.
- 71) Neue Tugenden? in: Glauben leben 80 (2004) 213-215.
- 72) »Wieviele ‚Nicht‘? Billionen. - Wieviele Ja? Nur eins!« in: IkaZ 33 (2004) 285-299.
- 73) Wozu Philosophie - und obendrein christlich? In: RPF (2004) 393-412.
- 74) In Würde lieben, in: ZfmE 50 (2004) 299-301.

- Nachdruck in: *Natürliche Familienplanung. Basisinformationen T. 2* (Hg. Malteser), 2006.
- 75) *Auf daß Leben gelinge?*, in: *Sehn-Sucht nach Glück* (Hg. A. Taller), Weiden 2004, 19-24.
- 76) *Faszination des Bösen? Erwägungen zu Thomas Manns Doktor Faustus*, in: *IkaZ 33* (2004) 494-508.
- 77) *Gottesbeweis aus Gottese Erfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments*, in: *Phänomenologie der Religion* (Hg. M. Enders / H. Zaborowski), Freiburg/München 2004, 133-155.
- 78) *Glaube und Wissen. Ein philosophischer Klärungsversuch*, in: *Glaube, der ins Leben führt* (Hg. R. Dörner), Münster 2004, 23-33.
- 79) *Lust am Logos*, in: *PHILOTHEOS 4* (2004) 53-65.
- 80) *Zur Notwendigkeit der Kunst*, in: *ZfmE 50* (2004) 385-387.
- 81) *Evangelical Counsels in Marriage?* In: *Communio* (Washington) 31 (2004) 404-418.

Rezensionen:

- 35) *Der Umgang mit dem beginnenden menschlichen Leben* (Hg. L. Siep / M. Quante), in: *ZfmE 50* (2004) 96-98.
- 36) *M. Heidegger - B. Welte, Briefe u. Begegnungen / M. Heidegger, Briefe an M. Müller u. andere Dokumente*, in: *ThPh 79* (2004) 133-135.
- 37) *F. Ricken, Religionsphilosophie*, ebd. 135-137.
- 38) *N. Wandering, Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen*, ebd. 303-304.
- 39) *M. Heereman, Zur Freiheit erziehen*, in: *Kath. Sonntagszeitung*, 8./9.5.2004, 30.
- 40) *E. Stein, Gesamtausgabe 1, 4, 13, 16, 22*, in: *ThLZ 129* (2004) 680-683.
- 41) *M. Rhonheimer, Abtreibung und Lebensschutz*, in: *ZfmE 50* (2004) 314-316.

- 42) S. Neiman, Das Böse denken, in: ThPh 79 (2004) 411-412.
- 43) H. Seidl, Über das Verhältnis von Philosophie und Religion, ebd. 452-453.
- 44) M. Brötje, Bildsprache und intuitives Verstehen, ebd. 463-465.
- 45) M. Striet, Offenbares Geheimnis, ebd. 608-610.
- 46) M. Schneider, Das Sakrament der Eucharistie, ebd. 617-619.

2005

- 82) Im Gespräch: Kirche und Sexualität, in: KthB 106 (2005) 31-33.
 - Liebe, Lust und Zärtlichkeit. Im Gespräch: Kirche und Sexualität, in: Natürliche Familienplanung. Kursleiterordner. Basisinformationen T.2 (Hg. Malteser), 2006.
- 83) Schön, katholisch zu sein. Über den Wage-Mut zum Glück, in: GuL 78 (2005) 12-26.
 - leicht gekürzt nach dem Erstdruck in: Der Fels 35 (2004) 216-218; 251-255.
- 84) Freiheit zum Tode. Zu einem Kernstück von Karl Rahners Anthro-Theologie, in: Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners (Hg. H. Schöndorf), Freiburg 2005, 101-126.
- 85) Barmherzigkeit des Heiligen, in: ZfmE 51 (2005) 92-95.
- 86) Mit Mose ben Maimon im Gespräch: Gottesbild und Gottesdienst, in: ThPh 80 (2005) 75-91.
- 87) Zum »unbewußten Gott« - Dank, der nachfragt, in: Viktor Frankl und die Philosophie (Hg. D. Batthyány / O. Zsok), Wien 2005, 287-297.
- 88) Unter dem Fluch, frei zu sein [J.-P. Sartre], in: Die Tagespost, 14.4.2005, 10.

- 89) Der Kranke - nur ein halber Mensch?, in: Medizinische Ethik im Wandel (Hg. E. Schockenhoff / A. J. Buch / M. Volkenandt / V. Wetzstein), Ostfildern 2005, 263-271.
- 90) Hirnforschung und Gottesbezug, in: NOrd 59 (2005) 109-121.
- 91) Geist-erweckt, in: Kontakte (Jhb. CB Freiburg) 39 (2004/05) 6-10.
- 92) Evangeljski sveti v zakonu?, in: Tretji dan (Ljubljana) 34 (316/317) (2005 3/4) 5-13.
- 93) »Mißbrauch«? In: ZfmE 51 (2005) 178-181.
- 94) Leben aus Gottes Kraft. 95. Dt. Katholikentag, Ulm 2004 (CD-Dokumentation, Hg. ZdK): Dokum. 4112: Im Gespräch: Kirche und Sexualität (3 S.).
- 95) Leben aus Gottes Kraft. 95. Dt. Katholikentag, Ulm 2004 (CD-Dokumentation, Hg. ZdK): Dokum. 4113: Vom Schönen ergriffen: Rainer Maria Rilke und Simone Weil (17 S.).
- 96) Über Ehe und Treue: Nachgelesen (nicht nur) bei Goethe. Zu einem 35. Hochzeitstag, in: INTAMS rev. 11 (2005) 1, 133-136.
- 97) Fest und Feier – Freude des Danks, in: Wissen und Weisheit (Hg. H. Fechtrop / F. Schulze / Th. Sternberg), Münster 2005, 219-240.
- 98) Im Dienst der Wahrheit. Abschiedsvorlesung, in: ThPh 80 (2005) 321-333.
- 99) How Many ‚No’s? Billions. How Many ‚Yes’es? Just One!, in: Communio 32 (Washington 2005) 76-98.
- 100) »... subsistit in ecclesia catholica« – Katholisches Kirchenverständnis, »Dominus Iesus« und Ökumene, in: IkaZ 34 (2005) 528-539.
- 101) Zum Fest der unschuldigen Kinder, in: ZfmE 51 (2005) 274-277.
- 102) »Prüfet alles, das Gute behaltet« (1 Thess 5,21), in: Annäherungen an Werte (Hg. A. J. Taller), Weiden 2005, 41-43.

- 103) Kommunikation in personalphilosophischer Sicht, in: LebZeug 60 (2005) 291-305.
- 104) Menschsein ohne Religion?, in: Scientia et Religio (Hg. R. Kaufmann / H. Ebelt, FS H.-B. Gerl-Falkovitz), Dresden 2005, 81-96.
- 105) Paradies-Gedanken, in: Zeichen & Wunder (Ztschr. f. Kultur, Frankfurt/M.) 16 / Nr. 47 (2005) 5-14.
- 106) »Gaudium et Spes« wiedergelesen, in: IkaZ 34 (2005) 589-596.
- 107) Warum man doch kein Hegelianer sein sollte. Schlußreflexion einer Hegel-Vorlesung, in: RPF 61 (2005) 1079-1096.

Rezensionen:

- 47) Menschenrechte und Bioethik (Hg. E. Klein / Ch. Menke), in: ZfmE 51 (2005) 107-108.
- 48) M.-R. Hayoun, Geschichte der jüdischen Philosophie, in: ThPh 80 (2005) 99-100.
- 49) J. Hoye, Die mystische Theologie des Nikolaus Cusanus, ebd. 102-104.
- 50) W. Jaeschke, Hegel-Handbuch, ebd. 106-107.
- 51) Religiöse Erfahrung (Hg. F. Ricken), ebd. 141-142.
- 52) S. Grätzel, Dasein ohne Schuld, ebd. 142-144.
- 53) O. Scholz, Bild, Darstellung, Zeichen, ebd. 144-145.
- 54) N. Knoepffler, Menschenwürde in der Bioethik, in: ZfmE 51 (2005) 203-204.
- 55) Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart (Hg. K. Dethloff, R. Langthaler, H. Nagl-Docekal, F. Wolfram), in: ThPh 80 (2005) 263-265.
- 56) Was ist der Mensch? (Hg. M. Graf / F. Mathwig / M. Zeindler), in: ThRv 101 (2005) 293-294.
- 57) R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie, 1-3, in: ThPh 80 (2005) 431-434.
- 58) F. Görres, Der Geopferte, ebd. 460-461.

- 59) B. Wald, Substantialität und Personalität, ebd. 583-585.
- 60) Glaube und Vernunft - Theologie und Philosophie (Hg. M. Delgado / G. Vergauwen), ebd. 618-619.

2006

- 108) Wert des Lebens - Recht auf Tod, in: IkaZ 35 (2006) 159-176.
- 109) Theo-Anthropologie. Ein Antwortversuch, in: Theo-Anthropologie (Hg. H.-L. Ollig), Würzburg 2006, 105-113.
- 110) Zur Antwort berufen (Medinight), in: Kontakte (Jhb. CB Freiburg) 40 (2005/06) 5-9.
- 111) An-Blick des Schönen: Zum Dienst der Kunst, in: ZfmE 52 (2006) 183-190.
- 112) Ein Phänomenologe des Heiligen. Bernhard Welte (1906-1983), in: ThPh 81 (2006) 241-246.
- 113) Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung, in: PHILOTHEOS 6 (2006) 22-38.

Rezensionen:

- 61) L. Honnefelder, Johannes Duns Sotus, in: ThPh 81 (2005) 104-105.
- 62) L. Rentsch, Gott, ebd. 118-120.
- 63) H. Sonnemans, Dialog der Religionen, ebd. 144-145.
- 64) M. Schneider, Zur Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst, ebd. 147-149.
- 65) F. Fellmann, Das Paar, ebd. 263-265.
- 66) Kultur Nicht Verstehen (Hg. J. Albrecht u. a.), ebd. 271-273.
- 67) Kermani, Der Schrecken Gottes, ebd. 273-275.

Jörg Splett

* 1936 in Magdeburg

katholischer Religionsphilosoph

Studium der Philosophie, Psychologie, Fundamentaltheologie und Pädagogik in Pullach, Köln und München. Nach der Promotion bei Max Müller Assistent von Karl Rahner

1971-2005 Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main; zugleich an der Hochschule für Philosophie, München

Zahlreiche Veröffentlichungen in deutschen sowie ausländischen Zeitschriften und Sammelwerken

Umfangreiche Referententätigkeit und Bildungsarbeit über den Bereich der Hochschule hinaus