

V&R

Religion and Transformation in Contemporary European Society

Band 7

Herausgegeben von Kurt Appel, Christian Danz,
Isabella Guanzini, Richard Potz und Sieglinde Rosenberger



Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Hans Schelkshorn / Friedrich Wolfram /
Rudolf Langthaler (Hg.)

Religion in der globalen Moderne

Philosophische Erkundungen

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0319-6

ISBN 978-3-8470-0319-9 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Österreichischen Forschungsgemeinschaft, des Rektorats der Universität Wien sowie des »Forum Zeit und Glaube. Katholischer Akademiker/innenverbands der Erzdiözese Wien«.

© 2014, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: RaT-Logo (Gerfried Kabas, Wien).

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

<i>Rudolf Langthaler, Johann Schelkshorn, Friedrich Wolfram</i> Einleitung	7
---	---

I. Religionsphilosophie in interkultureller Perspektive

<i>Volker Gerhardt (Berlin)</i> Das Göttliche als Sinn des Daseins. Reflexion über das Verhältnis von Gott und Natur	21
--	----

<i>Thomas Rentsch (Dresden)</i> Negative Theologie, Transzendenz und Existenz Gottes	45
---	----

<i>Raúl Fornet-Betancourt (Bremen)</i> Interkulturalität und Religion. Zur interkulturellen Interpretation der Krise des Christentums in Europa	63
---	----

<i>Franz Gmainer-Pranzl (Salzburg)</i> »universale salutis sacramentum« (LG 48). Katholizität als Modell diskursiver, responsiver und polyloger Universalität	75
---	----

II. Zur europäischen Tradition

<i>Jens Halfwassen (Heidelberg)</i> Gott als Intellekt: Eckhart als Denker der Subjektivität	109
---	-----

<i>Edith Düsing (Köln)</i> Atheismus – Egoismus – Nihilismus: Jacobis furiose Fichte-Kritik und Fichtes philosophische Antwort	123
--	-----

<i>Wolfgang Treitler (Wien)</i>	
John Henry Newmans Zustimmungstheorie. Ein Argumentationsweg für heute?	147
<i>Hans Gerald Hödl (Wien)</i>	
Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Gegenentwurf zur christlichen Weltinterpretation.	161
III. Neue Ansätze im 20. Jahrhundert	
<i>Hartwig Bischof (Wien)</i>	
Philosophie mit Meerblick. Maurice Merleau-Ponty und die Religion . . .	183
<i>Hans Schelkshorn (Wien)</i>	
Albert Camus' Appell an die Christen	193
<i>Michael Staudigl (Wien)</i>	
Über die Unhintergebarkeit des »absoluten Lebens«. Zur praktischen Bedeutung von Michel Henrys Lebensphänomenologie	217
IV. Interkultureller Dialog – konkret	
<i>Jameleddine Ben Abdeljelil (Wien)</i>	
Vernunft und Glaube: Ansätze einer (islamischen) Religionsphilosophie bei Ibn Ruschd – Averroes	243
<i>Wolfgang Gantke (Frankfurt am Main)</i>	
Die Bedeutung Aurobindos für eine interkulturelle Philosophie	267
<i>Ursula Baatz (Wien)</i>	
Der Buddhismus – (k)ein Atheismus. Eine Dekonstruktion	283
Autorinnen und Autoren	309
Personenregister	315

Einleitung

Die jüngste Phase der Globalisierung birgt für die religiösen Traditionen in den verschiedenen Weltregionen enorme Herausforderungen. Die Verdichtung der globalen Kommunikationsnetze und die Intensivierung von Migrationsströmen haben die religiösen Landschaften in allen Teilen der Erde tiefgreifend verändert. Die neue Weltlage hat nicht nur dazu geführt, dass sich die verschiedenen religiösen Traditionen kaum mehr aus dem Weg gehen können und stärker als bisher gegenseitigen Infragestellungen ausgesetzt sind. In vielen Kulturen sind darüber hinaus durch Migration und transkulturelle Prozesse auch neue pluri-religiöse Konstellationen entstanden. So stehen sich in fast allen Weltreligionen fundamentalistische und modernitätsoffene religiöse Gruppen konfliktreich gegenüber. Die zahllosen Verbindungen zwischen religiösen und säkularen Momenten, die sich in der globalen Moderne in den letzten beiden Jahrhunderten herausgebildet haben, hat in der Religionssoziologie in jüngerer Zeit eine neue Debatte über die Säkularisierung ausgelöst. Die säkulare Moderne, vor allem europäischen Zuschnitts, ist nicht mehr unhinterfragt das normative Modell für andere Kulturen, sondern erscheint plötzlich als Sonderweg der Menschheit.

Vor diesem Hintergrund stellt sich heute für die europäische Religionsphilosophie mehr denn je die Aufgabe, den engeren Bereich der westlichen Moderne zu überschreiten, ohne ihre Errungenschaften leichtfertig aufzugeben. Unter diesem Vorzeichen veranstaltete das »Forum Zeit und Glaube« eine Vortragsreihe mit dem Titel »Religion und Kirche in der globalen Moderne«. Eine Auswahl der Vorträge wird in diesem Sammelband einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

1. Religionsphilosophie in interkultureller Perspektive

Eine erste Reihe von Beiträgen bezieht sich auf aktuelle Grundlegungsfragen innerhalb der europäischen Religionsphilosophie, die jeweils vorsichtig auf interkulturelle Perspektiven hin geöffnet werden.

Volker Gerhardts Beitrag »Das Göttliche als Sinn des Daseins. Reflexion über das Verhältnis von Gott und Natur« nimmt zunächst einen (durch das Darwin-Jubiläum im Jahr 2009 bedingten) Ausgang von einigen grundlegenden Überlegungen zum Thema »Darwin und die Gottesfrage«. Gleichwohl verbindet Gerhardt in seinem Beitrag diesen kontingenten Anlass mit sehr grundsätzlichen systematischen Erkundungen, die nicht nur die nach wie vor weit verbreiteten Ansichten zum Thema »Darwin und die Gottesfrage« korrigieren möchten. Die zunächst zwar an Darwins Auseinandersetzung mit der Theologie orientierten Überlegungen münden vielmehr ein in Analysen zum »Begriff des Sinnes«, mit denen Gerhardt durchaus ein systematisches Anliegen verknüpft, in dem offenbar naturphilosophische Aspekte mit Perspektiven einer philosophischen Anthropologie verbunden werden. Näherhin wird darin der Aufweis intendiert, »wie eng die Leistungen des Sinns zunächst mit dem natürlichen, dann dem kulturellen Vollzug des Lebens verbunden sind«. Diesen Ansatz entfaltet Gerhardt in jener »Analyse des Sinnbegriffs« zur Skizze einer siebenstufigen »Sinnpyramide«. Die sie abschließende siebente Stufe wird als der »existenzielle Sinn« ausgewiesen und als »Sensorium für das Göttliche« bestimmt. Auf der Basis der dieserart eröffneten »Universalität des menschlichen Sinnhorizontes als Bedingung für das Verstehen überhaupt«, die so als das eigentliche Resultat jener entwickelten »Sinnpyramide« erscheint, möchte Gerhardt das »Göttliche« als jenen umgreifenden »Sinnhorizont des Lebens« ausweisen, in dem jene differenzierten Sinndimensionen vereinigt zu denken sind. Die darauf abzielenden Überlegungen will Gerhardt als einen Versuch verstanden wissen, über diese Analyse »der sieben in sich zusammenhängenden Stufen des Sinns« zugleich eine Klärung des »epistemischen Status des Glaubens« in Abgrenzung von wissenschaftlichen Ansprüchen zu leisten.

Von der Überzeugung, dass die »Wiederholung der expliziten systematischen Reflexion auf die Frage nach Gott in der Philosophie und im Blick auf gesellschaftliche und interkulturelle Diskurse nötig, ja unverzichtbar geworden« ist, lässt sich *Thomas Rentsch* in seinem Beitrag »Negative Theologie, Transzendenz und Existenz Gottes« leiten. Eine solche Erneuerung kritischer philosophischer Reflexion sei freilich nur in mehreren Schritten einlösbar: Vorab werden »Substitute und Surrogate des Absoluten« benannt, die bei »den wichtigsten Philosophen der Moderne« in Erscheinung treten; daran knüpft Rentsch Hinweise auf eine »negative Theologie«, die zunächst freilich die Distanzierung falscher und irreführender Formen, Gott zu denken, zu leisten hat (demgemäß

werden in »sieben Schritten einer zeitgemäßen modernen negativen Theologie... objektivistische, quasi-naturwissenschaftliche, subjektivistische, psychologische, relativistische, entfremdungstheoretische, funktionalistische, fiktionalistische und moralistische Zugänge zur Gottesfrage zurückgewiesen«). Sie fungieren so als notwendige Vorbereitung für jene beanspruchte erneuerte »negative Theologie« und bilden so auch den Hintergrund für die von Rentsch anschließend unternommene Begründung seiner zentralen These: »An der Grenze der philosophischen Vernunftkenntnisse beginnt das Verstehen der Rede von Gott«. Damit ist erst der Weg eröffnet für die von Rentsch intendierte Freilegung der drei Transzendenz-Aspekte, die näherhin als »unhintergehbare Aspekte der Sinnkonstitution einer menschlichen Welt« ausgewiesen werden (die »ontologisch-kosmologische Transzendenz«, die »Transzendenz der Sprache [des Logos]« und die »existenziell-interexistenzielle Transzendenz«). Die darauf abzielende »Sinngrund- und »Sinnrenz«-Reflexion versteht sich so als der »erste Schritt der Sinnexplikation einer philosophischen Theologie«, auf deren Basis sodann das mit »Gott« Gedachte (als der »absolute Sinn-Grund«) ausweisbar sein soll. Damit will Rentschs Beitrag auch »zur Klärung der Grammatik der Rede von Gott« beitragen und sich dabei so als Entfaltung einer »Theologie der Transzendenz in der Immanenz« verstehen.

Raúl Fornet-Betancourt untersucht in seinem Beitrag »Interkulturalität und Religion« die vieldiskutierte Krise des Christentums in Europa aus der Perspektive der interkulturellen Philosophie. Im Konkreten stellt Fornet-Betancourt die in Europa aufbrechende Trennung zwischen Philosophie und Religion in den weiteren Kontext der Erfahrungen anderer Kulturtraditionen, in denen philosophische Reflexion und Religion in einer organischen Beziehung zu einander stehen. Die Verbannung des Christentums aus der Öffentlichkeit, die eine Exkulturation darstelle, muss nach Fornet-Betancourt als Konsequenz einer unkritischen Anpassung an die hegemoniale und eurozentrische verengte Moderne verstanden werden. Im Bann der Herrschaft der wissenschaftlich-technischen Vernunft kommt es zu einer fatalen Intellektualisierung der Religion (Hegel), zu Anbindungen an eine individualistische Subjektphilosophie (Descartes). Kurz: In der Krise des Christentums spiegeln sich die Krisen der Moderne, genauer ihres Welt-, Vernunft- und Subjektverständnisses. Um sich aus der Umklammerung durch die hegemoniale Moderne befreien zu können ist nach Fornet-Betancourt das europäische Christentum auf einen Dialog mit religiösen, und auch christlichen Lebensformen anderer Kulturen verwiesen, insbesondere auf die lateinamerikanischen Theologien der Befreiung.

Franz Gmainer-Pranzl greift in seinem Beitrag »universale salutis sacramentum« (LG 48). Katholizität als Modell diskursiver, responsiver und polyloger Universalität« das brisante Problem des Universalitätsanspruchs des Christentums auf. In Abgrenzung zu jüngeren kirchlichen Entwicklungen, in denen der

Begriff »katholisch« beinahe zu einen »Synonym für Modernitätsverweigerung« geworden ist, skizziert Gmainer-Pranzl aus einer fundamentaltheologischen Perspektive eine modernitätsoffene Idee des »Katholischen«, die an zentrale Motive des 2. Vatikanischen Konzils anknüpft, insbesondere die Lehre vom universalen Heilssakrament der Kirche. Darin drückt sich nach Gmainer-Pranzl kein triumphalistischer Selbstbehauptungswille, sondern vielmehr die Bereitschaft aus, auch aus Kritik und selbst aus Anfeindungen Impulse für die Reform des Christlichen zu schöpfen. Aus diesem Grund muss die »katholische Identität« des Christentums heute in Auseinandersetzung mit den wichtigsten Strömungen der Gegenwartsphilosophie reformuliert werden. Zu diesem Zweck greift Gmainer-Pranzl drei philosophische Ansätze auf, nämlich Habermas' Theorie kommunikativen Handelns, Bernhard Waldenfels' Relativierung von Ordnungen durch die responsive Differenz des Fremden und Franz-Martin Wimmers Konzept einer interkulturellen Philosophie, in dem ein Polylog zwischen sämtlichen Denktraditionen gefordert wird. Diese drei Perspektiven werden schließlich in die Konzeption einer kenotischen Universalität integriert, die eine grenzenlose Offenheit meint, ohne die nach Gmainer-Pranzl Universalität in einem christlichen Sinn heute nicht mehr gedacht werden kann, soll Universalität nicht zum einem Machtanspruch pervertieren.

2. Zur europäischen Tradition

Eine zweite Gruppe von Beiträgen bezieht sich auf exemplarische Entwürfe aus der Geschichte der europäischen Religionsphilosophie.

Der erste Artikel ist Meister Eckhart gewidmet, der in der Tradition der »negativen Theologie« ohne Zweifel eine herausragende Stellung einnimmt. Indes, mit einer solchen geläufigen Verortung und der damit verbundenen Würdigung der Ontotheologie Eckharts will sich *Jens Halfwassen* in seinem Beitrag gerade nicht begnügen. Die schon in dessen Titel »Gott als Intellekt: Eckhart als Denker der Subjektivität« anklingende These möchte Eckharts Denken nicht nur in Rückverweis auf subjekt-theoretische Motive im Neuplatonismus als einen bedeutsamen Beitrag zur »Philosophie der Subjektivität« ausweisen, der dabei die antiken Nus-Theorien in produktiver Weise aufnimmt; in besonderer Bezugnahme auf die (in der ersten Pariser Quaestio von 1302/03 über die Frage: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligentia*«, die sich auch gegen Thomas von Aquin richtet) Eckhart'sche These, dass »Gott Intellekt und Denken... und das Denken selbst die Grundlage des Seins selbst ist«, vertritt Halfwassen vielmehr die ungleich radikalere Auffassung, dass diese bei Eckhart zutage tretende, in der gesamten Geschichte der Philosophie« »beispiellose Wendung« so verstanden werden darf, dass Eckharts Denken damit den

»Grundgedanken des spekulativen Idealismus« von der »reinen Subjektivität, die sich aus absoluter Spontaneität selbst setzt und zu sich selbst vermittelt, in der Sache vorweggenommen habe. Meister Eckhart dürfe deshalb aus guten Gründen als der »erste Philosoph, der eine absolute Subjektivität denkt«, angesehen werden und somit auch als »Begründer der Metaphysik der Subjektivität« gelten. Halfwassers Beitrag macht wohl in besonderer Weise deutlich, wie auch gegenwärtige innovative Bemühungen um eine philosophische Theologie auf die gründliche philosophiegeschichtliche Kenntnis der unerschöpften Tradition verwiesen sind und eine bloße Gegenüberstellung von philosophiehistorischen und systematischen Ansprüchen als problematisch erscheinen muss.

Der Beitrag von *Edith Düsing* (»Atheismus – Egoismus – Nihilismus: Jacobis furiose Fichte-Kritik und Fichtes philosophische Antwort«) vergegenwärtigt die für die Geschichte der jüngeren Religionsphilosophie auch in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht höchst bedeutsame Kontroverse zwischen Fichte und dem von Jacobi gegen dessen Religionsphilosophie erhobenen Nihilismus-Vorwurf. Ausgehend vom frühen Atheismus-Streit wird darin die in Fichtes Denkweg kaum auflösbare, von Anfang an sich durchhaltende Grundspannung von Vernunft und christlicher Offenbarung nachgezeichnet; dabei ist Edith Düsing in besonderer Weise um den Nachweis bemüht, wie sehr jener Jacobische Nihilismus-Vorwurf den vom mittleren und späten Fichte durchschrittenen Denkweg geprägt und ihn zuletzt, eben in Annäherung an neuplatonische Motive, zu einer Art »Augustinischer Wendung« geführt hat. Diese beim späten Fichte hier unverkennbar in den Vordergrund tretenden Motive einer »negativen Theologie« zielen letztendlich freilich auf eine spekulative Theologie ab, die näherhin als »Metaphysik des Einen göttlichen Seins und seines Verhältnisses zum Endlichen Ich« Gestalt gewinnt. Düsings Beitrag, der naheliegenderweise den Beiträgen »Zur europäischen Tradition« zuzuordnen ist, macht freilich deutlich, welchen unverzichtbaren – systematisch orientierten – Beitrag diese Tradition auch für gegenwärtige Konzeptionen einer »negativen Theologie« bzw. zur Begründung einer philosophischen Theologie leistet.

»John Henry Newmans Zustimmungslehre. Ein Argumentationsweg für heute?« lautet *Wolfgang Treitlers* Fragestellung. Den von der anglikanischen Kirche zum Katholizismus übergetretenen, 1879 durch Leo XIII. zum Kardinal ernannten, 2010 durch Benedikt XVI. seliggesprochenen Theologen und Schriftsteller John Henry Newman zeichnet Treitler vor dem Hintergrund einer Zeit der Unruhe, nicht nur politisch, sondern auch im Philosophischen: »Nach der großen Zusammenschau von allem im Absoluten, die Hegel vollzogen hatte, zerfiel dieses System in viele Splitter.« Mit seinem »Essay in Aid of a Grammar of Assent« nimmt Newman die dogmatische These des ersten Vatikanischen Konzils und seiner Konstitution *Dei Filius* auf, dass »Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den

geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann«. Newman wollte eine rational vollziehbare Zustimmung zum Glauben an Gott entwickeln, die »weder dem Zwang einer rein logischen Folgerung und ihrer ›begrifflichen Zustimmung‹ erliegt, noch einem Taumel vernunftfremder Attraktion und Faszination verfällt«. »Folgerungssinn« (»illative sense«), nennt Newman den Kerngedanken dieser Zustimmungslehre, eine personengebundene Rationalität, deren Evidenz nicht an logisch formaler Folgerichtigkeit hängt sondern an der vorlogischen Wirklichkeit des Glaubens an Gott. Den Weg zur Anerkennung Gottes bahnt der »illative sense« durch das Gewahrwerden einer anthropologischen Instanz: des Gewissens. Die zentrale Einsicht dieser Zustimmungslehre und der Unterschied zu Dei Filius liegt darin, dass das Christentum nicht begriffliche Zustimmung fordert; »es geht vielmehr um Indiziensuche und folglich Bewährung dessen, wofür einem das Licht aufgegangen ist, wofür man sich entscheiden will und worauf man sich verbindlich verstehen will«. der »illative sense heute«, so die These Treitlers, kann negativ gewendet in der biblischen Überlieferung gefunden werden, als Bestreitung der Sinnlosigkeit (analysiert wird diese am Schicksal Jean Améry's), die »in ihrem Kern die Bilderlosigkeit des Erhabenen« mit sich trägt.

Hans Gerald Hödl stellt in seinem Beitrag »Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Gegenentwurf zur christlichen Weltinterpretation« in einer äußerst textnahen Deutung Nietzsches Wort »Gott ist tot« in den Zusammenhang seiner »dionysischen Philosophie«. In einem ersten Schritt werden der theoretische Hintergrund von Nietzsches Religionskritik und die wesentlichen Zusammenhänge seiner Rede vom Tod Gottes im veröffentlichten Werk freigelegt. Entgegen einer in der Literatur weit verbreiteten Annahme wird nach Hödl von Nietzsche »Tod Gottes« nicht verkündet, sondern im Sinne einer Diagnose festgestellt. Im zweiten Schritt entfaltet Hödl die Implikationen und Konsequenzen dieser Diagnose, die Nietzsche sowohl auf deskriptiver als auch auf normativer Ebene zieht. Die normativen Vorschläge Nietzsches sind, wie Hödl in besonderer Weise hervorhebt, im Blick auf dessen Sprach-, Erkenntnis- und Moralkritik jeweils als Vorschläge zu verstehen. Nietzsche würde sich nach Hödl als Autor in einen simplen Selbstwiderspruch verstricken, wenn er die von ihm mit erkenntnis-kritischen Mitteln radikal in Frage gestellte Möglichkeit ontologisch begründeter Normativität dort, wo sein Denken von der deskriptiven zur normativen Ebene übergeht, wieder einführen würde. Nietzsche ist nach Hödl diese Problematik bewusst gewesen und er hat sie daher in seinem Konzept einer dionysischen Philosophie nicht unberücksichtigt gelassen.

3. Neue Ansätze im 20. Jahrhundert

Eine weitere Gruppe von Beiträgen setzt sich mit verschiedenen Autoren des 20. Jahrhunderts auseinander und befragt ihre Entwürfe nach ihren unabgeholten Potentialen.

»Alles Denken ist Denken wie das Meer gesehen wird« – diesen Satz nennt *Hartwig Bischof* in seiner Studie (»Philosophie mit Meerblick. Maurice Merleau-Ponty und die Religion«) gleichzeitig Zusammenfassung und Motto für das gesamte philosophische Unternehmen von Maurice Merleau-Ponty. Dabei geht es um den Entwurf einer Ontologie, bei dem die Negativität zum Bestandteil des Seins avanciert (»Der Blick aufs Meer ähnelt dem Blick auf Gott«). Als eine der vordringlichsten Aufgaben der Philosophie nennt Merleau-Ponty »das Wiedererlernen der Wahrnehmung«. Er kommt zum Schluss, dass jegliche »Formalisierung immer nur eine nachträgliche ist, [was] beweist, dass sie auch immer nur dem Anscheine nach eine vollständige ist und alles formale Denken in Wahrheit sich nährt aus intuitivem Denken.« Der Leib ist Ausdruck der gesamten Existenz, nicht als deren äußere Begleiterscheinung, sondern weil sie in ihm sich realisiert. Von diesem zentralen Phänomen des inkarnierten, verkörperten Sinnes her sind nach Bischof die Äußerungen Merleau-Pontys zu religionsphilosophischen Fragestellungen zu verstehen. »Die Leibwerdung Christi ändert alles. Nach der Leibwerdung Christi ist Gott im Äußeren gewesen.« Mit seiner Kritik, dass die Christen zumindest teilweise eine Rückwendung der Inkarnation in nunmehr abermals entthobene himmlische Sphären vollzogen hätten, wendet Merleau-Ponty sein Programm einer immanenten Metaphysik auch auf den christlich-religiösen Bereich an. Bischof resümiert: »Ganz gleich, wie man den Weg von Merleau-Pontys Hochschätzung der Inkarnation Gottes als historischem Ereignis zu seinem Entwurf einer Ontologie als ›Fleisch‹ im Einzelnen interpretieren mag oder zu welchem roten Faden man sich dabei durchringen mag, die positive Kritik von Merleau-Ponty scheint im theologischen Diskurs noch nicht wirklich angekommen zu sein.«

Im Zentrum des Beitrags von *Hans Schelkshorn* »Albert Camus' Appell an die Christen« steht die Rede »Der Ungläubige und die Christen«, die Camus 1946 vor den Dominikanern in Paris gehalten hat. Im Unterschied zu den frühen Werken über das Absurde, in denen eine radikale Kritik am Christentum vorherrscht, nähert sich Camus in dieser Rede in einer auffällig offenen Haltung, die, wie Schelkshorn aufzeigt, auf die persönlichen Begegnungen mit aufgeklärten Christen und Theologen während des 2. Weltkriegs zurückgeht. Um keinem areligiösen Pharisäertum zu erliegen, hält Camus den Christen nicht ihr eigenes anspruchsvolles Ethos der Bergpredigt entgegen, sondern fordert von den Christen allein die Erfüllung allgemeiner Menschenpflichten, nämlich im sokratischen Geist, d. h. ohne selbstgefälligen Dogmatismus, »wahr zu sprechen«

und sich in solidarischer Weise mit allen Ungläubigen für die Verminderung des Leids Unschuldiger einzusetzen. Vor diesem Hintergrund kritisiert Camus in aller Schärfe die Allianzen der Kirche mit faschistischen Mächten. In der Rede vor den Dominikanern verlässt jedoch Camus nach Schelkshorn das problematische Feld eines metaphysischen Atheismus und fordert noch vor der philosophischen Postmoderne und dem späten Habermas einen offenen Dialog zwischen Ungläubigen und Christen als Ferment für den Aufbau und die Stabilisierung einer demokratischen Ordnung oder, in Camus' Worten, einer »civitas des Dialogs«.

Mit einer markanten Position der neueren Phänomenologie setzt sich *Michael Staudigl* in seinem Beitrag »Über die Unhintergebarkeit des ›absoluten Lebens‹. Zur praktischen Bedeutung von Michel Henrys Lebensphänomenologie« auseinander. Michel Henry nimmt, wie Staudigl zeigt, eine radikale Transformation der klassischen Phänomenologie vor, die das ursprüngliche Selbst stets von der Transzendenz her dachte (Intentionalität, In-der-Welt-sein, u. a.) und damit in seiner Ursprünglichkeit verfehlte. Nach Henry ist das ursprüngliche Selbst und folglich auch das intentionale Bezogensein durch eine »reine Selbstaffektion des Lebens bestimmt«, die »sich im Gefühl an sich selbst offenbart«. Diese transzendente *conditio* der Humanität beschreibt Henry mit religionsphilosophischen und auch christlichen Kategorien. Da die Gabe des Lebens nicht abgewiesen werden kann, ist das Leben absolut bzw. göttlich. Insofern sich der Mensch der Selbstaffektion und Offenbarung des Lebens verdankt, spricht Henry in einer christologisch inspirierten Wendung seines Denkens von der »Sohnschaft« bzw. vom »Fleisch«. Henry greift zwar nach Staudigl ein offenes Problem der klassischen Phänomenologie auf, dennoch ruft sein Ansatz ernsthafte Bedenken hervor, insbesondere stellt sich die Frage, ob »uns diese Rückfrage ins Ursprüngliche nicht in einen ›Mystizismus der Immanenz‹ hineinführt, die in ihre eigene Nacht eingeschlossen ist, auf immer unfähig, zur Sprache und zur Welt zu kommen«. Diesen zentralen Einwand gegenüber Michel Henrys Phänomenologie prüft Staudigl im Licht seiner ethisch-politischen Analysen. Nach Henry müssen sowohl die Reduktionismen des modernen Szientismus als auch der Nihilismus der Moderne, der nicht nur die totalitären Ideologien hervorbrachte, sondern auch die neuzeitlichen Moralphilosophien auf untergründige Weise durchdringt, von der epochal bedeutsamen Verdrängung der Sakralität des Lebens innerhalb der europäischen Zivilisation her verstanden werden. Vor diesem Hintergrund sind nach Henry, wie Staudigl herausstellt, selbst die normativen Grundkategorien der Moderne, nämlich Freiheit und Gleichheit, letztlich »leere Begriffe, weil sie für dieses Denken nicht mehr das Rätsel sind, das sich in der unabweisbaren Gabe des Lebens in jedem Lebendigen stellt ..., die all ihren möglichen ›symbolischen Stiftungen‹ vorausgeht.«

4. Interkultureller Dialog konkret

In einer letzten Serie von Beiträgen finden sich schließlich unmittelbare Auseinandersetzungen mit einzelnen religiösen Traditionen bzw. auch Religionsphilosophien außerhalb Europas.

»Vernunft und Glaube: Ansätze einer (islamischen) Religionsphilosophie bei Ibn Ruschd – Averroes«, so lautet das Thema des aus Tunesien stammenden *Jameleddine Ben Abdeljelil*. Das Werk des arabischen Gelehrten und Richters Ibn Ruschd / Averroes (geboren 1126 in Cordoba, gestorben im Exil in Marrakesch 1198), als »Kommentator« schlechthin des Aristoteles ab der Mitte des 13. Jh. im christlichen Europa bekannt und geschätzt, war nicht nur unentbehrlich für die Kenntnis des Aristoteles sondern enthielt durch eine Reihe pointierter Thesen Sprengstoff für die theologische Dogmatik, wie die Geschichte des sog. Averroismus beweist. Ibn Ruschds eigenständige Abhandlungen, in denen er zum Problem des Verhältnisses von Glaubens- und Vernunftwahrheiten Stellung nimmt, sind entweder erst später oder gar nicht ins Lateinische übertragen worden. Abdeljelils Skizze einiger Positionen Ibn Ruschds sowie seiner Kritik an Al-Ghazali bzw. der Mutakallimun will deren Komplexität und teilweise Widersprüchlichkeit herausarbeiten. Eine Schlüsselrolle kommt dabei Ibn Ruschds Unterscheidung verschiedener Auffassungsweisen – entsprechend den intellektuellen Fähigkeiten und psychischen Neigungen – zu, nach denen sich Diskursformen, Überzeugungsmethoden und Arten der Beweisführung zu richten hätten: Menschen, die bloß rhetorischen Ausführungen zugänglich sind, stehen »Dialektiker« und schließlich Anhänger evidenter (philosophischer) Interpretation gegenüber. Es geht ihm darum, die Gültigkeit des philosophischen Wissens gegenüber dem Glauben zu sichern. Die Philosophie vertritt die Wahrheit auf Grund der wissenschaftlichen Demonstration, die Religion auf Grund einer Offenbarung in anschaulichen Symbolen. Beide Wahrheiten müssen in Einklang miteinander stehen. Abdeljelil verfolgt die Argumentation Ibn Ruschds in herausragenden Streitpunkten, wie der Lehre von der Ewigkeit der Welt, des Verhältnisses Gottes zur Welt, der Auseinandersetzung um die Realität der Allgemeinbegriffe. Als Charakteristikum gilt in besonderem Maß seine Intellekttheorie, in der er das Emanationsschema aufgegeben hat. Die Einheit des Intellekts bedeutet nach ihm nichts anderes als die Universalität der Prinzipien der reinen Vernunft und die Einheit der psychologischen Beschaffenheit der ganzen menschlichen Art. Der »aktive Intellekt« ist letztlich nichts anderes als unsere Erkenntnis vom Universum (der »Welt«). Bei aller Betonung der gesellschaftlichen und moralischen Funktion der Religion in der Frage der Eschatologie gibt es nach Ibn Ruschd keine individuelle Unsterblichkeit. Auch in der religionspolitisch heiklen Frage der Unsterblichkeit der Seele beharrt Ibn Ruschd ge-

genüber Al-Ghazali auf der strengen Trennung zwischen religiösem und philosophischem Bereich.

Wolfgang Gantke skizziert in seinem Beitrag »Die Bedeutung Aurobindos für eine interkulturelle Philosophie« die religionsphilosophischen Dimensionen des wohl bedeutendsten neohinduistischen Denkers des 20. Jahrhunderts. Der wissenschaftlich verengten Verstandeslogik innerhalb der westlichen Philosophie stellt Aurobindo in aller Entschiedenheit ein Unendlichkeitsdenken entgegen, in dem traditionelle Motive des indischen Denkens (Advaita-Gedanke, Lehre von der Wiederkehr des Gleichen) mit westlichen Motiven, insbesondere der Idee der Evolution, in kreativer Weise verbunden werden. Im Ausgang vom mystischen Einheitsgedanken bringt Aurobindo den indischen Inklusivismus, in dem die verschiedenen spirituellen Wege der großen Weltreligionen als Erscheinungsweisen des Göttlichen gewürdigt und so vor fundamentalistischen Verengungen bewahrt werden, in neuer Weise zur Geltung. Darüber hinaus deutet Aurobindo, wie Gantke aufweist, die im Hinduismus negativ bewertete Reinkarnationslehre positiv um, so dass die Verwandlung des Menschen auf Erden (und nicht in jenseitigen Welten) zum eigentlichen Heilsziel aufrückt. Ohne manche Probleme zu verschweigen, wie z. B. die selbstverständliche Identifikation des Einen mit Gott, sieht Gantke in Aurobindos Denken einen bedeutenden Beitrag für eine interkulturelle offene Weltphilosophie.

In ihrem Beitrag »Der Buddhismus – (k)ein Atheismus. Eine Dekonstruktion« geht *Ursula Baatz* der immer wieder ventilierten These nach, dass der Buddhismus eine Gestalt des Atheismus darstelle. Die »Dekonstruktion« dieser weit verbreiteten These setzt historisch an. Bereits der Begriff »Buddhismus« ist nach Baatz in vielerlei Hinsicht ein europäisches Konstrukt, das zu Beginn des 19. Jahrhunderts von den englischen Kolonisatoren geprägt worden ist. Während etwa der Kirchenvater Clemens von Alexandrien im 2. Jhd. den Buddha noch als einen heiligmäßigen Menschen bezeichnete, wurden im Mittelalter Buddhisten als Götzendiener verdammt und später als »Atheisterei« qualifiziert. Im 19. Jahrhundert kommt es im europäischen bzw. nordamerikanischen Denken, wie Baatz in ihrer historischen Rekonstruktion ausführt, zu einer überraschenden Aufwertung des Buddhismus, der nun als eine aufgeklärte, humanistische und mit den Naturwissenschaften verträgliche Weltanschauung oder Ethik gilt. Diese Ansicht wird vor allem in Sri Lanka und Japan Teil des anticolonialen und antiwestlichen Diskurses und von einheimischen Buddhisten als das Spezielle des Buddhismus dargestellt. Für atheistische Religionskritiker wie Friedrich Jodl oder später Ernst Bloch bleibt allerdings nach Baatz der Buddhismus trotzdem eine, wenngleich humanistisch und atheistisch orientierte »Religion«, eine Deutung, die von Helmuth v. Glasenapp mit Verweisen auf den Pali-Kanon zu stützen versucht. Dabei lässt v. Glasenapp, wie Baatz kritisch vermerkt, die unterschiedlichen Bedeutungen von »Gott« in der jüdisch-

christlich-islamischen Tradition und im Pali-Kanon außer Acht. Die Dekonstruktion der atheistischen Deutung des Buddhismus endet mit Raimon Panikkar, der der atheistischen Religionskritik eine reinigende Wirkung auf die Vorstellungen von »Gott« zuschreibt und Aloysius Pieris, der zwischen zwei zentralen Konzepten von Buddhismus und Christentum, nämlich »Nirvana« und »Gott«, deutliche Parallelen sieht.

Wir danken dem Rektorat der Universität Wien, der Österreichischen Forschungsgemeinschaft sowie dem Forum Zeit und Glaube. Katholischer Akademiker/innenverband der Erzdiözese Wien für die Zusage eines Druckkostenzuschusses, sowie der Forschungsplattform »Religion and Transformation in Contemporary European Society« für die Aufnahme des Bandes in ihre gleichnamige Reihe beim Verlag V&R unipress.

I. Religionsphilosophie in interkultureller Perspektive

Volker Gerhardt (Berlin)

Das Göttliche als Sinn des Daseins. Reflexion über das Verhältnis von Gott und Natur

Der nachfolgende Text besteht aus zwölf Punkten. Die ersten drei kann man als nachträgliche Verbeugung vor Charles Darwin verstehen, an dessen philosophisch bis heute immer noch unterschätztes Lebenswerk im vergangenen Jahr in vielfältiger Weise erinnert worden ist. Sein Beitrag zur kulturellen Evolution der Religion hat dabei, so weit ich sehe, keine Aufmerksamkeit gefunden.¹ Alle Welt sieht in Darwin nur den Theoretiker, der dem Glauben an Gott den Boden entzogen hat. Ich bin vom Gegenteil überzeugt, sofern wir Glauben nicht mit Wissen verwechseln und ihn als die humane Kraft verstehen, das Wissen in praktizierter Übereinstimmung mit unserem Selbst- und Weltbegriff zu verstehen.

Die sich anschließenden sechs Punkte sind der systematischen Analyse der mit und an Darwin erzielten Einsicht gewidmet. Sie konzentrieren sich auf den Begriff des Sinns, der in seinem notwendig universellen Gebrauch eines Grundes bedarf, für den es keine würdigere Bezeichnung als die des Göttlichen geben kann. In der Analyse des Sinns kommt es mir darauf an, wenigstens anschaulich zu machen, wie eng die Leistungen des Sinns zunächst mit dem natürlichen, dann mit dem kulturellen Vollzug des Lebens verbunden sind.

In den drei abschließenden Punkten geht es um die Frage des Glaubens, die in den letzten Jahren zu einem beliebten Debattenthema geworden ist. Die daran beteiligten Zeitdiagnostiker gestehen dem Menschen auch im Zeitalter der so genannten Säkularisierung ein Recht zur Religionsausübung zu, scheinen aber nicht zu wissen, woran man als aufgeklärter Zeitgenosse überhaupt noch glauben kann. Dazu möchte ich eine Anregung geben, damit der Glaube, für den man derzeit weltläufig plädiert,² nicht notwendig nur die Sache der Anderen bleibt.

1 Der Tenor der zahlreichen Arbeiten über Darwins Beitrag zur Religionsgeschichte wird in einem der jüngsten Aufsätze zum Thema kenntlich: Von Sydow, Momme: »Darwin – A Christian Undermining Christianity? On Self-Undermining Dynamics of Ideas Between Belief and Science«, in: Knight, David M. / Eddy, Matthew D.: Science and Beliefs: From Natural Philosophy to Natural Science, 1700 – 1900. Burlington 2005, S. 141 – 156.

2 Siehe dazu: Wenzel, Uwe Justus: Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten. München 2007.

1. *Stationen eines Glaubensverlustes.* In einer biographischen Notiz aus dem Jahre 1879³ hat Charles Darwin protokolliert, wie er den Glauben an Gott verlor. Als Schüler, Student und junger Wissenschaftler habe er wie selbstverständlich dem anglikanischen Glauben vertraut, in den er hineingeboren worden war. Noch während seiner Weltumseglung sei er mehrfach von den tüchtigen Offizieren auf der *Beagle* ausgelacht worden, weil er Gott als unbezweifelbare Autorität in moralischen Fragen angesehen habe. Dann aber seien ihm selbst Zweifel an der moralischen Zuständigkeit des alttestamentarischen Gottes gekommen. Denn dieser Gott zeige Gefühle wie ein »rachsüchtiger Tyrann«, die von einem Christen unmöglich geschätzt werden könnten.

Als bald aber sei ihm auch die christliche Botschaft selbst unglaublich erschienen, weil die Evangelisten von Wundern berichten, die gegen die Naturgesetze verstoßen, und weil ihre Berichte weder zeitlich noch sachlich mit einander vereinbar seien. So habe sich allmählich auch sein Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus abgeschwächt, obgleich er die Moral des Neuen Testaments weiterhin bewundert habe. Diese Moral nennt er *beautiful*.⁴

Gleichwohl sei er nicht bereit gewesen, den Glauben an Gott als den Schöpfer aufzugeben, auch wenn er sich wenig Gedanken über dessen Eigenart als personales Wesen gemacht habe. Lange Zeit habe ihn einfach *the old argument of design* überzeugt, das von der zweckmäßigen Natur auf einen vernünftigen Urheber schließt.

Doch auch davon habe er sich mit den Jahren befreien müssen, denn man könne einfach nicht mehr von einem »Plan« (*design*) im Aufbau des organischen Lebens sprechen. Die Vielfalt des Lebens folge den feststehenden Gesetzen der Natur. Hier herrsche, so müssen wir den Hinweis verstehen, die Mechanik. Von einer Teleologie könne keine Rede sein. Das gelte auch, wie er, Darwin, als bald habe einsehen müssen, für die Gesetze, nach denen sich Empfindungen und Gefühle einstellen. Gleichwohl sei seine Überzeugung von der Überlegenheit des menschlichen Geistes so groß gewesen, dass er Gott als »erste Ursache« angenommen habe. Bis zur Niederschrift des Manuskripts vom Ursprung der Arten sei er »Theist« gewesen.

Den theistischen Glauben an Gott als einen gänzlich abstrakt gefassten Urheber des Ganzen hat Darwin als bald aber auch verloren. Warum? Weil er einsehen musste, dass es die menschlichen Kräfte übersteigt, bis zu den Anfängen allen Daseins zurückzugehen: *The mystery of the beginning of all things is insoluble by us; and I for one must be content to remain an Agnostic*.⁵

3 Darwin, Charles: »Religious Belief«, in: Neve, Sharon / Messenger, Sharon (Ed.): *Autobiographies*. London / New York 2002, S. 49–55.

4 Ebd., S. 50.

5 Ebd., S. 54.

Darwins Vokabular ist nicht das einzige Indiz dafür, dass der sehr persönliche Bericht eine Folge von Stationen des Glaubensverlusts aufzählt, die aus einem Repetitorium neuzeitlicher Religionskritik stammen könnten. Die Parallelen zu allgemeinen Erscheinungen der Abkehr von Theologie, biblischer Überlieferung und Christentum sind offenkundig. Sie scheinen von Darwin aber als Folgen individueller Einsichten erlebt worden zu sein. Tatsächlich hat die autobiographische Notiz, die Darwin so wichtig war, dass er sie 1881 noch einmal überarbeitete, *existenziellen Charakter*. Das wird am Ende seines kleinen Textes immer deutlicher.

Als jemand, der nur sagen kann, dass er von Gott nichts zu wissen und nichts zu sagen vermag, tröstet sich Darwin nämlich damit, dass der Mensch genügend eigene Antriebe und Fähigkeiten hat, um das für ihn Richtige zu tun. Wann immer er sich aus eigenem Impuls bemühe, als soziales Wesen anderen Gutes zu tun, gibt es Andere, die seine Liebe erwidern. Man brauche also nur der inneren Richtschnur seines Gewissens zu folgen und Anderen mit Liebe zu begegnen, so erlange man in der Liebe der Anderen die höchste Befriedigung, die auf Erden möglich sei.

Wie Darwin abschließend bekennt, hat ihn sein persönlicher Impuls dazu getrieben, sein Leben der Wissenschaft zu widmen. Dabei habe er zu seinem Bedauern nicht immer alles tun können, was er seinen Mitmenschen schuldig gewesen sei. Er entschuldigt sich dafür unter Hinweis auf seine angegriffene Gesundheit und die schwache Konstitution seines Geistes. Sein Ziel sei es gewesen, alles für das Wohl der Menschheit zu geben: *I can imagine with highest satisfaction giving up my whole time to philanthropy, but not a portion of it.*⁶ Damit hat er nicht nur den Sinn seiner wissenschaftlichen Arbeit und das persönliche Ziel seiner Lebensführung benannt. Er hat den Zweck des menschlichen Lebens überhaupt darein gesetzt, *für einander da zu sein*.

2. *Der Glaube an den Menschen*. Darwins autobiographische Skizze ist exemplarisch nicht nur für das 19. Jahrhundert, auch nicht nur für die bis heute fortschreitende wissenschaftliche Aufklärung, sondern für jeden, der sich fragt, was die Erkenntnis der Wissenschaften für ihn selbst bedeutet. Der moderne Leser wird den immer radikaler werdenden Positionen der Selbsternüchterung Darwins bequem folgen können. Selbst den »Agnostizismus« kann er teilen, wenn darunter das Eingeständnis zu verstehen ist, nichts Faktisches von Gott zu wissen. Dazu sind die Kräfte des Menschen in der Tat zu schwach.

Wenn Darwin jedoch gemeint haben sollte, man müsse deshalb auf die Rede von Gott verzichten, weil es dem Menschen unmöglich sei, ein positives Wissen über ihn zu erlangen, dann müssten wir ihm entgegen halten, dass bereits im

6 Ebd., S. 55.

Anspruch auf ein solches Wissen ein gravierendes Missverständnis über Gott liegt. Denn hat man Gott erst zu einem Gegenstand des Faktenwissens gemacht, hat man ihm das Göttliche seines Wesens bereits genommen.

Darwins biographische Skizze endet mit dem ethischen Bekenntnis zur *Philanthropie*. Mit ihr verbleibt er auf der durch Kants kategorischen Imperativ vorgegebenen Linie. Der Imperativ verlangt, dass jeder Mensch sich und seinesgleichen niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck ansieht.⁷ Wer den Menschen in dieser Weise als »Zweck an sich selbst« begreift, der hat seinesgleichen so zu achten, als werde in jedem Einzelnen die *Menschheit exemplarisch*. Zwar enthält der kategorische Imperativ kein Liebesgebot; ihm genügt, dass der Mensch die Menschheit in jedem Mitmenschen *achtet*. Wer aber die Kraft und den inneren Reichtum hat, von der *Achtung* zur *Liebe* überzugehen, der tut den Schritt von der bloßen Ethik zur praktizierten Mitmenschlichkeit, so dass er die Gebote persönlich gar nicht mehr nötig hat.

Mit der Ausrichtung des Handelns auf philanthropische Ziele findet für Darwin die Rede über Gott ein Ende. Dort, wo am Anfang seines Weges zunächst der Gott des Alten, dann der des Neuen Testaments gestanden hat, steht jetzt der *Mensch* – und ist exakt derselben Erwartung ausgesetzt: nämlich den Menschen zu seinem *Besten* anzuleiten. Der alt und weise gewordene Darwin glaubt an den *Menschen* so wie er in seiner Jugend an *Gott* geglaubt hat – und es ist nicht die Spur von Überheblichkeit in dieser Transposition vom himmlischen Vater auf den irdischen Bruder. Denn die Hinwendung zum Menschen erfolgt ja auf der Linie, die der Mensch im göttlichen Willen zu erkennen glaubt.

Gesetzt, man könnte noch mit dem Autor sprechen, wäre ihm der Vorwurf nicht zu ersparen, seine eindrucksvolle Selbstaufklärung ein wenig zu früh abgebrochen zu haben. Er müsste sich sagen lassen, dass Platon, Aristoteles, Anselm, Thomas, Nikolaus von Kues oder Kant mit ihren philosophischen Theologien dort überhaupt erst einsetzen, wo er, Darwin, mit seinem *ignorabimus* ein nachvollziehbares, aber voreiliges Ende setzt. Die Theologie wäre gar nicht nötig, wenn Gott ein Wesen wäre, dem man in der Ordnung der Natur einen festen Platz geben könnte, auf den man notwendig stößt, wenn man nur weit genug geht. Es wäre auch verfehlt, Gott als die Lösung *der* Rätsel zu begreifen, die das Wissen noch offen lässt. Nur wenn Gott ein Gegenstand des Wissens wäre, wäre es zwangsläufig, dass Darwin, nachdem ihm die Einsicht in die evolutionäre Mechanik des Lebens gelungen ist, am Ende ohne Glauben dasteht.

Doch, wie gesagt, Darwins Schluss ist voreilig. Er weiß offenbar nicht, was mit seiner Auszeichnung des Menschen und der Menschlichkeit verbunden ist. Er hat sich nicht klar gemacht, was es heißt, dass sich ein Mensch die Menschheit zum Ziel seines Handelns setzt. Er scheint auch die Bedingung nicht zu kennen,

7 Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA 4, 429.

die erfüllt sein muss, damit ein solcher Einsatz als verbindlich angesehen werden kann.

3. *Hoffnung auf günstige Konditionen.* Es ist leider nicht zu leugnen, dass wir heute gegenüber der Zeit Darwins über einen zweifelhaften Erkenntnisvorteil verfügen: Wir haben eine genauere und umfanglichere Kenntnis davon, in welchem Ausmaß sich der Mensch selbst schaden kann. Er könnte eines Tages zu jenen in der Evolution gelegentlich schon aufgetretenen Lebewesen zählen, die sich durch ihre eigene Lebensweise die Existenzgrundlage entzogen haben. Seine Sonderstellung könnte rückblickend darin bestehen, dass er zahlreiche andere Arten mit in den eigenen Untergang gerissen hat. Die stillschweigende Unterstellung Darwins, dass der Mensch auch im entwickelten Zustand der Zivilisation in die Natur passt, ist im Gang des 20. Jahrhunderts durchaus fragwürdig geworden.

Mit Blick auf die Natur vermag niemand zu sagen, ob der Mensch das Beste für sie ist. Die Befürchtung, dass er sich als Unglück für die Evolution auf der Erde erweist, ist längst zum ersten Rohstoff für die *science-fiction*-Industrie geworden. Das gute Gewissen, mit dem sich Darwin noch zur Humanität bekennt, ist uns abhanden gekommen. Und wer realistisch ist, muss zugestehen, dass es nicht allein in der Macht des Menschen steht, die Entwicklung zum Besseren zu wenden.

Dabei steht nicht in Frage, dass die Wohlwollenden unter den Menschen, die Philanthropen also, alles tun sollten, um mit Hilfe ihres Wissens ihre Zivilisation zu sichern. Aber wer geradewegs überzeugt ist, das Ziel zu erreichen, sofern er nur hinreichend für das Wohl des Menschen sorgt, der überschätzt seine Handlungsmacht beträchtlich. Zwar sollte jede erdenkliche Anstrengung unternommen werden, die Kräfte zur Sicherung einer humanen Zukunft einzusetzen. Aber den Erfolg kann niemand garantieren. *À la longue* bleibt dem Menschen nur die *Hoffnung*, dass ihm die Umstände, über die er selbst im Einsatz seiner besten Kräfte nicht verfügt, günstig sind.

Also geht der Mensch in seiner Hoffnung – nicht anders als in allen seinen Leistungen – über den Selbstbezug auf die eigene Gattung hinaus. Er ist in Wahrnehmung, Erkenntnis und Handlung auf die *Natur* bezogen, die er als unabhängig von sich selbst begreift. In dem, was er für sich erwartet, bezieht er immer auch die Gunst der Umstände ein, die er nicht direkt bestimmen kann. Wissen und Technik mögen seine Handlungsmacht über alle bisher gegebenen Grenzen erweitern: Dennoch wird er weiterhin in einer Welt zu leben haben, in der er von Kräften abhängig ist, über die er nicht disponieren kann.

Dies bedenkend, wird vollends offenkundig, dass Darwin die Dekonstruktion seines Glaubens zu früh abgebrochen hat. Sein Lob der Philanthropie, an der ich

sachlich nicht das Geringste auszusetzen habe,⁸ ist auf Annahmen gegründet, die nicht durch bloßes Wissen abgesichert sind.

Das tritt dort besonders anschaulich hervor, wo er von der glücklichen Erfahrung der Liebe spricht.⁹ In der Liebe fallen der *Instinkt*, wie Darwin sagt, der *emotionale Impuls* und die *intellektuelle Einsicht* zusammen. Aber ist damit schon gesichert, dass tatsächlich auch das Gute, das mit dem Ziel der Philanthropie umschrieben ist, gefördert wird? Kann sich der Lebensanspruch des Menschen damit begnügen, etwas für einzelne Menschen zu tun? Ist es bedeutungslos für ihn, dass er in einem Zusammenhang lebt, den er als »Kultur«, »Natur«¹⁰ oder gar als »Welt« bezeichnet? Ist es ihm überhaupt möglich, sich auf die Selbsterhaltung seiner Gattung zu beschränken, ohne auf den Zusammenhang von *Individuum*, *gemeinschaftlicher Kultur* und *sachhaltiger Welt* zu achten? Kann es uns gleichgültig sein, ob der Mensch und die von ihm erkannte Natur zusammen bestehen können? Muss man nicht mindestens erwarten können, dass die Natur dem Menschen auch künftig Entwicklungschancen lässt? Und ist es absurd zu hoffen, diese Entwicklung möge die Welt, so wie wir sie allein in der Perspektive kalkulierbarer Handlungsmöglichkeiten kennen, nicht nachhaltig verändern?

Die Fragen illustrieren, dass der Mensch in einem über ihn hinausgehenden Zusammenhang steht, den er gleichwohl in seinem Sinn deuten muss, wenn er Wert darauf legt, sich als Philanthrop zu verstehen. Darauf bezieht sich der nächste Punkt, der uns in der Folge erlaubt, den von Darwin unterstellten Kontext zu benennen, in seiner Bedeutung ausdrücklich zu machen und auf einen mit dem Wissen nicht nur kompatiblen, sondern von ihm in praktischer Konsequenz geforderten Glauben zu beziehen.

4. *Individuum, Kultur und Natur in der einen Welt.* Die Art (*species*) ist auch nach Darwin das Insgesamt von Eigenschaften, die sich in einzelnen Exemplaren mehr oder weniger vollständig, mehr oder weniger deutlich ausprägen. Zwar gibt es die *Art* (oder *Gattung*) nur, sofern es die sie exemplifizierenden Individuen gibt, aber gleichwohl ist es richtig, dass sich ohne den in der Spezies

8 Gerhardt, Volker: »Die Unabdingbarkeit der Humanität. Philosophiekolumne«, in: *Merkur*, Heft 63/719 (2009), S. 324–332.

9 Das ist, wie man weiß, nicht unter allen Lebensumständen der Fall. Die Ungleichheiten in den Lebensbedingungen können durch Gemeinschaften ausgewogen werden, die von jenen getragen werden, denen im Interesse ihrer eigenen Menschlichkeit daran liegt, ihre Nächstenliebe weiter zu geben. Darin liegt ein Argument für Glaubensgemeinschaften, welche die Selbstgewissheit ihres eigenen Lebenssinns ihren Nächsten vermitteln möchten.

10 Ich gebrauche den Begriff hier im Sinn der von uns als objektiv gegeben angesehenen Natur. Man kann auch von »Welt« oder »Wirklichkeit« – u. U. auch von »Sein« – sprechen. Diese Ergänzung gilt auch für die Ausführungen in den ersten Abschnitten des vorliegenden Textes.

gelebten Zusammenhang die Kompetenzen nicht bilden könnten, die ein Individuum auszeichnen. Insofern ist es nicht falsch, die Menschheit fördern zu wollen, obgleich man immer nur einzelne Menschen antrifft, denen man helfen kann. So wird der Mensch nur zum Menschen, wenn er von Menschen geboren, erzogen und begleitet, wahrgenommen, beurteilt und bewertet wird.

Wie kommt es aber dazu, dass ein einzelner, von lauter einzelnen Menschen umgebener Mensch sich nicht damit begnügt, einzelnen Menschen zu helfen? Warum würde es ihm, gefragt, warum er das tut, selbst nicht ausreichen, darauf die Antwort zu geben, dass es ihm »Spaß« mache und dass er schon immer dem »Reiz« erlegen sei, etwas Extravagantes zu tun?

Der ernsthaft Antwortende, der Darwin mit Sicherheit gewesen wäre, müsste sich versucht sehen, *erstens* zu sagen, warum es sinnvoll ist, vom Abstraktum der Menschheit zu sprechen. *Zweitens* müsste er deutlich machen, was ihn dazu bringt, seine eigenen Leistungen zu Gunsten anderer Menschen als einen Gewinn für die Menschheit anzusehen. *Drittens* schließlich müsste er kenntlich machen, was ihn eigentlich erwarten lässt, dass die gute Tat sich im Gang der Ereignisse nicht verliert, so dass es am Ende nicht gleichgültig ist, ob er sie getan, verhindert oder bewusst unterlassen hat. In diesem dritten Punkt geht es also um den geschichtlichen Erfolg des Einsatzes für den Menschen.

In den Antworten des Philanthropen muss demnach Folgendes deutlich werden: *Erstens* muss er *Etwas an sich selbst* als *wesentlich* ansehen – wichtiger jedenfalls als irgendein Anderes an sich. Wenn er atmet, ist ihm Luft wichtiger als die Speise; wenn er sich orientieren will, haben die Sinne Vorrang; wenn daraus ein Vorschlag für das Verhalten einer Gruppe folgen soll, haben Vernunft und Urteilskraft zu dominieren. Und wenn einer von sich als einem helfenden Individuum spricht, kommt es darauf an, dass er weiß, wer er selber, wer seinesgleichen und was die mögliche Hilfe ist.

Folglich muss er sich die Fähigkeiten, zu *erkennen*, zu *vergleichen* und zu *urteilen* zuschreiben; er muss überzeugt sein, dass die darin liegende Befähigung zur Vernunft zu seinem *personalen Kernbestand* gehört, auf den niemand verzichten kann, der sich *als Mensch* begreift. Schließlich muss er in diesem *Selbstbegriff* eine Leistung erkennen, in der die einzelnen Menschen derart wechselseitig auf einander bezogen sind, dass sie sich selbst als *Teil einer menschlichen Gemeinschaft* begreifen. Wer dazu in der Lage ist, versteht seine eigene Vernunfttätigkeit als *Teilhabe an einer Vernunft*, die im Erkennen, Vergleichen und Urteilen der sozial und sachlich miteinander vermittelten Individuen zum Ausdruck kommt.

Zweitens muss der Einzelne überzeugt sein, dass sich die realen Ursache-Wirkungs-Beziehungen *nach Zwecken* steuern lassen. Denn er selbst handelt absichtsvoll und muss darauf vertrauen, dass die Anderen seine Zwecke verstehen. Das setzt voraus, dass jeder Einzelne den Zweck auch aus eigener Posi-

tion begreift, dass er sich selbst als Mittel zu dessen Realisierung verstehen kann und überdies in der Lage ist, sein eigenes Handeln als Beitrag zu Gunsten der Menschheit anzusehen. Natürlich kann man auch Tiere füttern und große Genugtuung empfinden, wenn man die Blumen gießt. Aber dem Menschen zu helfen setzt ein Bewusstsein von einem Zusammenhang voraus, in dem man sich gegenseitig und in einem sachhaltigen Weltbezug als seinesgleichen verständigen kann.

Drittens muss der Philanthrop annehmen dürfen, dass dieser artspezifische Zusammenhang vernunftgeleiteten Gebens und Nehmens nicht auf den Augenblick des Verstehens beschränkt bleibt und reale Wirkungen zeitigt, die der Population der Menschheit günstig sind. Er muss darauf setzen können, dass der dankbare Blick des Anderen nicht schon alles ist. Er hofft vielmehr, dass sich durch sein Tun der Zustand der Menschheit bessert. Natürlich ist man bei einer einzelnen Gabe oft schon zufrieden, wenn sie den Schmerz lindert und den Hunger stillt. Aber als Philanthrop, der wünscht, dass *Andere seinem Beispiel folgen*, muss er auf den *fortgesetzten Erfolg* seines Handelns rechnen. Andernfalls wäre es schon zuviel, auch nur das geringste Wort darüber zu verlieren, und eine Erziehung zur Menschlichkeit wäre ein verfehltes Vorhaben.

Kurzgefasst zielen die drei Antworten auf die vernünftige *Person*, die sich *nach eigener Einsicht* entscheidet, auf die von der *Vernunft geleitete Gemeinschaft* sowie auf den *tatsächlichen Erfolg im Gang der Geschichte*. Und von allen dreien behaupte ich, dass sie ohne die Annahme einer *vernünftigen Organisation des Ganzen*, in dem sich *Personen, menschliche Gemeinschaften* und die von ihnen angenommene *geschichtliche Perspektive* befinden, an ihrem Selbstverständnis irre werden. Noch kürzer: Jeder Einzelne benötigt einen *Sinn*, in dem er *sich selbst*, seine *Gemeinschaft* und seine *Welt* als einen Zusammenhang begreift, der eine innere Einheit darstellt.

Damit bin ich beim Begriff des *Sinns*, dessen Stellung einer genaueren Betrachtung bedarf, ehe ihm die Last einer Demonstration der Präsenz des Ganzen in jedem selbstbewussten Akt eines Teils aufgebürdet werden kann. Dieses sinnerfüllte Ganze ist es, was in Übereinstimmung mit der Tradition des Begriffs, *göttlich* genannt werden kann.

5. *Sinn als Medium des Erlebens*. Das uns ganz umfangende, allen Eindruck und Ausdruck tragende und allem überhaupt erst Wert gebende mediale Element ist der *Sinn*. In ihm erfahren wir uns selbst und alles, was Bedeutung für uns hat. Das gilt auch für das Göttliche, das für uns einen Sinn haben können muss. Dazu muss es unseren *Sinnen* gegenwärtig sein, muss unser *Gefühl* ansprechen und darüber hinaus einen (sich nicht widersprechenden) *Sinn* haben, den wir verstehen und auf den wir uns ausrichten können.

Die Vieldeutigkeit des Begriffs des Sinns ist erheblich,¹¹ und man braucht nur wenige Varianten des Sinns von Sinn herauszugreifen, um deutlich zu machen, dass er ein Vermögen bezeichnet, welches nicht auf die manchmal abschätzig bewerteten Leistungen des vernünftigen Sinnverstehens beschränkt ist.

Man kann den Sinn als das uns ganz umfangende, allen Eindruck und Ausdruck tragende und allem überhaupt erst *Wert* gebende mediale Element des lebendigen Daseins bezeichnen. In ihm erfahren wir nicht nur uns selbst und alles, was Bedeutung für uns hat. Man kann auch sagen, dass sich in dieser Selbsterfahrung nur eine *Selbstbezüglichkeit* fortsetzt, die wir aus dem Lebensvollzug des Organismus kennen.

Als »Sinn« bezeichnen wir zunächst und vor allen Dingen die rezeptive Leistung, die durch ein Sinnesorgan wie die Haut, die Nase, das Ohr oder das Auge erbracht wird. Sie ist eng mit der Beschaffenheit des Organs verbunden, das selbst schon als »Sinn« angesehen wird. Um die Wurzel des Sinns in der organischen Natur des Menschen kenntlich zu machen und um gar keinen Zweifel aufkommen zu lassen, dass die physiologischen Vorgänge unmittelbar in *physikalische Prozesse* eingelassen sind, nenne ich den ein Sinnesorgan kennzeichnenden Sinn den *physischen Sinn*.

Auch wenn es sich bei den Sinnesorganen um Organe eines Leibes handelt, deren Stellung, Zusammensetzung und Leistung nicht anders als physiologisch genannt werden können, sind es doch stofflich-physische Entitäten, die physikalische Einwirkungen in organisches Geschehen übersetzen. Insofern lässt es sich rechtfertigen, den in ihnen materialisierten Sinn als *physikalisch* zu bezeichnen. Das ist die *erste*, die elementare Stufe des Sinns, der auf einer Anordnung physischer Elemente beruht. In seinem Ausgangspunkt leistet der Sinn den Austausch mit den physischen Vorgängen der umgebenden Welt. Das rechtfertigt die Rede von einem *physischen Sinn*, der freilich nur im direkten Bezug auf ein den Reiz auslösendes physisches Datum vorkommt.

Sinn auf der *ersten Stufe* wäre demnach das *Sinnesorgan*, in dem der Organismus den Austausch mit seiner Umgebung bewältigt und in *einheitliche Eindrücke* umsetzt. Mit diesem Vorgang, an dessen Anfang die physische Einwirkung und die physische Beschaffenheit des Sinnesorgans stehen, befinden wir uns jedoch schon auf der *zweiten Stufe* des Sinnverständnisses. Die Übersetzung einer *Berührung* in eine *Erregung* ist eine *Transformation in einen Sinn*, der ermöglicht, dass ein singulärer Vorgang (vielleicht nur ein winziger Nadelstich) einen den ganzen Körper alarmierenden Schmerz verursacht. Diese Leistung ist dem Organismus als ganzem zuzuschreiben. Deshalb sprechen wir von der *physiologischen Ebene* des Sinns.

11 Siehe dazu: Gerhardt, Volker: »Sinn des Lebens«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Bd. 9). Berlin / Basel 1995, Sp. 815 – 824.

Der physiologische Sinn fungiert als *Mittler* zwischen physischem Anlass, physiologischer Organisation und psychischer Reaktion. Dabei nehmen wir an, dass es der Organismus mit seiner *sensorischen Empfänglichkeit, nervösen Leitungs-, Verarbeitungs- und Reaktionsfähigkeit* ist, der den Sinn zumindest bis an die Schwelle des Bewusstseins heranträgt, um ihn dann im Bewusstsein zu sich selbst kommen zu lassen. Da auch das Bewusstwerden des Sinns im zentralnervösen Geflecht des Gehirns eine organische Leistung ist, kann man den Organismus selbst als den *Operator des Sinns* ansehen. Seine physiologische Leistung bewältigt den Übergang von der physischen Konstitution zur psychischen Disposition, die als Träger sozialer Kommunikation anzusehen ist. Man geht nicht zu weit, wenn man mit Blick auf diesen zweiten Punkt den *Organismus* als den *Träger von Sinn* bezeichnet und dies insofern, als er in sich selbst schon durch Sinnregulatoren gesteuert ist.

Die Bedeutung von Sinn in diesem *zweiten* Verständnis ist zentral. Sie schließt alles ein, was der zentralnervöse Organismus aus dem empfundenen Sinn (also dem *Reiz*) an »Bedeutung« für das umweltbezogene Verhalten gewinnt. Der Sinn koordiniert die Reaktion, die einem Organismus eine gezielte Reaktion erlaubt. So kann er meiden, was ihm Schmerz verursacht, kann die Plätze aufsuchen, an denen sich Nahrung oder Geschlechtspartner befinden, oder Orte bevorzugen, die ihm größtmögliche Bewegungsfreiheit oder Ruhe bieten. Hier liegt der Sinn im Vollzug (oder in der Unterlassung) einer Aktivität, die als *einheitlich, stimmig* und *passend* – und insofern als *sinnvoll* – erlebt werden kann. Der Sinn besteht in der gelingenden Einfügung des Verhaltens in die Umwelt des betreffenden Organismus. Die *An- und Einpassung* ist in diesem Fall das entscheidende Kriterium für den Sinn, der nicht gegeben wäre, wenn sich jede Reaktion des Organismus als unangemessen, gleichsam als falsch und somit tödlich erweisen würde.

Also ist es zutreffend, die *Beziehung zwischen Organismus und Umwelt* als den eigentlichen Träger von Sinn anzusehen.¹² Da er auf der Verarbeitung der Reize beruht und in ihrer Umsetzung in ein Verhalten besteht, das dem spezifischen Steuerungsprogramm des Organismus entspricht, spreche ich von einem *operativen physiologischen Sinn*.

In der koordinierenden Verhaltenslenkung des Vollzugs (oder der Hemmung) kann ein Sinn für jene liegen, die davon als die *Nächsten* betroffen sind. Das ist eine *dritte* Variante von Sinn. Schon auf der elementaren Ebene der Bewegung kann etwas als gewöhnlich oder ungewohnt, als bedrohlich oder vertraut *für seinesgleichen* erfahren werden. Es hat somit einen *Sinn für die*

12 Ich widerspreche damit einer Auffassung Adornos, der das Physiologische als »somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen« – übrigens höchst undialektisch – disqualifiziert (Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 1966, S. 358).