

Der Mensch als Weg zu Gott

Das Projekt Anthro-Theologie
bei Jörg Splett

Philosophisches Symposium
der Thomas-Morus-Akademie
Bensberg

Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.)

Der Mensch als Weg zu Gott

Das Projekt Anthropo-Theologie bei Jörg Splett.

Philosophisches Symposium der Thomas-Morus-Akademie Bensberg

Wortmeldungen 8

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: Graphische Großbetriebe Pößneck (arvato)

© Institut zur Förderung der Glaubenslehre - München 2007

ISSN 1610-935X (Wortmeldungen)

ISBN-13: 978-3-936909-08-1

www.denken-im-glauben.de

Inhalt

Vorwort.....7

Jörg Splett

„Zeugnis vom Licht“
Philosophie als Wahrheits-Dienst.....11

Ursula Nothelle Wildfeuer

Dimensionen des Personseins –
Anforderungen an die menschliche Praxis
Zur ethischen Relevanz des Ansatzes
von Jörg Splett.....33

Thomas Splett

Löst Kunst Probleme?
Denken, Gestalten und Zweideutigkeit.....57

William J. Hoye

„Der Wahrheit die Ehre geben“
Jörg Splett – ein nachfragender Philosoph
für uns.....85

Jörg Splett / Hanns-Gregor Nissing

„Es ist bei Ihm aufgehoben“
Der Philosoph Jörg Splett –
Ein dialogisches Porträt.....109

Vorwort

Neben seiner Tätigkeit als Lehrer an den Jesuitenhochschulen in Frankfurt/M. und München und seiner umfangreichen Arbeit als Buchautor und Rezensent hat Jörg Splett ein besonderes Augenmerk seines Wirkens stets auf die Bildungstätigkeit im Bereich von Erwachsenen-, Lehrer- und Priesterfortbildung gerichtet. Ja, er hat das unmittelbare Gespräch „mit den Leuten“ stets als die primäre und ursprüngliche Form seines Philosophierens verstanden und jedes Buch und jede schriftliche Äußerung mit einem Wort Hans Urs von Balthasars als „ein verhindertes Gespräch“ bezeichnet.

Sein 70. Geburtstag im vergangenen Jahr bot einen willkommenen Anlaß, ihm Dank zu sagen für dieses jahrzehntelange Engagement, für sein unermüdliches Bemühen um die Vermittlung philosophischer Erkenntnis und die Stärkung im Glauben. Aus diesem Grund veranstaltete die Thomas-Morus-Akademie Bensberg am 11./12. November 2006 ein Philosophisches Symposium, das unter dem Titel „Der Mensch als Weg zu Gott“ stand. Es war dem Denken Jörg Spletts gewidmet, das er selbst unter den programmatischen Titel „Anthropo-Theologie“ gestellt hat. Die Beiträge dieses Symposiums dokumentiert der vorliegende Band.

Nicht nur die Ursprünglichkeit mündlicher Unterredung und das Anliegen philosophischer „Seelsorge“ verbinden das Denken Jörg Spletts mit den Anfängen abendländischer Weisheitssuche, als deren Urgestalt Sokrates durch Athen zog, um seine Mitbürger in Gespräche zu verwickeln über das Gute, die Tapferkeit oder die Frömmigkeit. Auch inhaltlich steht die Philosophie Spletts in ihrer den ganzen Menschen ansprechenden, universalen Gestalt in Kontinuität zum Ideal der antiken Ursprünge. Nach der Auffassung der klassischen Philosophie sind es vor allem drei Grundvollzüge, in denen der Mensch sein Leben in angemessener Weise verwirklicht: die „Praxis“ als Handeln unter der Maßgabe von Ethik und Moral, die „Poiesis“ als die in Kunst und Gestaltung hervorbringende schöpferische Tätigkeit und die „Theoria“ als die von Zwecken freie Betrachtung dessen, was ist: der Wirklichkeit – zuhört der göttlichen Wirklichkeit. Fernab von trockener

Spekulation und Spezialistenwissen ist es nicht nur die didaktisch kluge Erschließung auch abstrakter philosophischer Erkenntnis für den gesunden Menschenverstand, die dem Philosophieren Jörg Spletts seine besondere Prägung verleiht. Der Ausweis der ethischen und religiösen Relevanz dieses Wissens sowie der Einbezug der Auskünfte von Kunst und Dichtung geben ihm seine ganzheitliche, menschen-bildende Gestalt. Der durch die drei Begriffe „Praxis“, „Poiesis“ und „Theoria“ umrissene Bereich erschien daher als angemessener Rahmen, die Philosophie Jörg Spletts zu erkunden und in ihren verschiedenen Dimensionen zu entfalten.

Dabei ist es der Begriff der Wahrheit, genauer gesagt: ihr Verständnis als Da-sein einer Wirklichkeit für jemanden und als Anspruch an den Menschen, der die grundlegende Voraussetzung dafür bildet, Philosophie als Wahrheits-Zeugnis und als Dienst an ihr und an den Menschen zu verstehen: Philosophie nicht nur als „Liebe zur Weisheit“, sondern als „Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe“, wie JÖRG SPLETT selbst im ersten Beitrag („*Zeugnis vom Licht*“ – *Philosophie als Wahrheits-Dienst*) ausführt.

„Belehrbarkeit“ und „Entschiedenheit“ kennzeichnen von daher den Philosophierenden und münden ein in „beherztes Wahrheits-Zeugnis“, das den ethischen Herausforderungen in Welt und Gesellschaft ins Auge sieht. Ihnen gegenüber bringt es den Ernst eines Denkens zur Sprache, dem die Erziehung zu Humanität und Mit-Menschlichkeit am Herzen liegt. Der ethischen Relevanz des Ansatzes von Jörg Splett geht URSULA NOTHELLE-WILDFEUER (*Dimensionen des Personseins – Anforderungen an die menschliche Praxis*) nach. Aus der Bestimmung des Menschen als Person, der im Denken Spletts eine zentrale Bedeutung zukommt, ergeben sich praktische Konsequenzen, die nicht nur individual-, sondern auch sozialetisch von grundlegender und mitunter überraschender Bedeutung sind: im Hinblick auf die Anerkennung und Zuschreibung von Menschenwürde und Menschenrechten, im Hinblick auf Toleranz und Kompromißfähigkeit in pluralistischen Gesellschaften oder im Hinblick auf wirtschaftsethische Fragestellungen und das Verständnis von Arbeit und Beruf.

Unter dem Gesichtspunkt der Entschiedenheit vergleicht THOMAS SPLETT (*Löst Kunst Probleme? – Denken, Gestalten und Zweideutigkeit*) die Lebensform des Philosophen und die des Künstlers. Beiden ist die Wirklichkeit als „zweideutiges Ding“ und als Problem gegeben, doch erscheint ihr Umgang damit gegensätzlich: der Philosoph zielt darauf, sie zu erkennen und einzuordnen, der Künstler dagegen darauf, sie zu gestalten. Indessen besagt dies für den Philosophen keine Unentschiedenheit des Denkens, sondern – wie an der Philosophie Jörg Spletts sichtbar – ein Erkennen als Entscheiden. Und für den modernen Künstler meint Gestalt nicht das „Erledigen“ von Problemen, sondern ihre Sichtbarmachung.

Als Erkennender an der Wahrheit orientiert, bewegt sich der Philosophierende grundsätzlich im Bereich von Theorie und Reflexion. Doch ist sein Verhältnis zu ihr nie ein bloß theoretisches, wenn es ihm darum geht, „der Wahrheit die Ehre zu geben“. Im Ausgang von diesem von Jörg Splett gern gebrauchten Wort beschreibt WILLIAM J. HOYE (*„Der Wahrheit die Ehre geben“ – Jörg Splett – ein nachfragender Philosoph für uns*) das Denken Spletts als Ausprägung einer spezifisch „christlichen Philosophie“, die in unmittelbarem Bezug zu Theologie und Spiritualität steht. Denn noch über die philosophische und theologische Spekulation hinausgehend findet der Anspruch, „der Wahrheit die Ehre zu geben“, seine Erfüllung letzten Endes in der Haltung der Andacht, im Gebet, ja: in der Anbetung des Heiligen.

Ist die Urform der Philosophie der Dialog, weil nur im Gespräch bzw. „in häufiger familiärer Unterredung sowie aus innigem Zusammenleben [...] plötzlich jene Idee in der Seele entspringt wie aus einem Feuerfunken das angezündete Licht, um sich dann selber weiter Bahn zu brechen“ (Platon, 7. Brief), so sind mit dem Argument zugleich stets auch die Argumentierenden mit im Spiel. Denn Philosophie vollzieht sich als Gespräch nur zwischen konkreten Menschen. Der Unmittelbarkeit persönlichen Austausches, wie sie für ein philosophisches Symposion charakteristisch ist, tragen die verschiedenen Beiträge dadurch Rechnung, daß sie ihre inhaltliche Dar-

stellung verbinden mit individuellen Bemerkungen und Eindrücken von Begegnungen und Gesprächen mit Jörg Splett. Entsprechend wurden auch der mündliche Charakter der Vorträge und die persönliche Anrede in den Manuskripten für die Druckfassung beibehalten.

Wie schließlich im *Symposion* Platons im Anschluß an die Reden der Beteiligten der Blick von der verhandelten Sache auf die Person des Sokrates gelenkt wird, so geht auch am Ende der Dokumentation unseres Symposions der Blick vom Projekt „Anthropo-Theologie“ zu seinem Autor über. Denn das Wahrheits-Zeugnis läßt nach dem Zeugen fragen und erscheint durch dessen Kenntnis seinerseits in einem neuen Licht. Person und Werk erhellen sich wechselseitig. Als Komplement zu den sachlichen Ausführungen zu Beginn ist der letzte Beitrag daher dem Menschen Jörg Splett, seiner Biographie wie seinen geistigen und geistlichen Wurzeln gewidmet. Aus einem gemeinsamen Gespräch erwachsen, das wir im Januar 2007 miteinander führten, soll es in der Form eines dialogischen Porträts diesen Band abrunden.

Hanns-Gregor Nissing

Jörg Splett

„Zeugnis vom Licht“

Philosophie als Wahrheits-Dienst

Die Überschrift befremdet vielleicht. Der Haupttitel zitiert aus dem *Johannes-Evangelium* (1,8); im Untertitel ist von Wahrheit die Rede, gar vom Dienst an ihr. Restauration demnach der mittelalterlichen Dienstbarkeit des Denkens unter der Herrschaft der Theologie? Wobei natürlich nicht „die Wahrheit“ herrscht, sondern Menschen, die den Anspruch erheben, ihrer habhaft zu sein.

War die Aufklärung – nach der berühmten Bestimmung IMMANUEL KANTS – „der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“,¹ so zeigte sich, daß die „abstrakte“ Vernunft den Einzelnen in seinen lebendigen Bedürfnissen nicht minder unterdrückte. In ihren „Fragmenten“ zur Dialektik der Aufklärung haben HORKHEIMER/ADORNO die Unterwerfung der Natur an der Gestalt des Odysseus behandelt, vor allem an seiner Begegnung mit den Sirenen.² Wer sich beherrscht, der wird zugleich von sich beherrscht. „Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht“ (62); denn bezwungen wird das eigene Selbst, unterdrückt die eigene verlangende Lebendigkeit. So wie er sich Polyphem gegenüber „Oudeis“ (= Niemand) nennt, also seinen Namen (Odysseus) zugleich entdeckt und verbirgt und sich durch Selbstverleugnung rettet (67f., 75), so hört er zwar die Sirenen, ihnen verfallend, doch durch die Fesselung bleibt es bei der „Sehnsucht dessen, der vorüberfährt“ (67).³

¹ „Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“ In: *Berlinische Monatsschrift* IV. Bd. 6. St. (1784) 481.

² M. HORKHEIMER/ T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Frankfurt/M. 1969, 50-87.

³ Wird also hier der Natur im Namen von Vernunft und Wahrheit Gewalt angetan, so triumphiert diese Gewalttätigkeit beim Marquis de Sade, dem der zweite Exkurs der Studien gilt. Vgl. *ebd.* 9: „Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“

Also bringt erst der „postmoderne“ Wahrheitsverzicht die Chance individueller Freiheit. Und dem nun wird hier widersprochen? – Immerhin sei der Hinweis gestattet, daß nach wie vor die Menschen nicht getäuscht, belogen, betrogen sein wollen. WERNER KRAFT: „Wenn Menschen behaupten, sie wüßten nicht, was die Wahrheit sei, darf man sie höflich darauf hinweisen, daß sie wissen, was die Lüge ist. Die Lüge setzt die Wahrheit voraus.“⁴

I. Wahrheits-Zeugnis

1. Das ursprünglichste Zeugnis vom Licht gibt das Licht selbst. SPINOZA: „Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est – Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst und des Falschen.“⁵ In der christlichen Tradition erhält TIMOTHEUS seinen Auftrag unter Berufung auf „Jesus Christus, der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat“ (1 Tim 6,13): „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege“ (Joh 18,37). Der Zeuge aber ist er, weil er selbst die Wahrheit ist (Joh 14,6), als Gottes endgültiges Wort. Streng genommen kann die Wahrheit in der Tat nur von ihr selbst und durch sie selbst bezeugt werden. Eben dies meint der Fachbegriff „Evidenz“ sowie die Bildrede vom „Licht“.

Doch meint die Wahrheit dabei nicht sich, sie ist Wahrheit-von: Erscheinen, Sichtbarwerden. Sie meint die Wirklichkeit, deren Da-sein und Sich-Zeigen sie ist. – Wie der eigentliche Zeuge die Wahrheit selbst ist, so ist umgekehrt die Wahrheit wesentlich Zeugnis und Zeuge. Das erklärt, warum oft gar nicht zwischen Wirklichkeit und Wahrheit unterschieden wird. So bestimmt ARISTOTELES Philosophie als Untersuchung über die Wahrheit, „wobei ἀλήθεια als Inbegriff der grundlegenden Verfaßtheit des Wirklichen (Seienden) fungiert“⁶. „Das Wahre ist das, was ist – verum mihi videtur esse id quod est“, heißt es bei AUGUSTINUS.⁷ Er nennt darum nicht bloß den

⁴ W. KRAFT, *Zeit aus den Fugen*, Frankfurt/M. 1968, 223.

⁵ B. DE SPINOZA, *Ethica* II, Prop. XLIII, Scholium.

⁶ ARISTOTELES, z. B: *Phys.* I 8, 191a24f.; *Met.* I 3, 983b1-3 (HWP 12, 52f. [J. SZAIFF]).

⁷ AUGUSTINUS, *Sol.* II 8.

Sohn, sondern Gott selbst die Wahrheit, und wie er auch andere Väter.

Hier sei an dem Unterschied von Wirklichkeit und Wahrheit festgehalten: Wahrheit meint das Da-sein einer Wirklichkeit – für jemanden.⁸ Ohne einen Jemand und das Für-ihn gibt es kein Da-sein. – Auch dieser Sachverhalt wird oft genug übersehen. Am krudesten in naturalistisch-materialistischen Konzeptionen, die Sein und Wirklichkeit exemplarisch in dem „Ansich“ von Felsgestein gegeben finden.

2. Meint Da-sein aber Für-sein, dann erreicht das Selbst-Zeugnis der Wahrheit erst im Adressaten seine Wirklichkeit. (Nicht im Munde ist das Wort zu Hause, sondern im Ohr [oder vielmehr im „hörenden Herzen“, 1 *Kön* 3,9]). Das Licht-Zeugnis erscheint im Zeugnis von Zeugen, die nicht das Licht sind. – So hat 1998 JOHANNES PAUL II. in seiner Enzyklika *Fides et Ratio* – zur Wahrheitssuche der Menschen (Nr. 28f.) – unbefangen von Wahrheiten im Plural gesprochen.⁹ – Ich möchte die Stelle als ganze zitieren (Nr. 30):

Es mag nützlich sein, die verschiedenen Formen der Wahrheit im folgenden kurz zu erwähnen. Am zahlreichsten sind jene Formen, die auf unmittelbarer Einsicht beruhen oder durch Erprobung Bestätigung finden. Es handelt sich dabei um die Wahrheitsordnung des Alltagslebens und der wissenschaftlichen Forschung. Auf einer anderen Ebene sind die Wahrheiten philosophischen Charakters anzusiedeln, zu denen der Mensch durch die spekulative Kraft seines Verstan-

⁸ Im Deutschen gibt es die Möglichkeit, zwischen Wirklichkeit und Realität zu unterscheiden. Dann mag etwa „Wirklichkeit“ die Realität bezeichnen, insofern sie in der Begegnung mit dem Subjekt durch dessen Auffassungsweise mitbestimmt wird. Die Neuzeit, unter dem Leitbild der (mesokosmischen) Physik, die durch das Subjekt sozusagen „kürzen“ konnte, hat diesen altbekannten Sachverhalt vergessen („*Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*“). So bringt das 20. Jahrhundert Reaktionen bis hin zu einem „radikalen Konstruktivismus“, der ebensowenig dialogisch ist wie der marxistische Abspiegelungs-Realismus.

⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN: „Die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis also ist nur eine, von der eine Mehrheit von Wahrheiten in menschlicher Erkenntnis abgeleitet wird, so wie ein Menschenantlitz eine Mehrheit von Spiegelbildern hervorruft.“ (*De ver.* 1, 4 c., in der Übersetzung E. STEINS [Werke III, Freiburg 1952, 17]).

des gelangt. Schließlich gibt es die religiösen Wahrheiten, die in gewissem Maße auch in der Philosophie verwurzelt sind. Enthalten sind sie in den Antworten, welche die verschiedenen Religionen in ihren Traditionen auf die letzten Fragen geben. Was die philosophischen Wahrheiten betrifft, gilt es klarzustellen, daß sie sich nicht allein auf die mitunter kurzlebigen Wahrheiten der Berufsphilosophen beschränken. Wie ich schon gesagt habe, ist jeder Mensch auf eine gewisse Art ein Philosoph und besitzt seine philosophischen Auffassungen, nach denen er sein Leben ausrichtet. Er bildet sich auf die eine oder andere Weise eine Gesamtanschauung und eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Daseins: In diesem Licht deutet er sein persönliches Schicksal und regelt sein Verhalten. Hier müßte er sich die Frage nach dem Verhältnis der philosophisch-religiösen Wahrheiten zu der in Jesus Christus geoffenbarten Wahrheit stellen [...].

Eingangs ist von Formen der Wahrheit die Rede; aber der Plural kehrt innerhalb der Formen selber wieder: es gibt philosophische Wahrheiten. – Und die muß es geben. Seiner großen Untersuchung zum „Zwischenreich des Dialogs“ hat BERNHARD WALDENFELS seinerzeit ein Wort von MERLEAU-PONTY als Motto vorangestellt:¹⁰

*Notre rapport avec le vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou ce n'est pas au vrai que nous allons.*¹¹

¹⁰ B. WALDENFELS, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971. Das Motto stammt aus: *Éloge de la philosophie* (1953, der Auszug in: M. MERLEAU-PONTY, *Das Auge und der Geist*, Reinbek 1967, enthält den Absatz nicht).

¹¹ „Unser Bezug zum Wahren führt über die anderen. Entweder sind wir mit ihnen unterwegs zum Wahren, oder es ist nicht das Wahre, wozu wir auf dem Weg sind.“ Freilich gehört auch die Fortsetzung dazu: „Mais le comble de la difficulté est que, si le vrai n'est pas une idole, les autres, à leur tour, ne sont pas des dieux. Il n'y a pas de vérité sans eux; mais il ne suffit pas, pour atteindre au vrai, d'être avec eux – Aber die Schwierigkeit gipfelt darin, daß, wie das Wahre kein Idol, die andern ihrerseits nicht Götter sind. Es gibt keine Wahrheit ohne sie; doch um zum Wahren zu finden genügt das Miteinandersein nicht.“

Sogar zu sich selbst verhält sich keiner nur „an und für sich [selber]“. Wie nämlich sollte ich für mich allein mich sehen und schätzen? Dies wird erst möglich angesichts von Blick und Urteil eines anderen über mich. Um sich selbst im Spiegel zu entdecken, benötigt ein Kind nicht bloß Hilfe von außen, darüber hinaus geht ihm auf, daß es überhaupt eine „Außen-seite“ besitzt und anderen einen „objektiven Anblick“ bietet. Daher jener Verlust an Unbefangenheit, den Kleist in seinem berühmten Marionetten-Aufsatz beklagt.

Und das gilt nicht bloß für die Erstentdeckung. Wie es grundsätzlich zweier Augen bedarf, um räumlich zu sehen, so taucht Wirklichkeit als solche erst aus gemeinsamer Schau auf. Vorher fehlt jede (Möglichkeit einer) Differenzierung zwischen Sein und Schein, Ansicht¹² und Realität. NIETZSCHE: „Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit.“¹³ Nicht, indem sie wie aus einem Munde reden, sondern indem jeder seine Sicht behauptet. „Daraus folgt, daß Wahrheit erst im Dialog zum Vorschein kommt“ (A. KELLER).¹⁴

3. Es bedarf also zweier Haltungen auf der Suche nach Wahrheit. Einmal der Belehrbarkeit. „Gemeint ist das Sich-etwas-sagen-lassen, erwachsen nicht aus einer vagen ‚Bescheidenheit‘, sondern einfach aus dem Willen zu wirklicher Erkenntnis (der allerdings echte Demut notwendig einschließt). Unbelehrbarkeit und Besserwisserei sind im Grund Formen des Widerstandes gegen die Wahrheit der wirklichen Dinge; beide beruhen auf dem Unvermögen, das Subjekt mit seinem ‚Interesse‘ zu jenem Schweigen zu zwingen, das eine unabdingbare Voraussetzung aller Wirklichkeitsvernehmung ist.“¹⁵ Zu diesem Hören-Können gehört ein grundsätzliches Wohlwollen, ja Sympathie; denn Grundfragen lassen sich nicht eindimensional erörtern, nicht im Stil gerichtlicher Prozesse ent-

¹² Meiner Ansicht über jemand/etwas – der Ansicht, die jemand/etwas mir bietet (durch eine „Ansichtskarte“ belegbar).

¹³ F. NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft* III, 260 (Sämtl. Werke [KSA] 3, 517).

¹⁴ A. KELLER, *Über Mittelbarkeit von Wahrheit*, in: ZkTh 99 (1977), 433. Ein „Abbild [behauptet] nicht sein Urbild, auch wenn es ihm völlig gleicht – hier liegt die Unzulänglichkeit jeder Widerspiegelungstheorie der Wahrheit.“

¹⁵ J. PIEPER, *Traktat über die Klugheit*, in: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre* (Werke 4), Hamburg 1996, 14.

scheiden; gilt es doch, im Gesagten das nicht direkt sagbare Gemeinte zu hören.

Gleichwohl verlangt sodann Belehrbarkeit nach der Balance durch ihr Gegenstück: Entschiedenheit. – Wohlwollen schließt hier mitnichten gebotene Konfrontation aus. „Je radikaler der Widerstand ist, desto mehr ist das durch eine schließliche Homologie [= Übereinstimmung] Bestätigte gesichert“, bemerkt H.-G. GADAMER im Blick auf SOKRATES.¹⁶ Homologie indes muß nicht in jedem Falle Gleichlautung = Einstimmigkeit besagen; vielleicht wäre „Harmonie“ oder „Konsonanz“ das bessere Wort. Wie ja schon anklang, tritt das erscheinende Wirkliche/Reale „als solches“, im Unterschied zu seinem Erscheinen, erst hervor, wenn zwei vom selben nicht das Gleiche sagen. Mag der einsame NIETZSCHE an ein *uni sono* gedacht haben; ich adaptiere sein Diktum hier im Sinn des Unterschieds. Demnach behaupten (sich) die Zeugen nicht bloß mit-, sondern auch gegeneinander.¹⁷

Aber selbst Konsonanz läßt sich nicht immer erreichen. Die Stimmenvielfalt und der „Konflikt der Interpretationen“ (P. RICOEUR) begegnet nicht bloß als Reichtum „symphonischer Wahrheit“, sondern auch als „Vielmeinerei“¹⁸: „Kakophonie“ von Eigensinn und Eigenwillen. Dann steht beherztes Wahrheits-Zeugnis an. Allem und jedem „um des lieben Friedens willen“¹⁹ zuzustimmen ist nicht bloß nicht geboten, es verbietet sich vielmehr. Nicht jede Aussage ist wahr, und nicht jede unwahre ohne Folgen. Die Devise „(Amicus Plato,) magis amica veritas“ – auch dies Wort geht über ARISTOTELES auf SOKRATES zurück²⁰ – spricht ja nicht gegen Menschenfreundlichkeit, sondern gerade für sie. Ein behagliches „Einverstandensein“ unter Wahrheits-Verzicht hätte sich zugleich „jenseits von Freiheit und Würde“ eingerichtet.²¹

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, 32.

¹⁷ H. U. v. BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln 1972.

¹⁸ F. STIER schlägt dies (GOETHESCHE) Wort für den gerühmten „Pluralismus“ vor: *Vielleicht ist irgendwo Tag*, Freiburg 1981, 240.

¹⁹ „... edlen Frieden geben“, heißt es in M. RINCKARTS Lied „Nun danket alle Gott“ von 1647 (*Gotteslob* Nr. 266).

²⁰ „(Lieb ist mir Platon, doch) lieber die Wahrheit.“ – ARISTOTELES, *NE I 4, 1096a14*; vgl. PLATON, *Phaidon* 91c.

²¹ Wenn man sich verstehe, stelle sich die Wahrheitsfrage nicht, hielt mir vor Jahren ein Religionslehrer vor. Vgl. B.F. SKINNER, *Jenseits*

II. Anspruch der Wahrheit

1. Die Wahrheit zwingt den Menschen nicht, aber sie fordert ihn und nimmt das Recht zu ihrer (unbedingten) Forderung aus ihrer eigenen Hoheit. Sie beweist also nicht – und ist selber nicht zu beweisen: Sie leuchtet auf als „Licht“.

Einerseits „degradiert“ ihre Forderung alle anderen Gründe und Vorwände zu Vorläufigkeiten. Andererseits schenkt erst sie uns wirklich festen Stand und Grund. Erst wenn wir uns vor und von ihr gerechtfertigt wissen, ist das Fragen (für jetzt) am Ziel.

Zunächst haben wir damit den Punkt der tiefsten Demütigung des Menschen erreicht. Denn mag es auch kränken, geringeren Herren dienen zu müssen, mag es bitter sein, das eigene Denken in Abhängigkeit von einer summenden Fliege, von einem Tropfen Wasser im Gehirn zu wissen (B. PASCAL²²), so schenkt doch gerade dieses Wissen dem Menschen eine geheime Überlegenheit über die Mächte, denen er unterliegt. Darum sprechen eben aus skeptischen Schriften oft souveräne Selbstsicherheit und höflich unerbittlicher Stolz.

Jedes „Rühmen“ derart (Röm 3,27; 1 Kor 1,29) fällt nun dahin. Zugleich aber damit jene eigentümliche Angespanntheit von Menschen, welche die einzigen Garanten ihrer Würde sein müssen und davon ständig überanstrengt sind. Diese Haltung verrät sich immer wieder durch ihre Menschenverachtung, gerade bei aller Wahrung der Form; gilt doch, „daß, wer so leicht die Achtung für andere verliert, in erster Linie sich selbst nicht achtet“ (F. M. DOSTOJEWSKIJ).²³

Diese Dialektik von Sklaverei und Überheblichkeit weist als Widerbild auf die wahre „Stellung des Menschen im Kosmos“, auf jene Einheit von Dienst und Herrschaft, die er in Mut und Demut übernehmen soll und die das Schlußgebet der früheren *Missa votiva pro pace* mit den Worten gekenn-

von *Freiheit und Würde*, Reinbek b. Hamburg 1973; narrativ: *Futurum Zwei* („Walden two“), Reinbek b. Hamburg 1972. Im Blick auf solche „Vision[en] einer aggressionsfreien Gesellschaft“ hat NIETZSCHE vom „letzten Menschen“, dem Erdfloh, gesprochen (*Zarathustras Vorrede* 5, KSA 4, 19f.).

²² B. PASCAL, *Pensées*, Fr. (BRUNSCHWIG 347, 367) 200, 22 (LAFUMA – dt. bei Reclam).

²³ F. M. DOSTOJEWSKIJ, *Tagebuch eines Schriftstellers* (Jan. 1877), München (RASHIN) 1963, 301.

zeichnet hat: „Deus [...] cui servire regnare est – der Dienst für Gott ist königlicher Selbstbesitz.“ In solchem Paradox wird eine Erfahrung Wort, auch unabhängig von der Frage, wer oder was dabei genauer mit dem Namen „Gott“ bezeichnet werden soll. Zunächst stehe er hier einfach für diese unleugbare Erfahrung des Lichtes, dem sich anheimzugeben Befreiung und Erfüllung bedeutet.

Doch ist die Erfahrung des Wahrheitsanspruchs tatsächlich unleugbar?

2. In der öffentlichen Meinung und auch philosophisch scheint heute ausgemacht zu sein, daß Menschlichkeit sich nur durch Verzicht auf Wahrheitsansprüche bewahren lasse. Seit dem Tod des „Prawda-Gottes“ heißt das neue Gespenst in Europa „Fundamentalismus“. Und wie erst – nicht bloß in Europa – seit der Attacke vom 11. September 2001. (Besonders im Visier der über frühere Fronten hinweg sich sammelnden Geister steht dabei die verbliebene Wahrheits-Instanz unserer Kirche.) Bei NIETZSCHE liest man, die PILATUS-Frage auf den Wahrheits-Anspruch hin sei des kaiserlichen „Roms würdig: als die größte Urbanität aller Zeiten“²⁴. Weniger römisch ist LESSINGS *Nathan* zum Lehrer anti-dogmatischen Mit-einander-seins avanciert.

Nun sei zu NIETZSCHE und PILATUS angemerkt, daß, wenn nichts sicher wahr ist, dies auch von dem Satz gilt, Unschuldige dürften nicht privaten Interessen aufgeopfert werden. Der Landpfleger könnte die Hände doppelt waschen; oder vielmehr: überhaupt nicht. NIETZSCHE selbst wird dazu dankenswert deutlich, mit dem Assassinen-Wort „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“²⁵.

Andernorts habe ich ausführlich sechs Wege diskutiert, auf denen nicht bloß Zeitgenossen (und auch keineswegs stets nur die *anderen*) dem Wahrheitsanspruch auszuweichen versuchen.²⁶ – Um sie in Kürze aufzuzählen: 1. Auf seine Weise, je nach Standpunkt, sei eigentlich alles richtig und erlaubt, theoretisch wie praktisch genommen – was ohne Weiteres auch ins Gegenteil führt. 2. Bestimmte Meta-Normen werden statuiert, an denen Urteile und Maßnahmen zu messen seien, vom

²⁴ F. NIETZSCHE, *Nachlaß* (KSA 11,100).

²⁵ DERS., *Zur Genealogie der Moral* III 24 (KSA 5, 399).

²⁶ J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung* (1986), Köln ³2006, Kap.1: Wahrheits-Anspruch.

Nutzen (für verschiedenstes) bis zur puren Gewagtheit. 3. Die eigene Entschiedenheit und „Verantwortlichkeit“ sei es, wodurch Sätze und Entscheide gültig werden. 4. Daraufhin ersetzen den Wahrheits-Disput Verdacht und Entlarvungsbemühen. 5. „Wo Aufklärung ist, da ist Autonomie; wo Autonomie ist, da ist Kritik; wo Kritik ist, da ist reflexiver Rechtfertigungszwang [beim anderen wie bei mir selbst]; aus der Reflexivität folgt Vernunftzerfall, aus dem Vernunftzerfall Beliebigkeit. Das ist die Kurzgeschichte der Aufklärung.“²⁷ So bleibt nur sich nicht festlegende „Offenheit“ übrig. Die aber läßt sich nicht wirklich leben. 6. Verzicht auf geistiges Leben: „Ausstieg“.

Näher besehen, stellen 2 bis 6 eigentlich nur Varianten der ersten Position dar, im vergeblichen Versuch, ihrem Selbstwiderspruch zu entgehen (den der Assasinen-Spruch drastisch auf den Punkt bringt). Zum 6., entschiedensten Ausbruch, in Varianten von westlicher Sucht bis zum Erlöschenlassen allen Lebensdurstes im strengen Buddhismus, wird diskutiert, wie weit ein Geschöpf dazu in Freiheit fähig sein könnte. Doch läßt sich diese Diskussion umgehen. Es genügt der Hinweis, daß der Einzelne sich auch zu diesem radikalen Schritt – verantwortlich – entscheiden müßte: also im Licht der Wahrheit.²⁸

3. Dem Licht entrinnt man nicht. Im Scheitern der Fluchten zeigt sich die Wahrheit als allgegenwärtig. Die Worte des 139. *Psalms* drängen sich auf: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geist, wohin fliehen vor deinem Antlitz? [...] Auch die Finsternis wäre für dich nicht finster. Die Nacht wäre hell wie der Tag, die Finsternis wie das Licht.“

Dabei ist, um nochmals jedes Mißverständnis abzuwehren, diese Allgegenwart des Lichts nicht ihrerseits bloß ein unausweichliches Faktum, ein Muß (wie z.B. der Tod); vielmehr tritt uns darin ein hoheitlicher Anspruch entgegen, also ein „Du-sollst“, das aus sich selbst gerechtfertigt ist.²⁹ Eben darauf zielt das alte Bildwort „Licht“.

Zudem begegnet der Anspruch – auch dies zeigt das Wort „Licht“ an – nicht zuerst als Gebot, sondern als Angebot und

²⁷ W. D. REHFUS, *Die Vernunft frißt ihre Kinder*, Hamburg 1990, 265.

²⁸ Auch etwa, um sich der Gemeinde Buddhas anzuschließen.

²⁹ So nahe umgangssprachlich „Soll“ und „Muß“ einander sind, hier kommt es auf ihre konträre Gegensätzlichkeit an: Müssen = Nicht anders können; Sollen = Nicht anders dürfen (was natürlich einschließt, daß man anders könnte).

Lebens-Zuspruch: Daß wir gut sein *sollen*, ist etwas, das wir *dürfen*. Es wird uns geschenkt. Und schon, daß wir es *sollen* – nicht erst, daß wir es wären – gibt dem Menschen seinen Rang.

Doch eben, daß wir nicht in Ordnung, daß wir unmenschlich sind, wird im Licht offenbar. Darum versteht es sich nicht von selbst, ihm die Ehre zu geben. PLATON schildert den Widerstand der Höhlenbewohner gegen den schmerzlichen Aufbruch zur Sonne.³⁰ Schärfer sagt es das *Johannes-Evangelium* (3,20): „Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden“. Wir „halten die Wahrheit nieder“ (*Röm* 1,18).³¹

Vor der richtenden Klarheit des Lichts, vor dem Heiligen sind die Menschen zu allen Zeiten geflohen. KIERKEGAARD hat diese Angst als die Verslossenheit des Dämonischen dargestellt. Doch zu allen Zeiten sind sie auch – in „Hoffnung wider alle Hoffnung“ – zu ihm geflohen, zum „mysterium“ nicht nur „tremendum“, sondern „fascinosum“; denn das Gute ist vor jedem Gesolltsein zuerst und ursprünglich gut. Das Heilige ist unser Heil.

So paradox es klingt, aber gerade dies erweckt noch einmal Widerstand und Angst. Zuerst, noch gut verständlich, wegen seiner Unverfügbarkeit. Das wahrhaft Heilige besitzt man nicht, und man ist seiner niemals sicher. Darauf stützt sich dann die geläufige Abwehr jeden Wahrheits-Anspruchs: „Die Wahrheit kann man nicht haben.“ Nur liegt die Sache weniger einfach: sie nämlich hat durchaus uns; oder anders gesagt: es *besitzt* sie zwar keiner, doch (in einer ersten Bedeutung) *haben* sie alle, jeder und jede – wie beispielsweise Kain einen Bruder (nicht besaß, aber) hatte: als dessen Hüter.³²

Was aber ist zuletzt die Wahrheit über jeden von uns? – Wird der Mensch das Urteil endgültiger Aburteilung, das eisige Schweigen über den Trümmern seiner Selbsterstörung erfahren – oder das Gericht einer Gerechtigkeit, die den Schuldigen schöpfermächtig gerecht macht: das Wort auferweckender Liebe?

Wie indes hat man das Licht zu denken, um solch eine Doppelfrage zu stellen?

³⁰ PLATON, *Rep.* VII (515d-516a).

³¹ An der Wahrheit „lieben sie das Licht, sie hassen an ihr das Gericht“. – AUGUSTINUS, *Conf.* X 23, 33.

³² J. SPLETT, *Verantwortung für die Wahrheit. Offenheit für das Sein*, in: *Diakonia* 24 (1993), 365-372.

III. Theo-logie?

1. Es geht um die Erfahrung eines „Du-sollst“ ohne Wenn und Um-zu. Wahrheit, das Gute sollen sein und anerkannt sein, nicht weil sie nützen, weil wir sonst nicht miteinander leben, diskutieren könnten oder ähnlich, sondern einfachhin: um ihrer selbst willen, „ob ihrer Herrlichkeit“. – Was besagt dies für die Freiheit? Zwar übergehen wir gleich ein Verständnis, das sie als Willkür auffaßt und so bereits durch das Sollen negiert sieht. Vielmehr kann ein Anspruch allein *an* Freiheit ergehen, nur sie kann sollen. Klar sei darüber hinaus, daß nicht nur der Anspruch die Freiheit, sondern vor allem die Freiheit den Anspruch voraussetzt. Jede Wortmeldung erklärt sich ja letztlich entweder aus einem drang- oder zwanghaften Müssen oder aus Sollensgehorsam. (Zuletzt gilt, daß der Redende bzgl. dessen, was er sagt, entweder nicht anders kann – oder glaubt, nicht anders zu dürfen.)

Angerufensein heißt Sich-verantworten-Müssen. Damit wird verständlich, warum (J. G. FICHTE) „die meisten Menschen leichter dahin zu bringen sein [würden], sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten“.³³

Vom Anruf aufgestört, entdeckt man sich beschämt als verspätet. Man hat es an Zuvor-kommenheit fehlen lassen. Wer soll, steht in Schuld (denn wäre alles und er selber gut, dann müßte er nicht sollen). Darum belastet Moral, auch wenn das (jenseits der Pubertät) nicht viele so ungeniert formulieren wie NIETZSCHE.

Dieses Je-schon der Verpflichtung hat vor allem EMMANUEL LÉVINAS unermüdlich eingeschärft. Man bemängelt nicht grundlos seine rigoristische Einseitigkeit³⁴; das jetzt Gemeinte aber läßt sich wohl jedem überzeugend vermitteln – an der klassischen Bestimmung von Gerechtigkeit: „Steter Wille dazu, jedem das Seine zu geben.“ Man kann das schlecht formuliert finden. A. SCHOPENHAUER verbessert: „Keinem das Seine nehmen.“³⁵ Doch die Forderung gilt wörtlich. Sie besagt, man selbst habe, statt bloß das Eigene, stets schon, was anderen

³³ J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Sämtl. Werke [Nachdruck], Berlin 1971, I, 175).

³⁴ Den Geboten voraus und zugrunde liegt die Befreiung aus dem Sklavenhaus.

³⁵ A. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlagen der Moral* § 17 (Sämtl. Werke [W. v. LÖHNESEN], Darmstadt 1980, III, 750).

gehört (ihnen „zusteht“): was man dem Gegenüber als das Seine nicht mehr vorenthalten darf – ihm wiedergeben soll.³⁶

Das klingt erschreckend (wie der Fund des Silberbeckers in Benjamins Kornsack – *Gen* 44). – Liebe lasse sich nicht gebieten, sagt man? „Eine oberflächliche Weisheit!“³⁷ Ihr Gebot trifft mich unabweisbar, und zwar gerade durch die „Nacktheit“ des Gesichts. Sie fordert Antwort. Und dies dringend. Man gibt mir nicht erst Bedenkzeit, um zu überlegen, ob ich Verantwortung übernehmen und „mich engagieren“ solle. Vielmehr finde ich mich schon inmitten der Situation, in sie verwickelt. Statt erst „Verantwortung zu übernehmen“, bin ich schon vereinnahmt. Ich bin nicht mehr frei – und war ich es je?

Soweit ich zurückgehen mag, entdecke ich mich als schon in Beschlag genommen. Und nicht einmal dies trifft es ganz; denn eigentlich finde ich gar nicht mich, sondern den Anderen in seinem Anspruch an mich. (Nicht bloß ethisch, auch und gerade die mir erwiesene Liebe will/soll als Liebe erkannt sein.) – In diesem Sinn wird das Gute nicht erst gewählt, „es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt“. Man ist zur Antwort verpflichtet. „Zur Verantwortung verpflichtet sein, das hat keinen Anfang.“³⁸ Es gibt keine Flucht und Ausflucht davor, die nicht „Fahnenflucht“ wäre (74). Derart ist das Ich Leibbürge, Geisel (72), ja (statt zu besitzen) geradezu besessen.³⁹

2. Man kann die Schärfe dieser Passivität, „passiver [...] als alle Rezeptivität“ (116), nicht ernst genug nehmen. Doch wäre damit allein die Begegnungserfahrung nicht richtig beschrieben. Eben diese „Besessenheit“ nämlich ist eine solche von Freiheit (und so übrigens auch ganz nüchtern und geist-klar). LÉVINAS selbst stellt die Frage: „Sich der Verantwortung nicht

³⁶ THOMAS VON AQUIN nennt als *den* Akt der Tausch- oder Verkehrsrechtigkeit die „restitutio“ (*S.th.* II-II 62, 1), und J. PIEPER empfiehlt, sich nicht durch Abschwächung dieser befremdlichen These um den darin verborgenen Gedanken zu bringen: *Über die Gerechtigkeit*, in: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik* (Anm. 15), 78f.

³⁷ A. FINKIELKRAUT, *Die Weisheit der Liebe* [zu Lévinas], Reinbek b. Hamburg 1989, 34.

³⁸ E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen* (W.N. KREWANI), Freiburg – München 1963, 77.

³⁹ DERS., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (TH. WIEMER), Freiburg – München 1992, Sachregister: Besessenheit, Obsession.

entziehen zu können, ist das nicht Knechtschaft?“⁴⁰ Nein; denn weder knechtet hier jemand, noch wird jemand geknechtet.

Was hier herrscht, ist das Gute. Es wurde nicht gewählt, weil es dafür keine Zeit noch Distanz gab; es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt – immer schon. Man kennt ähnliches bei den Naturbedingtheiten des Daseins. Doch fehlt hier der Abstand in anderer Weise als dort. Jene Daseins-Bedingungen liegen durchaus vor Freiheit und Knechtschaft (so die Luft für den Flug der Taube⁴¹). Dem Guten aber unterliegt das Subjekt nicht bloß faktisch; es ist von ihm derart „ergriffen“, daß es sich darin zugleich als erwählt und im Gehorsam als (von sich) befreit erfährt. Ein Nein bringt uns nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich auch in Widerspruch zu uns selbst (zu unserem „besseren Ich“), zu unserem je schon gesprochenen Ja.

Der Anspruch weckt mich zu meinem unersetzlichen Dasein: nicht so sehr [ein] Ich, als vielmehr [unvertretbar] ich. Das heißt Erwählung: „mit Namen gerufen“ werden. Und den gibt es nicht schon: er kommt mit dem Benannten zur Welt. Darum kann hier „vielleicht“, notiert der Philosoph behutsam, „von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden“⁴².

3. Bringen wir diese Gedankenschritte in satzhafte Formulierung, dann mag die lauten: 1. Als „Faktum der Vernunft“ (I. KANT) trifft uns ein so *einsichtiger* wie *schlechthin verpflichtender* Imperativ. Er gilt fraglos, bedarf keiner Begründung, sondern rechtfertigt sich aus sich selbst (darum heißt er „Licht“). 2. Gleichwohl stellt sich nicht allein anthropologisch, sondern schon ethisch die Frage nach seinem Woher. Anthropologisch: Wie läßt sich verstehen, daß der bedingt-begrenzte Mensch derart unbedingt, kategorisch beansprucht wird? Ethisch: Genügt es, faktisch zu tun, was der Imperativ fordert, oder wäre das Tun nicht zugleich/zuvor als Antwort auf dieses Wort zu vollziehen? 3. In seiner Doppelgestalt von Einsichtigkeit und kategorischer Verpflichtung kann der Anspruch nicht von Sachgegebenheiten noch aus einem „Wertehimmel“ ergehen, sondern einzig von freier Personwirklichkeit. – Nicht einer solchen, die ihrerseits unter ihm stünde – das schöbe die Fra-

⁴⁰ DERS., *Humanismus des anderen Menschen* (L. WENZLER), Hamburg 1989, 74.

⁴¹ I. KANT, *KrV* B 8f.

⁴² E. LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen* (Anm. 40), 78.

ge nur weiter –, sondern sie muß von Wesen gut und heilig sein: das Gute/ Heilige in Person.

Getroffen aber wird das Selbst von einem solchen Anspruch so wenig rein „objektiv“, „theoretisch“ wie es anderseits sich selbst verpflichten könnte (schön, wenn jemand gut sein will, aber will er das wirklich, wird er bekennen, daß er dies soll). Was LÉVINAS eine Passivität jenseits der Passivität nennt, möchte ich als Medialität bezeichnen. Wobei das Medium nicht eine Mischung von Aktiv und Passiv darstellt, sondern eine eigene Aktionsart bildet, und zwar nicht die dritte, sondern als erste zu zählen wäre. Anders als im Griechischen müssen wir es im Deutschen durch „Lassen“ umschreiben: Sich betreffen, überzeugen – lassen.⁴³ REINHARD LAUTH hat dafür – in Ergänzung zur Evidenz – das Wort „Sazienz“ geprägt (vom mittellateinischen *sacire* – ergreifen):⁴⁴ Sich ergreifen lassen. Dies ist – vor Aktiv und Passiv – der eigentliche Grundvollzug von Freiheit: ethisch, religiös, ästhetisch, erotisch...

Der Überzeugte gibt Zeugnis.

IV. Dimensionen des Zeugnisses

1. Knüpfen wir nochmals am „[...] magis amica veritas“ an. Oder auf AUGUSTINUS geblickt: Er benennt zwei Richtungen seiner *Confessiones*. „Ich bekenne, Herr, Dir, und tu es so, daß die Menschen es hören“ (X 3, 3). In dieser Doppelung gründet ein prägendes Stilmerkmal seines Werks – wie schon der *Psalmen*, nämlich der durchgängige Wechsel von zweiter und dritter Person bzgl. Gottes, der Wechsel zwischen Anrede und Reden-von.

Von der Belehrbarkeit in der Horizontal-Dimension ist die Rede gewesen. Wir kommen einzig durch die anderen zur Wahrheit; in diesem Sinn ist jeder für jeden Autorität. Aber das gilt gleichermaßen in der Gegenrichtung. Wir sind gehalten, einander „das Ohr zu leihen“, oder (mit einer besseren Wendung) uns „Gehör zu schenken“ – dem anderen wie der

⁴³ Man kann sich nicht ergriffen-werden machen, doch sich gegen das Ergriffen-werden wehren. Für die Einwilligung aber haben wir neben der komplizierten Umschreibung auch „mediale“ Wörter, so – im Unterschied zum passiven „leiden“ – „dulden“ (sich gefallen lassen).

⁴⁴ R. LAUTH, *Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, Stuttgart – Berlin 1969, 31.

Wahrheit zuliebe.⁴⁵ Auch wo das Gegenüber kein Recht auf unser Hören besitzt, kann es unsere Pflicht sein. Aber wir schulden ihm nicht bloß Gehör; was ihm ebenso zusteht, ist die Mitteilung dessen, was sich uns gezeigt und zugesprochen hat. Nur in der Behauptung ihrer erscheine die Wahrheit, hat es geheißen (Anm. 14).⁴⁶ Keiner empfängt seine Wahrheit bloß für sich selbst.

Nun geht es im weiten Feld von Dialog und Gespräch zweifelsohne nicht immer und nur um die Wahrheit. CLAUDIA SCHMÖLDERS hat seinerzeit im Einleitungskapitel ihrer reizvollen Textsammlung zur Gesprächskunst unter anderem vom Zwang zur Zwanglosigkeit im Salon, vom bürgerlichen Witz als Leistung, von der idyllischen Konversation unter dem Stilideal der Naivität geschrieben.⁴⁷

Wenn wir uns hier auf das Wahrheitsthema konzentrieren, dann ist dabei sicher auch die „déformation professionnelle“ des (deutschen?) Philosophen im Spiel, der den Smalltalk weniger hoch schätzt. Er sieht sich gefragt: „Warum soll einer, der redet, glauben, was er sagt? Denn ‚Hauptsach‘ is, daß gredt wird“, wie der Volksmund meint, der sich schließlich auf die sprichwörtliche Übereinkunft berufen kann: Durchs Reden kommen die Leut' zusammen, und eben nicht durch streng gewissenhafte Aussagen. Wer nicht glaubt, was er sagt, nur ein Gedankenspiel treibt, muß nicht unbedingt eine Unwahrheit reden, bloß weil er nicht die Wahrheit sagt.“⁴⁸

Doch geht es auch um die „profession“, das Amt der Philosophie. Das Prinzipielle ist niemals alles, und gerade der Philosoph darf hier nicht fälschlich identifizieren; doch im

⁴⁵ „Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui – Höre mein Sohn, auf die Lehren des Meisters und neige das Ohr deines Herzens“, beginnt die *Benediktus-Regel*.

⁴⁶ „Im Psalm heißt es: ‚Die Himmel erzählen die Ehre Gottes‘, doch die Himmel sprechen nicht, oder sie sprechen vielmehr durch den Mund des Propheten...“ – P. RICOEUR, *Die Interpretation*, Frankfurt/M. 1969, 285.

⁴⁷ Vgl. C. SCHMÖLDER, *Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie*, München 1979.

⁴⁸ Glosse in der F.A.Z. vom 30. 4. 1982 (Nr. 100), 25 (est = E. STRAUB). – Vgl. E. GRASSI/H. SCHMALE, *Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem*, München 1983, wo vom Monolog aus Prämissen des Vortragenden wie vom Dialog auf der Suche nach gemeinsamen übergreifenden Prämissen das Gespräch unterschieden wird, dem es um hier und jetzt gültige Prämissen gehe.

Verzicht auf die Prinzipienfrage hätte er sich selber aufgegeben. Darum ist hier von Zeugnis, Dienst und Antwort die Rede. – Woher aber die breite Anerkennung für das Programm eines endlosen Redens miteinander?

Man hat erlebt, was sich ereignet, wenn man „nicht mehr miteinander redet“: im Privaten wie zwischen Nationen. Der Mensch als Wesen des Wortes lebt dieses sein Wesen im Gespräch.⁴⁹ Man muß schon die Fülle von „Logos“ auf „ratio“ und darin auf den (str)engen Wortsinn von „Rechnung“, „Berechnung“ verkürzen, um dann auch die Form versachlichender Behandlung des anderen als rational und in der „Logik der Sachzwänge“ bezeichnen zu können – so wie als Grundgestalt von Logos den (sei's dialektischen) Monolog.

Dagegen hat ja L. FEUERBACH mit Recht statuiert, daß nicht das einsame Denken, sondern die Gemeinsamkeit des Wortes Menschlichkeit begründe: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.“ Und dies, weil „das Wesen des Menschen in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten [ist] – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.“⁵⁰

Tatsächlich „definiert“ sich Endliches nicht einfach dem Unendlichen gegenüber, sondern gegenüber anderen Endlichkeiten. Wirklichkeit besagt Gestalt, Gestalt sagt Grenze, Grenze aber ist stets das Gemeinsame Zweier. In der Sphäre von Person und Freiheit nun heißt Grenze wesentlich: Begegnen. – Selbstverhältnis gibt es nur im Sich-Verhalten zu anderem als man selbst, beziehungsweise: sich selbst (als Selbst) begegnet der Mensch nur in der Begegnung mit einem anderen Selbst (einem Selbst wie er selbst).

⁴⁹ „Der Mensch ist aber das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt.“ – ARISTOTELES, *Polit.* I 2, 1253a9f. – „Seit ein Gespräch wir sind...“ – F. HÖLDERLIN, *Versöhnender, der du nimmer geglaubt* (3. Fassung): SW (KI. Stuttg. Ausg. [F. BEISSNER]), II 143.

⁵⁰ L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* §§ 64 u. 61 (*Entwürfe zu einer Neuen Philosophie* [W. JAESCHKE/ W. SCHUFFENHAUER], Hamburg 1996, 98, 97). – Siehe auch NIEZSCHES Lob des Zwiegesprächs – in Absetzung übrigens eben vom Gruppengespräch, das eher zu thetischem Monologisieren zwingt und so „jenen spielenden Äther der Humanität“ verliere, „welcher ein Gespräch zu den angenehmsten Dingen der Welt macht.“ – *Menschliches, Allzumenschliches* I, 374 (KSA 2, 261).

Empirische Analysen treffen sich hier mit transzendenten Grundsatzüberlegungen etwa schon FICHTEs, des oft mißverstandenen Denkers eines absoluten Ich.⁵¹ – Und was für Ich und Du als solche deutlich wird, gilt ebenso – wie im ersten Wegstück erwogen – für eines jeden Wirklichkeitsbezug.

Damit soll gerade nicht gesagt sein, daß man nur *von* Wirklichkeit, im Sinn von „über sie“, erfahren könnte. Die Vermittlung durch das Du hebt die Unmittelbarkeit erlebter Erfahrung keineswegs auf. Das Wort des anderen *ersetzt* nicht mein Sehen. Doch sehen „vier Augen mehr als zwei“, oder anders: Sehen und Hören gehören zusammen; es geht auch nicht ohne vertrauensvolles Gehör.

Und zwar nicht bloß, wie schon bedacht, auf den Anderen, sondern bereits auf die Sprache selbst. M. HEIDEGGER: „Man kennt das Sprechen als die gegliederte Verlautbarung des Gedankens mittels der Sprechwerkzeuge. Allein Sprechen ist zugleich Hören. Nach der Gewohnheit werden Sprechen und Hören einander entgegengesetzt: Der eine spricht, der andere hört. Aber das Hören begleitet und umgibt nicht nur das Sprechen, wie solches im Gespräch stattfindet. Das Zugleich von Sprechen und Hören meint mehr. Das Sprechen ist von sich aus ein Hören. Es ist das Hören auf die Sprache, die wir sprechen. So ist denn das Sprechen nicht zugleich, sondern *zuvor* ein Hören [...]. Wir sprechen nicht nur *die* Sprache, wir sprechen *aus* ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, daß wir je schon auf die Sprache gehört haben.“⁵²

Mit anderen Worten: „Sprach-Kompetenz“ wird *erworben*. Und wer sie hat, „beherrscht“ die Sprache nicht als Herrscher,

⁵¹ J.G. FICHTE, *Grundlagen des Naturrechts* (Sämtl. Werke [Anm. 21], III, 39): „Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann denn ein Mensch [...] sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein. Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung oder andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt [vor allem von dem Angerufensein zu personal-sittlicher Existenz], wird man von dem Denken eines Einzelnen aus getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.“

⁵² M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ³1965, 254 (Der Weg zur Sprache).

sondern wie ein Instrument, also indem er selbst sich eingeübt und eingefügt hat.⁵³

Dennoch, ernster als am Wort erscheint mir der Dienst am Menschen.

2. Worum aber geht es in diesem Dienst? Darum, dem Anderen gerecht zu werden. – E. LÉVINAS: Das „in der Rede von Angesicht zu Angesicht ansprechen nennen wir Gerechtigkeit“. Solche „Sprache ist Gerechtigkeit“.⁵⁴

Das verlangt zunächst eine Selbstunterscheidung zum vorrangig herrschenden psychologischen und therapeutischen Verständnis von Dialog. Psychologie, Therapeutik (so wie die angesprochene Konversation) haben ihren wichtigen Ort. Doch würde es zerstörerisch, wollten sie diese Felder, gar die dialogische Dimension überhaupt, *definieren*.

Es gibt Gespräche, die vorrangig *Meinungsaustausch* sind, vom unverbindlichen Partygeplauder über erregte Stammtischgefechte bis zu einschlägigen Fernsehshows. Mitunter wird, vielleicht besonders bei politischen Runden, die Grenze fließend zu einer zweiten Gesprächsform: der Religionsdiskussion. Dort werden *Überzeugungen* geäußert und gegeneinander gestellt. Die *philosophische* Dimension wächst einem Austausch erst zu, wenn *argumentativ* darum gerungen wird, was „eigentlich“ ist (oder sein soll). Damit wird die für ein humanes Miteinander unerlässliche Unterscheidung von „Überreden“ und „Überzeugen“ thematisch.

Psychologisch, therapeutisch legt sich oft genug die Antwort nahe: Ich verstehe, was du sagst, und meine zu sehen, aufgrund welcher Vorgaben du sagst, was du sagst. (Die polemische Variante begegnete oben als 4. Fluchtweg.) Eben das aber hört man von SOKRATES nicht. Er geht darauf aus, „eben die Voraussetzungen zum Gegenstand des Gesprächs zu machen“⁵⁵.

Wer darauf verzichtet, beläßt streng genommen den Partner im Stand des *Objekts* von Analyse, „Verständnis“ und entsprechender *Behandlung*. SOKRATES jedoch erfragt, ob *zutreffe*, was der andere sagt – und fragt dies *mit* ihm. Nur so aber

⁵³ „Er beherrscht die deutsche Sprache – das gilt vom Kommissar. Der Künstler ist ein Diener am Wort.“ – K. KRAUS, *Beim Wort genommen*. München 1955, 116.

⁵⁴ E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit* (N. KREWANI), Freiburg – München 1987, 95 u. 308.

⁵⁵ H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik* (Anm. 16), 31.

wird der Mitunterredner als *Mitsubjekt* erkannt und anerkannt. Nur so, bekommt er selber Antwort – anstatt daß bloß ich mir *meine* Fragen über ihn beantworte.

Einerseits also ist der Dialog vom monologischen „Verstehen“ (= Analysieren) zu unterscheiden; andererseits aber nicht minder von der Suche nach Gemeinsamkeit und Einverständnis⁵⁶ sowie – zu diesem Zweck – nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner für mögliche Kompromisse. Auch derer bedarf es natürlich. Doch nicht in der Wahrheitsfrage.

Utopisch ist die Idee einer Diskussion bis zur Einstimmigkeit (zumal immer neue Teilnehmer dazustoßen bzw. bei Entscheidungen, die in die Zukunft wirken, über Menschen mitentschieden wird, die gar nicht teilnehmen können). Doch nicht einmal Einstimmigkeit garantierte Recht und Wahrheit dessen, worauf sich die Teilnehmer geeinigt hätten.

Tatsächlich aber sind stets nur Mehrheiten erreichbar, und diese bloß vorläufig, hypothetisch. Daß man nach deren Entscheidung verfährt, bleibt nur erträglich, wenn diese sich gerade nicht als Letzt-Aussage versteht, sondern eben nur faktisch-pragmatisch. Weder Wahrheit noch Recht dürfen also zur Disposition eines Diskurses stehen (so sehr über die konkrete Fassung und Gestaltung von Rechten disputiert werden muß).

Es läßt sich also über das Selbstverständliche nicht diskutieren. „Die Achtung vor dem Menschen als Person gehört zu den Forderungen, die nicht diskutiert werden dürfen. Die Würde, aber auch die Wohlfahrt, ja endgültigerweise der Bestand der Menschheit hängen davon ab, daß das nicht geschehe. Wird sie in Frage gestellt, dann gleitet alles in die Barbarei.“⁵⁷

⁵⁶ Siehe oben Anm. 16.

⁵⁷ R. GUARDINI, *Sorge um den Menschen*, Würzburg 1962, 171 (Das Recht des werdenden Menschenlebens). Das schließt nicht aus, ja fordert u. U. sogar die Diskussion sowohl der Frage, ab bzw. bis zu welcher Zeit man es mit einer menschlichen Person zu tun habe, als auch, was dann konkret zu tun oder zu lassen sei, um sie zu achten (J. SPLETT, *Prinzipien gelebter Menschlichkeit*, in: *Katholische Bildung* 103 [2002], 64-77). – „Man soll nicht jedes Problem und jede These untersuchen, sondern nur solche, wo es zur Lösung obwaltender Zweifel der Vernunft bedarf, nicht der Züchtigung oder gesunder Sinne. Die etwa zweifeln, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht, bedürfen der Züchtigung, und die zweifeln, ob der Schnee weiß ist oder nicht, bedürfen gesunder Sinne.“ – ARISTOTELES, *Topik* I 11, 105a3-7.

Schließlich: Dürfte man ernstlich erwägen, was J. SWIFT in seinem „modest proposal“ vorlegt, um die unmenschliche Behandlung der

3. Die Menschenwürde aber, auf die Menschenachtung antwortet, hat ihren Grund – wie bedacht – in der Berufung des Menschen dazu, der Wahrheit die Ehre zu geben. Darum geht es in der zwischenmenschlichen Begegnung nicht zuhächst um den Menschen. Man wird dem Gegenüber vielmehr erst gerecht, wenn man ihm zumutet und zutraut, seiner hohen Berufung zu entsprechen.

HEGEL zeigt das in der *Phänomenologie des Geistes* am Kampf zweier Ritter auf Leben und Tod.⁵⁸ Tierisches Dasein nämlich kennzeichnet sich dadurch, daß ihm „der Güter höchstes“ das Leben ist (in dessen Dienst z.B. auch die Schönheit steht): des Individuums, der Art oder (heute) der Gene. Der Mensch aber lebt aus einem Sinn, weil für ihn – und kennt darum auch die Bereitschaft, für ihn zu sterben.⁵⁹

Oben war schon von jenem Dienst die Rede, der befreit. (In diesem Sinn ist die Christophorus-Legende eine Parabel von der Würde des Menschen). Man darf sich nur von Gott keine falsche Vorstellung machen. Zu DESCARTES' berühmtem „Sum/ ergo Deus est“⁶⁰ schlägt R. LAUTH vor: „Zur Erleichterung des Verständnisses setze man Wahrheit als solche = Gott.“⁶¹ Er verweist auf PLATONS Sonnengleichnis (11): „Nur wenn man Gott in dieser Weise als Licht erkennt, versteht man, was Descartes [damit] sagen will, andernfalls denkt man

Iren anzuprangern: die Kinder der Armen dem Fleischmarkt zuzuführen? – *Ausgewählte Werke* (A. SCHLÖSSER), Frankfurt/M. 1972, II 513-523: Bescheidener Vorschlag, wie man verhüten kann, die Kinder armer Leute in Irland ihren Eltern oder dem Lande zur Last fallen, und wie sie der Allgemeinheit nutzbar gemacht werden können.

⁵⁸ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* IV A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft.

⁵⁹ „Das Leben ist der Güter höchstes nicht,/ Der Übel größtes aber ist die Schuld.“ – F. SCHILLER, Schluß der *Braut von Messina* (Sämtl. Werke [G. FRICKE/ H. GÖPFERT], München 1973ff., II 912). – Dem hat HEINRICH HEINE in seinem *Buch Le Grand* entschieden widersprochen: „Das Leben ist der Güter höchstes, und das schlimmste Übel ist der Tod.“ Kap. III (Sämtl. Schriften [K. BRIEGLER], München 1968ff., II 253). – Inzwischen werden viele „Leben“ durch „Gesundheit“ ersetzt.

⁶⁰ R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii* XII [39], in: AT X 421.

⁶¹ R. LAUTH, *Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes*, in: DERS., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989, 10. Ausführlicher: J. SPLETT, „Erfüllt mit einer so äußersten Freude“. René Descartes (1596-1650) als Denker vor Gott, in: ThPh 75 (2000), 236-249.

nur irgendein sehr vollkommenes Ding, nicht aber Gott.“ – Eine weitere Hilfe: Wem es nur um die Wahrheit zu tun ist, behält in jedem Disput seine Freiheit und Souveränität, während andere Ziele zu Finten und Finessen nötigen.⁶²

* * *

Das bloße Substanz- und Individuum-Sein – samt dem „conatus“ (B. SPINOZA⁶³), dem Drang zur Selbsterhaltung – begründen keine Würde; auch nicht schon unsere Innerlichkeit als solche. Dies tut erst der Anruf aus jenem Schweigen, das „innerer als mein Innerstes und höher als mein Höchstes“ ist.⁶⁴ „Man muß den Menschen zugleich von der Verantwortung her denken [...], von der Verantwortung her, die genau diese Innerlichkeit stört, indem sie ständig von außen ruft.“⁶⁵ Verantwortlich bin ich für mich und für das Gegenüber, für die anderen – „ohne mich auf ihre Verantwortlichkeit mir gegenüber zu stützen [...]; denn selbst für ihre Verantwortlichkeit bin ich letzten Endes und von Anfang an verantwortlich“⁶⁶.

⁶² Vgl. THOMAS, *In Job* 13, 2 (nach J. PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen* (Werke, 2), Hamburg 2001, 259).

⁶³ „conatus entis“: „esse suum conservare“. – B. DE SPINOZA, *Ethica* III prop. 7.

⁶⁴ „Interior intimo meo, superior summo meo.“ – AUGUSTINUS, *Conf.* III 6,11; vgl. M. BLONDEL: „Il y a au fond de ma conscience un moi qui n'est plus moi – Auf dem Grund meines Bewußtseins gibt es ein Ich, das nicht mehr ich ist“ (*L'Action*, Paris [1893] 1950, 347).

⁶⁵ E. LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen* (Anm. 23), 101.

⁶⁶ *Ebd.*, 102. – Die alte Redensart „Dixi et salvavi animam meam (Ich habe gesprochen und meine Seele gerettet)“ bezieht sich auf *Ez* 3,18-21: „Wenn ich zu einem, der sich schuldig gemacht hat, sage: Du mußt sterben!, und wenn du ihn nicht warnst und nicht redest, um den Schuldigen von seinem schuldhaften Weg abzubringen, damit er am Leben bleibt, dann wird der Schuldige seiner Sünde wegen sterben; von dir aber fordere ich Rechenschaft für sein Blut. Wenn du aber den Schuldigen warnst und er sich von seiner Schuld und seinem schuldhaften Weg nicht abwendet, dann wird er seiner Sünde wegen sterben; du aber hast dein Leben gerettet. Und wenn ein Gerechter sein rechtschaffenes Leben aufgibt und Unrecht tut, werde ich ihn zu Fall bringen, und er wird sterben, weil du ihn nicht gewarnt hast. Seiner Sünde wegen wird er sterben, und an seine gerechten Taten von einst wird man nicht mehr denken. Von dir aber fordere ich Rechenschaft für sein Blut. Wenn du aber den Gerechten davor warnst zu sündigen, und er sündigt nicht, dann wird er am Leben bleiben, weil er gewarnt wurde, und du hast dein Leben gerettet.“

LÉVINAS besteht hier darauf, daß es nicht um ein Bewußtsein der Verantwortlichkeit zu tun ist. Dann wäre ja – in „reditio completa“⁶⁷ – das Ich auf dem Umweg über den/die Anderen schon wieder (nur) bei sich. „Es handelt sich um die Infragestellung des Bewußtseins und nicht um ein Bewußtsein der Infragestellung“ (42).

Nun ist die Philosophie – bei aller Ekstasik – eben doch ein Bewußtsein. Aber sie ist „das Bewußtsein vom Zerschneiden des Bewußtseins“⁶⁸. Verstand man sie traditionell als „Liebe zur Weisheit“, so halte ich die Lesart für entsprechender, die in ihrem Namen die „Liebe zum Heiligen“ findet.⁶⁹ LÉVINAS kehrt die gewohnte Genitiv-Beziehung um; er nennt die Philosophie (353) in ihrem Bemühen um Gerechtigkeit und Wahrheit „Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe“.

⁶⁷ THOMAS VON AQUIN, *De veritate* 1, 9; vgl. S.c.G. IV 11.

⁶⁸ E. LÉVINAS, *Jenseits des Seins* (Anm. 22) 358.

⁶⁹ J. SPLETT, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg – München ²1985, 21: „Könnte man sie nicht auch als philía (des Menschen als Denkenden) zum sophón auslegen?* Das sophón aber möchte ich als einen Namen HERAKLITS für das Heilige lesen (Fr. 32): ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα. – Eines das allein Weise will nicht und will Zeus heißen.“

* „Philagathía“ z.B. ist die Liebe zum „agathón“. Ein Wort „agathía“ bietet das Wörterbuch nicht, ebensowenig etwa „adelphía“, „argyria“ oder „ergía“. Auch hier geht die Liebe statt auf Brüderlichkeit usw. auf Bruder und Schwester, auf „árgyron“ und „érgon“. Vgl. M. HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1956 u.ö.

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Dimensionen des Personseins – Anforderungen an die menschliche Praxis

Zur ethischen Relevanz des Ansatzes
von Jörg Splett

Lassen Sie mich statt einer Einleitung eine Vorbemerkung machen:

Wir schreiben das Jahr 1980. Als junge Studentin der katholischen Theologie und Germanistik in den ersten Semestern bin ich auf Schloß Spindlhof in Regenstauf nahe Regensburg angekommen zu meiner ersten cusanischen Ferienakademie. Das Thema lautete „Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen“. Neben großer Vorfreude auf das, was mich dort alles erwartete (hatte man doch von Insidern zu diesen Akademien schon so viel gehört), brachte ich allerdings auch eine gehörige Portion Skepsis mit – dem Thema gegenüber, aber vor allem den philosophischen Anteilen des Programms gegenüber – studierte ich, so meine damalige Auffassung, doch schließlich Theologie und nicht Philosophie. Zudem hatten meine ersten Philosophie-Übungen, die ich im Rahmen des Grundstudiums notgedrungen hatte absolvieren müssen, meine Vorbehalte nur verstärkt. Zwei Tage lang, mittwochs und donnerstags der ersten Woche, stand PROFESSOR JÖRG SPLETT auf dem Programm – ich war gespannt.

Nicht die beiden Tage, nicht einen, nicht einmal einen halben, sondern gerade mal dreißig Minuten hat es gedauert, bis ich – und das war für meinen weiteren wissenschaftlichen Weg nicht ganz unwichtig – erfahren und begriffen habe, nicht was Philosophie und Philosophieren ist (das wäre anmaßend), aber welche Faszination darin liegt, sich um die Erkenntnis dessen zu bemühen, was ist, um dessen erste und tiefste Gründe. Es ist mir natürlich nur in Ansätzen aufgegangen, dass und inwiefern solches Ringen um philosophische Antworten auf die Grundfragen unseres Lebens „Was ist der Mensch? Wer bin ich? Wie habe ich mich und alles zu denken? Und zwar weniger theoretisch als praktisch: wie habe ich mich zu mir und allem zu stellen? Bin ich, sind wir, ist die

Welt akzeptabel?“¹, dass und inwiefern solches Ringen um philosophische Antworten auf diese Grundfragen unseres Lebens der Mühe wert ist; dass das vernünftige Klären solcher Fragen nicht wegführt von der Theologie, nicht den eigenen Glauben zerstört, sondern unverzichtbar ist, ja, dass es geradezu ein Spezifikum christlicher Theologie ist, die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen nicht doktrinär-ideologisch, sondern reflexiv im Rahmen eines angemessenen Verhältnisses von Vernunft und Glauben behandeln zu können. Ich habe von da an ganz neu begonnen, Theologie zu verstehen und Glauben zu reflektieren.

Es gab noch diverse weitere cusanische Akademien, bei denen diese Einsichten wirklich mit Begeisterung weiter vertieft werden konnten. Und es gab dann – ich war inzwischen in der Promotionsphase – ein, ich will es einmal „Projekt“ nennen, an dem wir tatsächlich gemeinsam arbeiten konnten: die *Zeitschrift für medizinische Ethik*, vormals *Arzt und Christ*. Sie wurde 1988/89 von einer Gruppe junger Mediziner, Ethiker und Theologen übernommen und mit Ihnen, lieber HERR SPLETT, als einem der ersten Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats, neu konzipiert: treu der spezifisch christlich-abendländischen Tradition der Ethik, die wir weiterhin gemäß ihrer hohen Bedeutung im Diskurs der medizinischen Ethik zur Geltung kommen lassen wollten – auf Ihren Vorschlag geht auch der Untertitel der Zeitschrift „Wissenschaft, Kultur, Religion“ zurück –, aber darin eben und gerade ausgerichtet auf die sich zeitweilig überschlagenden neuen Herausforderungen durch die rasanten Entwicklungen in der Medizin. In unendlich vielen Beiträgen für die Zeitschrift, aber auch Ratschlägen für die Konzeption wurde diese Ihre spezifisch anthropo-theologische Perspektive auf Mensch und Welt deutlich.

Inzwischen bin ich als Sozialethikerin an der theologischen Fakultät in Freiburg tätig und habe nun bei der Vorbereitung meines heutigen Statements eine Erfahrung gemacht, die der von vor 26 Jahren ganz ähnlich ist. Noch einmal ist mir bei der intensiven „relecture“ Ihrer Artikel aufgegangen, welch hohen Wert das philosophische, tiefere Fragen hat – auch und gerade für die Themen, die zur Zeit sozialetisch in-

¹ J. SPLETT, *Herausgerufen. Menschsein – christlich*, <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/splett2.html>.

tensiv diskutiert werden. Ob es die Frage nach dem Sonntag², nach der Bedeutung der Arbeit³, nach dem mündigen Wähler⁴, ist – bei allem wurde mir neben vielen neuen Einzelerkenntnissen bereichernd deutlich: es gibt immer noch einmal eine andere tiefer reichende Herangehensweise, die die vielleicht bereits eingefahrenen christlich-sozialethischen Denkmuster aufbrechen kann.

An dieser Erkenntnis möchte ich Sie alle in meinem Vortrag teilhaben lassen.

In drei Schritten werde ich drei Akzente herausgreifen, die mir als besonders bedeutsam in dem Personbegriff von JÖRG SPLETT aufgefallen sind. Die Herausforderungen, die sich daraus für die christliche Sozialethik, für die christliche Mitgestaltung von Welt und Gesellschaft ergeben, bilden dann den Schwerpunkt der Ausführungen.

I. Von-Gott-Gewollt-Sein – Person, Menschenwürde und Menschenrechte

„Ein Wesen, das [...] in seinem ‚Gewissen-Haben‘ respektiert werden soll, nennen wir Person.“⁵ Genau dieses Beanspruch-Sein im Gewissen ist SPLETT zufolge die Seins-Verfassung des Menschen, sie allein begründet die Würde des Menschen als Person.⁶

Die abendländische Tradition dagegen setzt bei der Definition des Personbegriffs ganz anders an: So bestimmt etwa BOETHIUS die Person als „naturae rationabilis individua sub-

² J. SPLETT, *Fest – Feier – Sonntäglichkeit. Eine zu schützende Dimension des Humanen*, in: H. MARRÉ/ J. STÜTING (Hg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Bd. 24, Münster 1990, 4-51 (mit Diskussion!).

³ J. SPLETT, *Berufs-Ethos. Gedanken zum Mensch- und Christsein im Beruf*, in: *Katholische Bildung* 96 (1995), 5-12.

⁴ J. SPLETT, *Der mündige Wähler. Christlich-philosophische Erwägungen*, in: *Stimmen der Zeit* 208 (1990), 102-112.

⁵ J. SPLETT, *Prinzipien gelebter Menschlichkeit. Vor den ethischen Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: *Katholische Bildung* 103 (2002), 67. – Vgl. auch DERS., „Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt“? *Zur theologischen Dimension des sittlichen Bewusstseins*, in: W. KERBER, (Hg.), *Das Absolute in der Ethik*, München 1991, 131-156, bes. 142.

⁶ Vgl. dazu auch J. SPLETT, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt/M. 1978, bes. 42-61.

stantia“ – eine Definition, die nach SPLETT in zweierlei Richtung zu kritisieren ist: Zum einen theologisch, denn damit wurde „Unbezüglichkeit und Selbstgenügen in einer Weise betont, die [...] eine genuine Dreieinigkeitslehre verunmöglicht, weil sie dann zu einem Tritheismus führen würde“, zum anderen anthropologisch-ethisch, weil diese Definition „ihren Höhepunkt im liberalistischen Individualismus der Neuzeit erreicht und so zum Umschlag in Kollektivismus und Systemtheorien geführt hat – also zur Auflösung der Substanz(ialität – in jedem Sinn) von Ich und Person.“⁷

Gerade diese individualistische Variante des Personbegriffs bestimmt bis heute die Debatte. Die Frage nach den Rechten, die einem solchen Vernunftwesen zukommt, stellt sich in vielen Diskussionen vorrangig als Frage nach den Rechten, die der einzelne für sich reklamiert, oftmals ohne dass diese Rechte auch als Verpflichtung im Blick auf die anderen gesehen werden.

Aufgrund seiner spezifischen Ausrichtung hilft gerade der SPLETISCHE Zugang zum Personbegriff in einer aktuellen Debatte einen großen Schritt weiter, und zwar hinsichtlich der Frage nach der Anerkennung oder Zuschreibung der Menschenrechte.

Zunächst sei im folgenden kurz das Problem skizziert:

Im Zuge der Philosophie der Neuzeit und Moderne haben sich zunehmend antimetaphysische Tendenzen herauskristallisiert, die die bis dahin weitgehend akzeptierte Position in Frage stellen, der zufolge Menschenwürde und diese artikulierende Menschenrechte letztlich die Grenzen innerweltlichen, menschlich beeinflussbaren Wirkens übersteigen und damit auch auf den Bereich der Transzendenz im weitesten Sinn verweisen.

Davon setzen sich deutlich Positionen ab, die die Menschenrechte nicht mehr von heteronomen Autoritäten hergeleitet oder verliehen wissen wollen.⁸ An dieser Stelle ist sicher

⁷ J. SPLETT, *Prinzipien gelebter Menschlichkeit* (Anm. 5), 67.

⁸ Vgl. etwa die Auffassung von U. RÖDEL/G. FRANKENBERG/H. DUBIEL, *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M. 1989, 102f. – Zur Begründung der Geltung der Menschenrechte setzt man sich dabei auch explizit ab von einer Begründung im „metaphysischen Jenseits einer menschlichen Natur“, im christlichen Menschenbild oder in einer „abstrakten vernunftbestimmten Freiheit und Autonomie“. Es geht hier tatsächlich um eine „Selbst-Erklärung der Menschenrechte als politische Kommunikations-

die mittlerweile am bekanntesten gewordene Position des australischen Philosophen PETER SINGER zu nennen. In seinem präferenzutilitaristischen Ansatz begründet er den Schutz menschlichen Lebens mit dem Status einer Person, und dieser Status wird wiederum mit dem Besitz bestimmter Eigenschaften, insbesondere der, nicht nur Interessen, sondern Präferenzen von Interessen entwickeln zu können, gleichgesetzt oder von ihnen abhängig gemacht. Das aber bedeutet für PETER SINGER, dass es menschliche Wesen wie Embryonen, Imbezile und irreversibel Komatöse gibt, die nicht Personen sind, weil sie diese Eigenschaften nicht besitzen, so wie es umgekehrt in Form von bestimmten Affenspezies und eventuell auch Delfinen, Walen oder Schweinen Lebewesen gibt, die als Personen zu betrachten sind, weil sie – wenigstens in einem weiten Sinn – die genannten Eigenschaften besitzen, obwohl sie keine menschlichen Wesen sind. „Wenn der Fötus nicht denselben Anspruch auf Leben wie eine Person hat“, so stellt SINGER fest, „dann hat ihn das Neugeborene offensichtlich auch nicht, und das Leben eines Neugeborenen hat also weniger Wert als das Leben eines Schweines, eines Hundes oder eines Schimpansen“⁹. Dass dennoch Kindstötungen nur in Ausnahmefällen erlaubt sein sollen, hat nach SINGER seinen Grund allein in den zu befürchtenden „Wirkungen des Infantizids auf andere“¹⁰. Und was Embryonen betrifft, so haben sie aufgrund des Mangels der genannten Eigenschaften überhaupt keinen Wert an sich („intrinsic value“)¹¹ und sind deshalb auch in ihren Interessen – wie beispielsweise dem, keinen Schmerz zu empfinden – nicht mehr oder weniger zu respektieren als andere ähnlich empfindungsfähige Wesen.

Ebenso kann exemplarisch die Position des kanadischen kommunitaristischen Philosophen CHARLES TAYLOR angeführt werden. Ihm zufolge kann erst im Kontext der Entwicklung menschlichen Potentials von Bürgerrechten die Rede sein. Da-

rechte“, deren Geltungsgrundlage darin besteht, dass sie „die in der Geschichte tatsächlich vollzogene, vorgängige, wechselseitige Anerkennung der Mitglieder der Zivilgesellschaft als freie und gleiche Individuen [darstellen], die sich im Akt der Verfassungsgebung zugleich als plurale Zivilgesellschaft selbst instituierten“. (*Ebd.*, 102; im Original z. T. kurz-siv.)

⁹ P. SINGER, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, 219.

¹⁰ *Ebd.*, 224.

¹¹ Vgl. *ebd.*, 197f.

bei geht er davon aus, dass die Menschen „ihre charakteristischen menschlichen Fähigkeiten nur in der Gesellschaft entwickeln können“¹². Um „ein moralisch handelnder Mensch im vollen Sinne des Wortes zu werden oder ein voll verantwortliches, autonomes Wesen“¹³ zu werden, ist das Leben in der Gesellschaft eine „*conditio sine qua non*“. In Konsequenz dieser Aussagen spricht er dann von einer *Zuschreibung* der Bürgerrechte.¹⁴ Diese Perspektive nun steht im eindeutigen Widerspruch zu dem Verständnis von Menschenrechten, das jede „Demokratie, wie sie in der neuzeitlichen Entwicklung in Korrespondenz zum Thema der Menschenrechte sich entwickelt hat“ prägt, nämlich das „der *Anerkenntnis* des unveräußerlichen Rechtes eines jeden und aller auf unversehrte leibliche Existenz und die Würde der Selbstbestimmung in Freiheit, die ihm eben nicht von Menschen oder vom Staat zugesprochen werden, sondern ihm aus der Unbedingtheitserfahrung, nämlich der Autonomie seiner Freiheit, aus der reinen Tatsache seiner Existenz als Mensch, zukommen.“¹⁵

Damit ist ein für den sozialetischen Zusammenhang fundamentales Problem noch einmal deutlich angesprochen, denn hinter der Frage nach der Gültigkeit der Menschen- respektive Bürgerrechte steht die tiefer gehende Frage nach dem zugrunde liegenden Menschen- bzw. Personverständnis. Wo die Entwicklung des menschlichen Potentials die Voraussetzung für die Zuschreibung von Rechten ist, schließt sich die drängende und im Blick auf die Überzeugungskraft signifikante Frage an, was denn mit den Menschen ist, die nicht, noch nicht oder nicht mehr über das voll entwickelte menschliche Potential verfügen¹⁶, die also, so die Zuspitzung der Frage im

¹² C. TAYLOR, *Atomismus*, in: B. VAN DEN BRINK/W. VAN REIJEN (Hg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt/M. 1995, 77.

¹³ *Ebd.*, 77f.

¹⁴ Vgl. dazu ausführlicher U. NOTHELLE-WILDFEUER, *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Paderborn 1999, 133-145.

¹⁵ G. L. MÜLLER, *Wer ist Person? Überlegungen zu einem Grundbegriff theologischer Anthropologie*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 42 (1996), 120 [Hervorhebung im Original].

¹⁶ C. TAYLOR verneint zwar die Frage, ob ihnen die Rechte abgesprochen werden, aber als Begründung verweist er hier nur auf die gesellschaftliche Übereinkunft, auf das, was Usus ist. An einer späteren Stelle nimmt er Bezug auf ein „starkes Gefühl“, das wir haben, „der Status, ein durch sein Potential an diesen Fähigkeiten definiertes Geschöpf zu

SPLETTISCHEN Ansatz vom Gewissen her, ob geboren oder ungeboren „nach unserem Kenntnis-Stand nicht nur jetzt, sondern für länger, lebenslang – oder ab jetzt für den Rest seines Lebens – zur Gewissensverantwortung nur sehr eingeschränkt oder gar nicht fähig ist?“¹⁷

Faktisch, so heißt es bei SPLETT weiter, „begegnen uns solche Gewissens-Wesen einzig in der Menschen-Spezies. Die Ausbildung dessen erreichen sie nur durch Erziehung und auf der Basis bestimmter (nicht nur zerebraler) leiblicher Voraussetzungen. Andere Lebewesen haben diese Voraussetzungen grundsätzlich („per se“) nicht; bei Menschen können sie fallweise fehlen. Doch hat man es auch bei diesen mit Menschen zu tun.“¹⁸

Damit ist der entscheidende Einwand gegen die SINGERSCHE Theorie genannt: Der Mensch wird also durch das *prinzipielle* Vermögen zum Gewissen, zum Angerufen-Sein gekennzeichnet, unabhängig davon, ob der Mensch darauf antworten kann, ob das Gewissen aktuelle Verantwortung übernehmen kann oder nicht. Dieser Ansatz, der – und das ist genau das Spezifikum dieses Ansatzes – in seinem ersten Schritt zur Begründung des Personseins nicht beim Menschen, sondern beim Anrufenden ansetzt, vermag noch einmal anders als der klassische Ansatz bei der Vernunft des Menschen zu begründen, dass der Person-Status des Menschen ganz unabhängig ist von dem zweiten Schritt, nämlich von der konkreten Möglichkeit des Menschen, auf diesen Anruf zu antworten. So – und damit zitiere ich noch einmal SPLETT in seiner Schlussfolgerung – „begegnet die Person-Würde demnach als Menschen-Würde, als die Würde jedes Menschen. Und gilt dies bei Bewusstseins-Unfähigkeit, dann erst recht in Fällen mehr oder weniger weit reichender Einschränkung und Trübung des Bewusstseins.“¹⁹

SPLETT trägt hier noch einen weiteren, spezifisch vom Schöpfungsglauben ausgehenden Aspekt in den Kontext der Überlegungen zum Personverständnis ein: „Der Schöpfungs-

sein, könne nicht verloren gehen“ (*Atomismus* [Anm. 12], 84). Damit versucht er offenkundig, die Gefahr, die in seiner eigentlichen Argumentation steckt, aufzufangen, aber im Blick auf den Gesamtduktus seiner Ausführungen kann dieser Versuch nicht voll überzeugen.

¹⁷ J. SPLETT, *Prinzipien gelebter Menschlichkeit* (Anm. 5), 68.

¹⁸ *Ebd.*, 69.

¹⁹ *Ebd.*

glaube der drei abrahamitischen Religionen versteht Sein als Von-Gott-Gewollt-Sein.²⁰ Die Schöpfungsbotschaft besagt mithin: „[K]einer und keine ist passiert, jeder und jede gerufen. Zwar wurden wir nicht gefragt, sehr wohl aber zum Sein ge- und berufen, eingeladen.“²¹ Die Frage nach dem „Gewollt warum und wozu“ beantwortet SPLETT konsequent im Kontext der Gotteslehre: „[D]er Absolute, der heilige Gott bedarf keiner Ergänzung.“ Und so folgt daraus: Das „Sein [hat] keinen Zweck. Darum auch das Seiende nicht – und keinesfalls die Person; wäre ansonsten ja nicht sie selbst gemeint, sondern ihr Wozu, und sie damit nur als Mittel.“²² Der kategorische Imperativ KANTIS klingt an. – Der Mensch als Person hat darum einen Selbstwert, der einzig aus dem freien Ja gewährender Freiheit hervorgeht.²³ Die für jede christliche Sozialethik so zentrale Mittelpunktstellung des Menschen (so heißt es an verschiedenen Stellen in der Sozialverkündigung: Der Mensch ist „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen“²⁴) und daraus resultierende Konsequenzen finden hier ihre sehr präzise Grundlegung. Noch einmal SPLETT: „Das unbedingte Ja zu einem unleugbar bedingt-begrenzten Wesen [...] scheint mir letztlich nur durch die Berufung auf ein Ja zu verstehen, das seinerseits nicht von einem bedürftigen endlichen Wesen – oder auch einer Gemeinschaft solcher – ausgeht.“²⁵

Hieraus ergibt sich ein Doppeltes:

1. Im Gegensatz zu den oben dargelegten Positionen von SINGER und TAYLOR verdeutlicht der SPLETTSCHE Ansatz die in der abendländisch-philosophischen, christlich geprägten Tradition übliche Verhältnisbestimmung von Person, Menschenwür-

²⁰ Ebd., 74.

²¹ J. SPLETT, *Christliche Spiritualität in säkularer Welt*, in: *Ordenskorrespondenz* 40 (1999), 55.

²² J. SPLETT, *Prinzipien gelebter Menschlichkeit* (Anm. 5), 74.

²³ J. SPLETT, *Freiheit im Licht des Unbedingten*, in: DERS. (Hg.), *Wie frei ist der Mensch? Zum Dauerkonflikt zwischen Freiheitsidee und Lebenswirklichkeit*, Düsseldorf 1980, 95f.

²⁴ VATICANUM II, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes vom 7.12.1965* (= GS), 25, 2, in: BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMER-BEWEGUNG DEUTSCHLANDS (KAB) (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Kevelaer 1989.

²⁵ J. SPLETT, *Prinzipien gelebter Menschlichkeit* (Anm. 5), 74.

de und Menschenrechten, die sich dadurch auszeichnet, dass der Staat die Menschenrechte nicht gewährt, sondern sie gewährleistet.²⁶ Die Menschenrechte sind vom Staat nicht zuzuerkennen, sondern anzuerkennen. Die Position der *Zuschreibung* der Personalität, der Menschenwürde und – analog dazu – der Menschen- und Bürgerrechte steht dazu im deutlichen Widerspruch. Menschenwürde und Menschenrechte, so wird deutlich, werden nicht allererst vom Staat zuerkannt, auch nicht von einer Gesellschaft zugeschrieben nach der Entwicklung eines bestimmten menschlichen Potentials, sondern sie müssen als „ein sittlich verbindlicher Kernbestand betrachtet werden, der dem Staat und dem von ihm gesetzten positiven Recht voraufgeht.“²⁷

Der Gedanke von der mit dem Begriff der Person untrennbar verbundenen Menschenwürde und daraus sich unmittelbar ergebenden bedingungslos und unteilbar jedem Menschen qua Mensch zustehenden Menschenrechten hat sich nicht nur in den unterschiedlichen Menschenrechtserklärungen niedergeschlagen, sondern hat auch Eingang gefunden in die Verfassungen einer Vielzahl von Nationen, die diese Menschenrechte anerkennen und häufig in Bürgerrechten konkretisieren.

Hierzu ist etwa auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 zu verweisen, in deren Präambel die Rede ist von der „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte“ als „Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“. Ihr Artikel 1 geht von dem Grundsatz aus: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“ Ganz ähnlich zu lesen ist die *Präambel der Europäischen Menschenrechtskonvention* von 1950, ferner ähnliche Formulierungen, die bereits seit der *Virginian Bill of Rights* 1776 in zahlreichen Staatsverfassungen begegnen. Auch das *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland* geht vom Gedanken der unantastbaren Würde des Menschen aus. Die Grundrechte werden in Artikel 1 als „unverletzliche und unveräußerliche Menschenrechte“ auf die Würde des Menschen

²⁶ Vgl. J. SPLETT, *Demut*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 48 (2002), 85.

²⁷ H. M. BAUMGARTNER U.A., *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, in: G. RAGER (Hg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg/Br. 1997, 166.

gestützt und als „Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ wie überhaupt jeder politischen Ordnung bezeichnet (GG Art 1, Abs. 2). Die menschliche Würde selbst wird ihrerseits nicht mehr begründet, sondern nur als unantastbar deklariert (GG Art. 1, Abs. 1).

2. Für das Geschöpf Gottes, das im Gewissen angerufen und gemeint ist, tut sich eine neue und einzigartige Perspektive auf: „Was und vor allem: *Wen* der Schöpfer ohne Bedingung = bedingungslos und unbedingt gemeint hat, dem können Mit-Geschöpfe nicht aufgrund von Zulassungs-Bedingungen sein Daseins-Recht bestreiten.“²⁸

Diese Konsequenz aus dem unbedingten Ja Gottes zu dem begrenzt-bedingten Menschen wird im Bereich der neueren Bioethik in seiner vollen Bedeutung offenbar. Hier spielt diese Problematik im Blick auf zahlreiche Fragen, vor allem in der Diskussion um Abtreibung und Euthanasie, eine bedeutende Rolle²⁹. Menschen können und dürfen sich nicht, so die notwendigen und ethisch höchst relevanten, unverzichtbaren Schlussfolgerungen von JÖRG SPLETT, „ein Letzturteil über den Wert von Menschen und Menschenleben anmaßen – so sehr wir ständig genötigt sind, zu werten und unserer Wertung gemäß Vorzugs-Entscheidungen zu treffen. Damit verbietet sich – SPLETT sagt – „die Zerstörung ‚lebensunwerten Lebens‘“³⁰, ich würde aus der Perspektive der vorstehenden Überlegungen noch zuspitzend sagen, es verbietet sich sogar schon der anmaßende Gedanke, dass überhaupt ein Leben „lebensunwert“ sei.³¹

²⁸ J. SPLETT, *Prinzipien gelebter Menschlichkeit* (Anm. 5), 75.

²⁹ Vgl. A. G. WILDFEUER, „Person“ und „Mensch“. *Anmerkungen zu einer folgenreichen Unterscheidung in der aktuellen Diskussion um Leben und Tod*, in: *Arzt und Christ* 38 (1992), 201. – Im Blick auf die Sterbehilfe bringt SPLETT noch einen weiteren höchst bedeutsamen Punkt zum Ausdruck, wenn er schreibt, dass sich „hier auch der ‚unmenschliche‘ Missbrauch der Sprache [zeigt]; in der Perversion des schönen Wortes ‚Sterbehilfe‘. Ist Sterben doch ein Lebensvollzug. Und dabei Menschen zu helfen ist eine Hochform von Lebenshilfe – statt dass man sich dieser Aufgabe durch Tötung entzieht“. (J. SPLETT, *Dem Menschen zur Hilfe: der Mensch*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 41 (1995), 112.

³⁰ J. SPLETT, *Prinzipien gelebter Menschlichkeit* (Anm. 5), 75. – Vgl. auch DEBS., *Recht auf den Tod?*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 43 (1996), 57-61.

³¹ In diesem Zusammenhang ist auch interessant die Unterscheidung der Begriffe Würde und Wert des Menschen mit Blick auf KANT: vgl. J. SPLETT, *In Würde lieben*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 50 (2004), 299-301.)

Aber jenseits dieser Extremsituation sieht SPLETT die Relevanz seiner Überlegungen auch in weniger brisanten Fragestellungen der medizinischen Ethik, nämlich da, wo es um Eingriffe geht, die nicht an der Person um ihrer selbst vorgenommen werden, sondern um anderer willen, also zu einem Zweck (meistens zum Zweck der Forschung), da also, wo Studien an Nicht-Einwilligungsfähigen vorgenommen werden, wo es um den Hirntod und die damit zusammenhängende Frage nach der Organtransplantation geht. Hier ist zumindest ein sehr strenges Nachdenken, orientiert an dieser Bedeutung des Personstatus und der Würde des Menschen, angesagt.

Eine letzte notwendige Schlussfolgerung in diesem Kontext weist SPLETT noch auf, nämlich im Blick auf die Frage nach dem eigenen Tod und der Selbstbestimmung seines Zeitpunktes: Die diesbezügliche Position ist ganz klar und eindeutig: „Darf über den Menschen doch nicht bloß keine Gemeinschaft, sondern auch er selbst nicht einfach verfügen.“³²

II. Der Wahrheit die Ehre geben - Toleranz und Kompromissfähigkeit

In einer pluralistischen Gesellschaft, in der freie Personen sich engagieren und Verantwortung wahrnehmen, ist – so die verbreitete Meinung – weitestgehende Toleranz aller Glieder der Gesellschaft den unterschiedlichen (Wert-)Vorstellungen der einzelnen und der Gruppen gegenüber vonnöten, denn jeder, so begründet man, habe doch das Recht darauf, seine eigene Überzeugung im Denken und Handeln zum Ausdruck zu bringen. Allerdings scheint sich hier angesichts neuerer Entwicklungen, vor allem nach dem 11. September 2001, nachdem offenkundig wurde, dass es auch in der Bundesrepublik Deutschland Kontakte zu islamistischen Terroristen gibt, aber auch angesichts nicht abnehmender Meldungen über rechtsradikale Tendenzen in der Gesellschaft, ein großes Problem aufzutun, das sich simpel in der Frage zusammenfassen lässt: Wieviel Toleranz ist nötig, wie viel Toleranz ist möglich, wo sind die Grenzen der Toleranz? Vor diesem Hintergrund sind viele gesellschaftliche Reaktionen auf die Frage nach der Toleranz erklärlich.

Will man nun bei der Beantwortung der oben gestellten Fragen nicht einfach der möglichen Willkür tonangebender Po-

³² J. SPLETT, *Prinzipien gelebter Menschlichkeit* (Anm. 5), 75.

litiker oder des auch und gerade durch Angst manipulierbaren gesellschaftlichen „mainstream“ verfallen, tut es Not, sich über das mit Toleranz eigentlich Gemeinte Rechenschaft abzugeben.

Hierzu lässt sich bei JÖRG SPLETT Hilfreiches und Eindeutiges finden. Dafür ist allerdings ein wenig zurückzugehen: „Soll unser Handeln nicht ganz von dem Muss der Naturgesetzlichkeit bestimmt sein, dann muss es sich vom Sollen ethischer Imperative leiten lassen“³³. Diese ethischen Imperative werden – nahe liegend – als Humanität und Mitmenschlichkeit bestimmt, als deren Kern wiederum „das Gewissen benannt“³⁴. Damit sind wir dann, wie bereits gezeigt werden konnte, zugleich beim Kern des SPLETTISCHEN Personbegriffs angekommen, denn „Mensch-sein heißt Gewissen haben.“³⁵ Ausgeschlossen ist dabei eine kasuistische Engführung von Gewissen, gemeint sind nicht „bestimmte Handlungsdispositionen aufgrund von Dressur und/ oder differenzierten Maßnahmen zur Sozialisation. Auch nicht einen rationalen Kalkül über den jetzt gelebten Augenblick hinaus“, sondern vielmehr ist gemeint „zuerst das Gewilltsein dazu, sich überhaupt ein Gewissen daraus zu machen, eines zu haben und sich von ihm leiten zu lassen“. Gewissen zu haben heißt also – um ein Wort aufzugreifen, das sich durch das SPLETTISCHE Werk wie ein roter Faden zieht – „der Wahrheit die Ehre zu geben.“³⁶

Dies hat unmittelbar ethische Konsequenzen: Jeder und jede ist zu respektieren, der unter dem gleichen Wahrheitsanspruch steht – nicht aus sich heraus oder aufgrund erbrachter Leistungen oder herausragender Fähigkeiten, sondern aufgrund des gleichen Anspruchs. Hier liegt die Erinnerung an KANTS kategorischen Imperativ nahe: „Handle so, dass du die Menschheit [= das Menschsein], sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“³⁷

Im Blick auf den gesellschaftlichen bzw. im weiteren Sinn politischen Ausgangspunkt unserer Überlegungen lassen sich hieraus folgende Konsequenzen ziehen:

³³ J. SPLETT, *Der mündige Wähler* (Anm. 4), 104.

³⁴ *Ebd.* [Hervorhebung im Original].

³⁵ *Ebd.*

³⁶ *Ebd.*

³⁷ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 67 (Werke [W. WEISCHEDEL], Darmstadt ⁵1983), VI, 61).

1. Wer nicht bereit ist, diesen Imperativ anzuerkennen, steht, so wird sehr deutlich hervorgehoben, „nicht mehr auf dem Boden der Humanität, geschweige denn der Demokratie.“³⁸ Bedeutsam ist, dass folglich vor dem Hintergrund dieses Imperativs und seiner Anerkennung zu unterscheiden ist zwischen Gegnern und Feinden, wobei letztere eben das Prinzip als solches bestreiten, Gegner aber auf dem gemeinsamen Fundament dieses Prinzips unterschiedliche Optionen entwickeln. Im Blick auf solche Feinde ist dann ganz klar: Wo Toleranz der Toleranz den Boden entzieht, kann nicht mehr von Toleranz die Rede sein. So heißt es bei SPLETT: „Toleranz muss nicht, nein: darf nicht Intoleranz tolerieren. Natürlich sind auch Feinde Menschen. Man schuldet ihnen“ – und das ist eben die Konsequenz der Anerkennung dieses Prinzips der Menschenwürde eines jeden – „man schuldet ihnen also jene Achtung ihrer Menschenwürde, die sie unter Umständen uns vorenthalten.“³⁹ Auch das christliche Gebot der Feindesliebe komme hier zum Tragen, was aber in keiner Weise untersage, „Maßnahmen der Abwehr und Verteidigung, bis hin zum Extremfall [...] der Notwehrtötung“⁴⁰ – hier findet sich der Hinweis auf den 20. Juli 1944 – zu ergreifen. Noch einmal auf Gefährdungen unserer Demokratie bezogen, bedeutet das: Unsere Demokratie ist eine wehrhafte Demokratie, die sich keinesfalls durch ihre eigenen Prinzipien bzw. durch das Missbrauchen dieser Prinzipien ihres Fundaments berauben lässt. Wer also die in unserem freiheitlichen demokratischen System verankerte Freiheit nutzen möchte, um eben sie abzuschaffen, hat zwar nicht seine Menschenwürde verspielt, kann aber in keiner Weise Toleranz für seine Position erwarten. Der Wahrheit – und hier ist die tiefste Wahrheit über den Menschen gemeint – der Wahrheit die Ehre zu geben erfordert, entschieden für sie einzutreten.

2. Aus dem Imperativ des „prinzipiellen Respekts vor der Personwürde jedes Mitmenschen [...] [folgt] positiv eine bestimmte staatspolitische Grundeinstellung. Es ist dies die Einstellung unparteilichen oder besser überparteilichen Gewilltseins zu humaner Gemeinschaftlichkeit überhaupt.“⁴¹ Nicht

³⁸ J. SPLETT, *Der mündige Wähler* (Anm. 4), 105.

³⁹ *Ebd.*

⁴⁰ *Ebd.*

⁴¹ *Ebd.*

schon ein bestimmtes parteipolitisches und dann auch strategisches Konzept ist hier gemeint, sondern vielmehr die Notwendigkeit und speziell vom Politiker einzufordernde Bereitschaft, das Wohl des gesamten Gemeinwesens, das Gemeinwohl, das „*bonum commune*“ in den Blick zu nehmen. Um die oben genannte Unterscheidung aufzugreifen: Innerhalb dieses überparteilichen Gewilltseins zu humaner Gemeinschaftlichkeit überhaupt kann und muss es sogar Gegner geben, die eine andere Position als ich selbst vertreten, kann es aber nicht Feinde dieses Systems insgesamt geben. Allerdings ist sicher festzustellen, dass diese Bereitschaft zur Gemeinwohlorientierung nun gegenwärtig zunehmend gefährdet ist: Ein Blick auf das aktuelle politische Geschehen offenbart uns nur allzu schnell, dass eben diese Bereitschaft immer mehr schwindet, bei Politikern noch einmal besonders unter dem Erfolgsdruck innerhalb einer vierjährigen Legislaturperiode. Politik scheint immer mehr beherrscht zu werden von den verschiedenen Interessengruppen und dem Bemühen um einen Interessenausgleich zwischen ihnen.

3. Die Ausführungen von JÖRG SPLETT zu diesen Fragen eröffnen nun noch einmal eine neue Perspektive, die auch und gerade im Blick auf die aktuelle politische und gesellschaftliche Situation von besonderer Relevanz ist: Im Rahmen einer gemeinsamen Gemeinwohlorientierung ergibt sich, dass an dieser Stelle noch einmal das oben bereits genannte Stichwort der Toleranz als politische Haltung näher zu entfalten ist. „Der Wahrheit die Ehre zu geben“ bedeutet im Blick auf die Gemeinwohlorientierung nicht, alle Positionen, die sich im demokratischen Spektrum ansiedeln lassen, für gleich-gültig zu halten. Im Gegenteil, es bedeutet, „in den gegnerischen Entwürfen eine Belastung und Gefährdung, wenigstens eine Minderung des gemeinsamen Wohls [zu] erblicken“⁴², darin also letztlich nicht nur eine Gefährdung des eigenen Wohls, sondern sogar langfristig eine Gefährdung des Wohls des Gegners zu erkennen. Interessen, Kompetenzen und Fähigkeiten spielen dann eine entscheidende Rolle zur Entfaltung und Verteidigung der eigenen Position, wobei jedoch auch die Einsicht in die prinzipielle Begrenztheit der eigenen Auffassung und Argumentation nicht fehlen darf. Genau hier ist

⁴² *Ebd.*, 106.

dann die Stelle, an der die Toleranz ins Spiel kommt. Das mit Toleranz Gemeinte ist nicht mit Beliebigkeit, Gleichgültigkeit, Relativismus oder Desinteressiertheit am Ganzen verwechselt. Wäre Toleranz die „bloße Indifferenz gegenüber der Wahrheit“, so würde dies „die personale Tiefe jeder echten Überzeugung“⁴³ missachten. Toleranz hat nichts zu tun mit Fragen der weltanschaulichen oder religiösen Wahrheit, nichts mit Geschmacksfragen, mit alternativen Vermutungen oder mit unterschiedlichen Hypothesen und Theorien. Vielmehr ist, und das stellt SPLETT ganz deutlich heraus, die Bedeutung der Toleranz auf der Ebene der persönlichen Begegnung angesiedelt. Ihr geht es gerade um den Umgang mit den Menschen, die anderes für wahr halten als man selbst. Das Feld der Toleranz liege dort, so wird ausgeführt, „wo jemand nach reiflicher Prüfung eine bestimmte Lösung als die beste, gar einzig sinnvolle erkannt zu haben glaubt – während der Gegner zu anderen Ergebnissen gekommen ist.“⁴⁴ Toleranz besagt nun demzufolge in keiner Weise, die eigene Position angesichts der Vielfalt anderer zurückzustellen oder gar aufzugeben, vielmehr ist sie auch mit allen legitimen Mitteln vorzutragen und zu verteidigen. Wer sich aber von den jeweiligen Argumenten nicht überzeugen lässt, der darf als Mensch, als Staatsbürger und auch als Christ nicht schon allein deshalb abqualifiziert werden, weil er eine andere Meinung vertritt.⁴⁵ Vielmehr – und das betont auch das II. VATIKANUM ja sehr klar – können Christen durchaus „legitim [...] bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen.“⁴⁶

4. Für die Praxis sinnvollen politischen Engagements, das sich der letztlich nicht auflösbaren Spannung zwischen Politik und Moral bewusst bleibt, erweist sich die aus der Toleranz erwachsende Verfahrensweise, die man Kompromiss nennt, als äußerst bedeutsam. „Kompromisse müssen dann geschlossen werden, wenn [...] Entscheidungen um des Gemeinwohls willen auch dann nicht aufgeschoben werden können, wenn eine

⁴³ L. ROOS, *Friedensrelevante Haltungen: Gerechtigkeit – Wahrhaftigkeit – Toleranz – Vertrauen*, in: R. WEILER/V. ZSIFKOVITS (Hg.), *Unterwegs zum Frieden*, Freiburg – Wien 1993, 554.

⁴⁴ J. SPLETT, *Der mündige Wähler* (Anm. 4), 107.

⁴⁵ *Ebd.*, 108.

⁴⁶ GS 43,2 (Anm. 23).

sachliche Übereinstimmung in den anstehenden Fragen nicht erreicht werden kann.“⁴⁷ Obwohl gerade wir Deutschen sehr häufig im Zusammenhang mit dem Begriff Kompromiss das Attribut „faul“ oder „billig“ assoziieren, trifft dies das Gemeinte in keiner Weise. Es geht nicht um eine notgedrungen in Kauf genommene, aber eigentlich nicht zu verantwortende Verfahrenstechnik, sondern durchaus um ein ethisch qualifiziertes Vorgehen. Oftmals ist eben nicht das Entweder-Oder zweier konkurrierender Positionen durchsetzbar, sondern das weitaus kompliziertere Sowohl-als-Auch. Nicht der Ausgleich aufgrund gelungener Überzeugungsarbeit steht beim Kompromiss an, sondern „Zuspannung und Zusammenwirken im ‚Miteinander von aufrecht erhaltenen Gegensätzen‘“⁴⁸. Beim Kompromiss geht es auch nicht um das Durchsetzen von Gerechtigkeit (die in Reinform sowieso von uns Menschen nicht zu realisieren ist), sondern sein entscheidendes Prinzip ist die Billigkeit, lat. „*aequitas*“, die über die Einzelfragen hinaus auch und gerade da noch einmal gilt, wo es um das Verhältnis zwischen Politik und Moral geht – auch hier ist nicht die goldene Mitte möglich. Der Kompromiss lebt von der Rücksichtnahme auf die personale Freiheit und die Gewissensentscheidung des jeweils beteiligten Partners – und nur so ist redliches, der Würde und dem Rang jedes einzelnen und zugleich der politischen Herausforderung gerecht werdendes politisches Handeln möglich.

Eine höchst bedeutsame Komponente, die in der sozialetischen oder genauer politisch-ethischen Debatte oftmals ausgeblendet, zumindest aber nicht „*expressis verbis*“ genannt wird, ist mir bei der „*relecture*“ der SPLETTISCHEN Ausführungen noch einmal deutlich geworden: Es geht um die Frage nach der Verbindung von ernsthaftem Engagement einerseits und Gelassenheit andererseits, die einen eigenen Abschnitt vor dem Hintergrund bildet, dass weder der Rückfall in einer toleranzgefährdende Geschichtsphilosophie noch der das Gemeinwesen ignorierende Rückzug auf das privat-idyllische eigene Biotop eine Lösung sein kann. Hier genau wird – und das ist das immer wieder neu Faszinierende und die Sozialetikerin Herausfordernde an den Ausführungen – das Proprium der christlichen Überlieferung eingetragen, zum einen, was ein-

⁴⁷ L. ROOS, *Friedensrelevante Haltungen* (Anm. 41), 558.

⁴⁸ J. SPLETT, *Der mündige Wähler* (Anm. 4), 109.

zelne Optionen (wie etwa die für die Armen) angeht, darüber hinaus zum anderen aber, was „die Zukunftsoffenheit [...] des christlichen Glaubens, [...] seine Verheißung über die eigenen Kräfte und Möglichkeiten hinaus“⁴⁹ angeht.

III. Dienlichkeit an der Schöpfung - Welt, Arbeit und Beruf

1. Welch große Bedeutung kommt der Pastoralkonstitution des II. Vatikaniums *Gaudium et spes* zu, ist doch hier mit dem neu bedachten Verhältnis von Kirche und Welt, mit dem theologisch neu artikulierten Weltverständnis ein zentraler Baustein der christlichen Soziallehre in den Blick genommen worden. Welt wird hier nicht länger nur in jener verengten Sicht gedeutet, die allein das Innerweltliche meint, sofern es dem Ewigen und Göttlichen entgegensteht, nicht mehr ausschließlich als im Widerspruch zum Glauben stehende Eigenmacht, mit der sich einzulassen der gläubige Christ sich hüten sollte, sondern vielmehr sogar als „Wegbereitung für das Evangelium“⁵⁰. Die dominierende Ausrichtung christlicher Weltsicht besteht nicht weiterhin in der Verurteilung der modernen Welt mit all ihren Errungenschaften, sondern entwickelt sich vielmehr zu einer Öffnung auf die Welt hin, zu einem Ernstnehmen eben dieser Welt⁵¹ und zu einer Aufhebung der vorher konstruierten Polarisierung⁵². Ein Grundanliegen steht im Mittelpunkt des Interesses: nämlich die offene und „heilvolle“ Begegnung von christlicher Kirche und moderner Welt, die für beide Seiten und für jeden notwendig ist.

⁴⁹ J. SPLETT, *Der mündige Wähler* (Anm. 4), 112.

⁵⁰ VATICANUM II, GS 40,4 (Anm. 23).

⁵¹ Dieses Ernstnehmen der Weltlichkeit der Welt hat seine genuin theologische Begründung im „Ernstnehmen des Gottseins Gottes“, das „eine Entmythologisierung und Entnuminisierung der Welt zur Folge“ hat (W. KASPER, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: H. Weber/ D. Mieth (Hg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege christlicher Ethik heute* [= Festschrift Alfons Auer zum 65. Geburtstag], Düsseldorf 1980, 21).

⁵² Vgl. dazu auch J. SPLETT, *Kirche und Weltverständnis*, in: *Stimmen der Zeit* 91 (1996), 349, der das Wort „Vom Anathem zum Dialog“, mit dem der Neomarxist R. GARAUDY das neue Verhältnis zwischen Kirche und Marxismus kennzeichnete, auf die Wende des kirchlichen Weltverständnisses überhaupt überträgt.

2. Da klingt es beim ersten Hinhören bzw. Lesen fast ein wenig wie „Sand-ins-Getriebe-Streuen“, wenn es bei SPLETT unter Berufung auf den *ersten Korintherbrief* und das darin artikulierte „Als-ob-nicht“ („Die Zeit ist kurz. Fortan sollen auch die, die Frauen haben, sein, als hätten sie keine; und die weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die kaufen, als behielten sie es nicht; und die diese Welt gebrauchen, als brauchten sie sie nicht“ [1 Kor 7,29-31]) heißt, „es gibt in der Tat eine *christliche Welt-Distanz und -Fremdheit*“⁵³. Die Erläuterungen dazu stimmen vor dem gerade skizzierten Hintergrund sehr nachdenklich, heißt es doch mit Berufung auf EUGEN BISER: „Die echt gestellte Gottesfrage zieht deshalb unweigerlich einen Bruch im menschlichen Weltverhältnis nach sich“⁵⁴. Das ergibt sich daraus, dass man Gottes Schöpfung anders sieht, wenn man Gott nicht nur als Tiefe des Hiesigen sieht, sondern ihn in seiner Selbstheit erkennt, eben die Gottesfrage wirklich stellt. Dies wiederum bedeutet, so SPLETT, in keiner Weise, die Welt zu verachten oder nicht zu beachten – dann könnte die Sozialethik auch ihr Geschäft der systematischen Reflexion der Mitgestaltung von Welt und Gesellschaft als obsolet betrachten. Aber nicht nur das, denn dann wäre Kirche auch ihres dritten Wesensvollzuges, der Diakonia beraubt. Das Gegenteil davon aber ergibt sich aus den Ausführungen von JÖRG SPLETT: Die Welt „gehört uns nicht, doch wurde sie uns anvertraut.“⁵⁵, das „Als-ob-nicht“ des Paulus führt geradezu zu einem sehr ernsthaften, sehr engagierten Umgang mit eben dieser Welt. Gerade diese Distanz scheint es zu sein, so könnte man den Gedanken weiterführen, die Weltgestaltung allererst ermöglicht, denn um die Welt zu verändern, braucht es nicht den Blick von Nirgendwo, sondern den Blick von anderswo.

Die Schöpfung ist uns anvertraut – hieraus folgt für SPLETT der Gedanke der Berufung des Menschen als Hüter seines Bruders bzw. seiner Schwester, zugleich aber auch der für den „Beruf zum Dienst in der Gemeinschaft“. Die Mitmenschen, aber auch die gesamte Schöpfung sind nicht nur das Material für unser Tun. Es bleibt vielmehr zu beachten, dass nicht nur die Menschen, sondern alles, was Gott geschaffen hat, alle Geschöpfe und die gesamte Schöpfung, ein Eigengewicht und einen Eigenwert haben. So spricht auch das II. VATICANUM in

⁵³ J. SPLETT, *Berufs-Ethos* (Anm. 3), 6.

⁵⁴ *Ebd.*

⁵⁵ *Ebd.*

seiner *Pastoralkonstitution* von der relativen Eigenständigkeit der Kultursachbereiche, wobei – und ich glaube, das habe ich auch erstmalig bei Ihnen gehört, HERR SPLETT – das „relativ“ eine nicht gelungene Übersetzung des lateinischen „iusta“ ist und nicht relativ im Sinne von „ein bisschen“ bedeutet, sondern relational, das heißt in bleibender Beziehung zum Schöpfer.⁵⁶

Die Weltdistanz aber – und hier liegt wiederum ein für die Sozialethik höchst bedenkenswerter Akzent – mahnt uns, uns dieser Welt nicht (aus Bequemlichkeit) anzugleichen; von diesem von SPLETT dargelegten Weltverständnis aus werden „christliche Reserven gegenüber Reichtum, Macht und Marktfreiheit verständlich“⁵⁷, ja, man möchte ergänzen: bleiben notwendig, gerade noch einmal in besonderer Weise angesichts gegenwärtig zunehmender Tendenzen zu einer rein kapitalistischen Entwicklung von Markt und Gesellschaft insgesamt.

3. Dieses Sich-nicht-Angleichen, diese Weltdistanz, impliziert zugleich ein entsprechendes Ethos der Menschen, nach SPLETT „gehört [es] freilich auch zur Welt, in der wir leben“, „dass sie [die Christen, U. No.-Wi.] gegenüber Skrupellosigkeit den Kürzeren ziehen“⁵⁸.

Um es ehrlich zu sagen: Das verblüfft die Sozialethikerin auf den ersten Blick. Beim genaueren Hinsehen zeigt sich immer noch, dass diese Aussage eine wirkliche Herausforderung an das sozialesische Denken darstellt, das gerade in den letzten Jahrzehnten in seinem „mainstream“ etwa im Bereich der Wirtschaftsethik doch von dem Grundgedanken geprägt ist, dass es nicht angehen könne, dass der Ehrliche der Dumme ist. Vielmehr gilt: Der Einsatz muss sich, auch unter ökonomischen Gesichtspunkten, lohnen. Um es etwas zu verallgemeinern: es könne also angesichts der Komplexität der Verhältnisse nicht mehr sein, dass die Moral, das Ethos des einzelnen gefordert sei, damit sei modernes Wirtschaften, dem es vorrangig um die Entfaltung der freien wirtschaftli-

⁵⁶ Vgl. auch GS 36,3 (Anm. 23). – An dieser Stelle sei verwiesen auf das von SPLETT in mehreren Beiträgen immer wieder beeindruckend thematisierte Verhältnis von Freiheit und Bindung mit Bezugnahme auf das Modell einer aufgehängten Kugel (vgl. u.a. J. SPLETT, *Freiheit – Emanzipation – Verantwortlichkeit. Zur Erblast neuzeitlichen Freiheits-Denkens*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 37 (1991), bes. 164-166.

⁵⁷ J. SPLETT, *Berufs-Ethos* (Anm. 3), 8.

⁵⁸ *Ebd.*

chen Kräfte gehe, nicht mehr zu gestalten. Vor-modernes Wirtschaften sei geprägt gewesen von der Überzeugung, dass der Bäcker die Brötchen aus Sorge um das Wohlergehen seiner Kunden backt, dass er also das Wohl des anderen im Blick hatte. Modernes Wirtschaften habe sich aber, so sicher zu knapp skizziert die Position des wirtschaftsethischen „Kirchenvaters“ KARL HOMANN, im Unterschied dazu an den Marktgesetzen zu orientieren: in Anlehnung an ADAM SMITH artikuliert HOMANN seinen Grundsatz, der Bäcker backe also die Brötchen zu seinem Eigennutz, der Metzger verkaufe die Wurst, um sein Einkommen zu haben, und alle handelten ihrem Eigennutz gemäß in der streng liberalen Hoffnung, daraus ergebe sich dann das Gemeinwohl aller (ADAM SMITH brachte hier noch die „invisible hand“ ins Spiel, bei HOMANN kommt ihr keine Bedeutung mehr zu). Wichtig ist, dass der Ort der Moral in modernen Wirtschaftssystemen in den Rahmenbedingungen⁵⁹, spieltheoretisch formuliert: in den Spielregeln liege, die Spielzüge der einzelnen aber ohne moralische Bedeutung und Implikation seien.

Hier stellt nun die von SPLETT eigentlich eher in einem Nebensatz vorgetragene und an dem Gedanken der Weltedistanz orientierte Aussage, dass es durchaus sein könne, dass der Christ gegenüber den Verhaltensweisen der Welt den Kürzeren ziehe, einen wirklichen Kontrapunkt und eine echte Herausforderung für die Sozialethik dar. Damit ist nämlich eine ethische Position markiert, die nicht die Marktgesetze auch zugleich für die besten moralischen Regeln hält, die nicht eine Anreizethik als die beste und d.h. adäquateste Form moderner Ethik bezeichnet, die das Verhalten des einzelnen, sein Ethos nicht als unbedeutend beiseite schiebt, sondern es für entscheidend hält.⁶⁰

4. Aus dem bisher zum Weltverhältnis Ausgeführten ergibt sich noch ein weiterer doppelter Aspekt zur Frage nach der Bedeu-

⁵⁹ Vgl. K. HOMANN/C. LÜTGE, *Einführung in die Wirtschaftsethik*, Münster 2004, 35.

⁶⁰ Ein Plädoyer für eine neue Gesinnung – bezogen auf den Umgang mit Natur und Technik – und damit eine klare Option für die Bedeutung der individuellen Haltung und Einstellung, der persönlichen Tugenden, findet sich auch in J. SPLETT, „Macht euch die Erde untertan?“ Zur ethisch-religiösen Begrenzung technischen Zugriffs, in: DERS./A.J. BUCH (Hg.), *Wissenschaft – Technik – Humanität*, Frankfurt/M. 1982, 175–202.

tung von Arbeit und Beruf. Wenn auch das Gute manchmal bedeutet, der Skrupellosigkeit der Welt gegenüber den Kürzeren zu ziehen, so folgt daraus natürlich nicht, dass „das Gute nicht das sein [muss], das weh tut. Im Gegenteil,“ so heißt es weiter bei SPLETT, „die *Freude am Guten* selbst [...] das Gute schlicht im Sinne des Tauglichen, Rechten, Sachgemäßen: saubere Arbeit statt Pfusch, korrekte Beratung statt bloßen Ab- und Umsatzes, solch *innere Stimmigkeit* hilft nicht unwesentlich“⁶¹. Das Ergebnis der Arbeit ist wichtig und darf, eben auch aus der Ernsthaftigkeit christlichen Engagements für die Welt heraus, nicht unterschätzt oder abqualifiziert werden.

Aber davon ist – und das ist für SPLETT äußerst bedeutsam – noch einmal zu unterscheiden „die Freude am Beruf“⁶² selbst. Aus dieser Perspektive sind sicher, so SPLETT, all die zu bedauern, die ihrer Arbeit gar nichts abgewinnen können, sondern höchstens ihrem Ertrag, für die also das eigentliche Leben erst in der Freizeit, letztlich erst im Urlaub beginnt, geht ihnen doch letztlich eine wichtige Dimension des Menschseins ab. Diese Freude am Umgang mit den Dingen, die sich für SPLETT in der Freude am Beruf artikuliert, ist zugleich Ausdruck für einen zentralen Gedankengang, der in vielen seiner Überlegungen zu finden ist: nämlich die Zweckfreiheit des Geschaffen-Seins des Menschen, die sich dann in manche Dimensionen seines menschlichen Tuns hinein entfaltet.

„Werken und Werk“, so ist schließlich zu lesen, „sind mehr als Unvermeidlichkeiten zur Fristung des Lebens. Sie sind Antwort.“ Damit stellt SPLETT dieses Werken, in diesem Sinne den Beruf, auch noch einmal hinein in das personale Spezifikum des Menschseins, sein Angerufen-Sein und das Antworten darauf. Werken ist damit zugleich „Mitarbeit an der Schöpfung“, der Beruf, jeder Beruf ist in diesem Sinne Ausdruck der menschlichen Berufung, der Schöpfung dienlich zu sein.

Aus heutiger Perspektive der Arbeitslosigkeit von fast fünf Millionen Menschen ist hier nun zugleich auch festzuhalten, dass auch denen, die keine Chance auf die Ausübung eines Berufs haben, für die sich die Suche nach einem Einstieg bzw. Wiedereinstieg ins Berufsleben als aussichtslos erweist, eine fundamentale Dimension des Menschsein vorenthalten bleibt und gerade vor dem Hintergrund dieses Gedankens die Not-

⁶¹ J. SPLETT, *Berufs-Ethos* (Anm. 3), 8.

⁶² *Ebd.*, 8f.

wendigkeit erfolgreicher Arbeitsmarktpolitik aufscheint, die erkennt, dass Arbeiten, einen Beruf haben, weitaus mehr ist als nur Erwerbseinkommenslosigkeit.

Noch zahlreiche weitere, für die Sozialethikerin relevante Gedanken ließen sich aus der übergroßen Fülle der SPLETTISCHEN Veröffentlichungen herauskristallisieren, so etwa – besonders interessant angesichts der aktuellen Debatte um die Freigabe der Ladenöffnungszeiten für die Werkzeuge und die schleichende Aufweichung des Sonntags als Ruhetags – die Frage nach dem Stellenwert des Sonntags.⁶³ Versuchen die Menschen heute mit einer ganzen Fülle von anthropologischen, soziologischen und ökologischen Argumenten den Wert der Sonntagsruhe auch in einer pluralistischen Gesellschaft zu plausibilisieren, was selbstverständlich auch von Bedeutung ist, so geht es für JÖRG SPLETT darüber hinaus um die tragende religiöse Perspektive, um die Antwort, die der Mensch auf sein Angesprochen-Sein gibt, um die wiederum zweckfreie Grundbestimmung des Lebens. Hier kommt der Gedanke der Feier und des Festes ins Spiel: das Leben als endliches ist gut und soll gefeiert werden – wiederum ein Grundanstoß für die christliche Sozialethik, auf diesen genuin religiösen Aspekt nicht zu verzichten bei aller Debatte um den wirklichen Sinn des Sonntags, die heute eigentlich ja zumeist eine Debatte um seinen Zweck ist!

Ich komme zum Schluss: Ohne in irgendeiner Weise Vollständigkeit anstreben zu können oder auch nur zu wollen, möchte ich an dieser Stelle den Vortrag meiner Überlegungen zu den Anstößen aus den philosophischen Grundanliegen JÖRG SPLETTIS für die Praxis menschlichen Handelns beenden, damit das eigentliche Gespräch beginnen kann. Aus diesem hier angestoßenen Austausch ist der Sozialethik einiges ins Stammbuch zu schreiben – in der Hoffnung, dass es von dort aus seine Wirksamkeit entfalten kann: Zunächst ist ganz entscheidend, dass der Personbegriff zutiefst religionsphilosophisch, sodann aber auch schöpfungstheologisch im Gewissen und dem sich dort artikulierenden Angerufen-Sein begründet wird. Sodann ist ganz zentral die Zweckfreiheit menschlichen Geschaffenseins, die zutiefst Konsequenzen in allen Bereichen menschlicher Wirklichkeit hat. Schließlich bleibt festzustellen, dass das in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Debatte oftmals uner-

⁶³ Vgl. J. SPLETT, *Fest – Feier – Sonntäglichkeit* (Anm. 2).

wartete Einbringen der spezifisch christlichen Perspektive und Herausforderung ein Stachel im Fleisch der sozialetischen Lösungsansätze darstellt, scheint es doch gerade momentan so zu sein, dass die Menschen von uns Christen in aktuellen Auseinandersetzungen nicht mehr das hören wollen, was ihnen auch andere, eventuell sogar besser, sagen können, sondern vielmehr das, was ihr Eigentliches ist, wo ihr Grund aller Hoffnung liegt.

Ohne sich an irgendwelchen gegenwartsbezogenen Opportunitäten zu orientieren, bringen Sie, lieber HERR SPLETT, eben dieses Proprium immer wieder und häufig auf überraschende Weise zum Ausdruck und in den oftmals gottvergesenen gesellschaftlichen Dialog ein, unangepasst, aber dialogoffen. Diesem Ansatz sind Sie, wenn ich es recht verfolgt habe, über alle Jahre Ihres philosophisch-theologischen Schaffens treu geblieben. Dass Sie Ihre Stimme gegen alle drohende Funktionalisierung und Ökonomisierung des Menschen und seines Tuns auch weiterhin noch viele Jahre in das gesellschaftliche und wissenschaftliche Gespräch einbringen können, wünsche ich Ihnen und uns allen von Herzen.

Löst Kunst Probleme?

Denken, Gestalten und Zweideutigkeit

Lassen Sie mich – auf daß mein Vortragen hier nicht allein durch Verwandtschaftsverhältnisse legitimiert sei – mit einigen Hinweisen dazu beginnen, wie sich meine Überlegungen zur Thematik der Tagung verhalten. Was hat die Frage, ob Kunst Probleme löst, mit dem programmatischen Motto „Der Mensch als Weg zu Gott“ zu schaffen?

Betrachten wir dieses Verhältnis zunächst von der Seite des Tagungstitels her: Bei „Der Mensch als Weg zu Gott“ haben wir es mit einer Weg-Metapher zu tun, deren Pointe einmal nicht zu sein scheint, daß der Weg selber das Ziel ist. Gott und Mensch sind ja nicht dasselbe. Und offenbar soll man ankommen auf diesem Weg. Schließlich heißt, einem Weg angemessen zu verfahren: ihn zurückzulegen. Man ist so lange auf dem Weg, bis man am Ziel ist. Und dann: nicht mehr.

Ist also, wo Gott ist, kein Mensch mehr? So dürfte es nicht gemeint sein. Wie dann? Zunächst einmal epistemologisch, also auf Erkenntnis bezogen. Die Erkenntnis Gottes führt über die Erkenntnis des Menschen. Dabei muß der Weg, auch wenn er vom Ziel verschieden ist, nicht bloßes Mittel zum Zweck sein. Auch eine gewisse Wechselseitigkeit dürfte mitgedacht sein: Den Menschen (oder: das Menschliche an den Menschen) versteht man ohne Verständnis von Gott ebensowenig wie einen Weg, wenn man nicht berücksichtigt, wohin er führt. Gottesverständnis verhilft zu verbessertem Menschenverständnis.

Nun sind die Menschen aber nicht nur Weg, sondern auch diejenigen, die ihn beschreiten. Und es scheint noch eine substantiellere Lesart von „Der Mensch als Weg zu Gott“ zu geben, eine nicht nur auf Erkenntnis, sondern auf Sein bezogene: der Mensch ist, was er ist, als Bewegung auf Gott? Ist das eine Bewegung, die an ihr Ziel kommt? Wenn ja, so hört sie auf. Wenn nicht, dann bleibt sie andauernd oder gar ewig erfolglos. – Ein Dilemma. Primär eine Schwierigkeit der Weg-Metaphorik? Oder nicht nur?

Vor ein entsprechendes Dilemma kann man die Philosophie ganz allgemein gestellt sehen, sofern man sie als Bewe-

gung zur Weisheit und zum Wissen hin versteht und nicht als diese Weisheit oder dieses Wissen selbst. Eine bei ihrem Ziel ankommende Philosophie höbe sich selber auf, einer nicht ankommenden Philosophie drohten Stillstand, ewiges Kreisen um den heißen Brei oder ein Fortschrittsglaube infinitesimaler Annäherung. Aus dem Dilemma führt hier wie dort das Paradox: man sei je schon angekommen, aber noch nicht richtig. Paradoxien sind aber doch eigentlich nicht gangbar. Bemerkenswerterweise verleidet das Paradox dennoch den wenigsten die Wegmetapher. So wählt HEIDEGGER als Motto für die Gesamtausgabe seiner philosophischen Denkbemühungen eben „Wege – nicht Werke“.

Damit bin ich dem Thema dieses Vortrags ein gutes Stück nähergekommen. Ich habe über das herstellende, gestaltende Verhalten von Menschen zu sprechen, wie es vor allem in der Kunst Realität wird. Akzeptierten wir die Antithese von Wegen und Werken, hätten wir es also zu tun mit „Werken – nicht Wegen“. Während das Philosophieren sich zwischen Suche und Schonangekommensein aufreibt, ist man in der Kunst längst angelangt: bei künstlerischen Werken. Werke sind nicht auf dem Weg. Löst Kunst Probleme? Zumindest hätte sie ein Problem nicht: das Dilemma vom Weg-Sein. Während man sich Erkennen üblicherweise nach dem Muster vorstellt, es gebe da etwas, zu dem sich der Erkennende hinbewegen muß, bei dem er anlangen muß, um es wahrzunehmen, scheint das für das künstlerische Schaffen so nicht zu gelten. Nicht, daß Kunstschaffende verharren und die Hände in den Schoß legen könnten. Wer selbst etwas machen will, muß eine Menge wahrgenommen haben. Aber das Verfertigen, Schaffen, Gestalten selber hat andere Struktur. Die Bewegung zum Werk ist keine Bewegung zu etwas, was bereits da wäre, sondern eben die Entstehung des Werks.

Wie aber dann über Werke, über Machen und Kunst im Rahmen des Motivs des Wegs sprechen?

Geht es auf diesem Symposium um den Mensch als Weg zu Gott, könnte man drei Weisen menschlichen Verhaltens unterscheiden: eben theoretisches, praktisches und poetisches, und in drei Aufzügen abhandeln. Wenn Aufmerksamkeit auf den Menschen – und nicht im gleichen Maß auch auf Steine, Frösche, die Zahl 14, Popmusik, die Bundesrepublik Deutschland, die Männerbewegung, Zahnbürsten, Einhörner

oder den Eiffelturm – all das und vieles mehr gibt es ja auch noch –, wenn also besonders Aufmerksamkeit auf den Menschen zu richten ist, um Gott zu erkennen, dann wohl aus zwei Gründen.

Zum einen, weil wir Menschen unter allem Verstehbaren womöglich besonders gut die Menschen verstehen können, wir bei uns selbst einen methodisch besonders gut geeigneten Ausgangspunkt haben. – Zum zweiten, weil es dort besonders viel zu holen gibt. Anders ausgedrückt: weil der Mensch auf ganz besondere Weise Bild Gottes ist. Und zwar nicht primär im Schuppen seiner Haut oder im Verdauen, sondern in Verhaltungen, denen üblicherweise ein hehrerer Charakter zugeschrieben wird: eben dem Erkennen, dem betreibenden Handeln und dem Schaffen. Unter diesen könnte nun gerade Augenmerk auf das schaffende Verhalten des Menschen besonders förderlich für den Erkenntnisaufstieg sein, insofern Gott selber eher als schaffender denn als erkennender vorgestellt wird (bei wiederholtem „sah, daß es gut war“ im biblischen Schöpfungsbericht).

So also könnte man vorgehen, um im Rahmen der Thematik „Der Mensch als Weg zu Gott“ über Machen und Kunst zu sprechen. Ich verfare nicht so. Was ich unter „Löst Kunst Probleme?“ verhandele, ist allerdings kein völlig anderes Thema. Das behaupte ich hier anfangs schlicht so wie ich behaupte, daß auch dort, wo ich im folgenden nicht explizit Gedanken von JÖRG SPLETT referieren werde, die vorgetragenen Überlegungen dazu beitragen können, dessen Denken und vielmehr das dabei Gedachte besser zu verstehen. Vielleicht kommen in den Erörterungen zum Verhältnis von Philosophie und Kunst zudem auch Aspekte der Person des Denkers zum Vorschein.

I. Vom Problemerledigen

Genug der Versprechungen, oder: Unterstellungen. Statt dessen ein Zitat. Eines, das JÖRG SPLETT lieb und wertvoll ist, wenn es um die Charakterisierung dessen geht, was Kunst ausmacht, und auf das sich auch der Titel meines Vortrags bezieht. Es stammt von HUGO VON HOFMANNSTHAL und lautet: „Die Gestalt erledigt das Problem, sie beantwortet das Unbeantwortbare.“¹

¹ H. v. HOFMANNSTHAL, *Gesammelte Werke in Einzelbänden* (SCHOELLER), *Reden und Aufsätze II*, Frankfurt/M. 1986, 198.

Fragen wir uns, wie sie das tut. Kann sie das überhaupt: wie sollte sich Unbeantwortbares beantworten lassen? Wenn man etwas beantwortet, dann kann es, so sollte man doch annehmen, nicht unbeantwortbar gewesen sein.

Nun gibt es letztlich nur zwei Weisen, angemessen mit widersprüchlichen Äußerungen umzugehen: sie zu verwerfen oder als bloß scheinbar widersprüchlich zu erweisen und auf ein nichtwidersprüchlich Gemeintes zu drängen.

Versuchen wir letzteres, indem wir nach Formulierungen Ausschau halten, die von ähnlicher Oberflächenstruktur sind, aber das mit ihnen sinnvoll Meinbare eher durchscheinen lassen. Das bewahrt davor, den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben und sich gleich an ADORNO zu versuchen, dem zufolge „jedes authentische Werk [...] die Lösung seines unlösbaren Rätsels“ vorschlägt.²

Halten wir uns zunächst lieber an Formulierungen wie „einen unbesiegbaren Gegner besiegen“ oder „einen unbezwingbaren Gipfel bezwingen“. Sie meinen nichts Widersprüchliches, sondern lassen sich so verstehen, daß ein zuvor unbezwungener Gipfel nun bezwungen wurde und ein Gegner, den man für unbesiegbar gehalten hatte, doch besiegt wurde. Man hat es deshalb nicht mit einem Widerspruch zu tun, weil im einen Fall von verschiedenen Zeiten die Rede ist, im anderen von einer Differenz von Meinung und Wirklichkeit.

Doch weiter. In der Fußballberichterstattung ist die Formulierung beliebt, der Torhüter habe einen Unhaltbaren gehalten. Gemeint ist ein unhaltbarer Torschuß. Aber was ist das? Anders als in den beiden Beispielen von Unbezwing- oder Unbesiegbarkeit meint man damit nicht, man habe einen solchen Schuß bis dahin für unhaltbar gehalten hat und sei nun eines besseren belehrt worden. Von Torwart-Titan OLIVER KAHN hieß es während seiner Krise im vergangenen Frühjahr, er halte zur Zeit weniger Unhaltbare als zu seinen besten Zeiten. Unhaltbar sind dann einfach Torschüsse, die zu halten man von einem guten, aber nicht Weltklassetorwart nicht erwarten und fordern kann, also solche, die in der Regel von Torhütern nicht gehalten werden.

Meint HOFMANNSTHAL mit „Die Gestalt erledigt das Problem, sie beantwortet das Unbeantwortbare“ etwas derartiges? Die Kunst – denn dafür steht Gestalt – wäre der Welt-

² T.W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, 192.

klassetorwart, der kann, was Normaltorhüter nicht können: besonders scharf und schwierig geschossene Schüsse halten. In künstlerischem Gestalten, einem besonders potenten Verhalten, könnten Menschen, was sie in ihrem sonstigen Normalverhalten nicht können: Antworten auf besonders schwierige Fragen geben? – Irgendwie scheint es so nicht gemeint zu sein. Wie aber läßt sich HOFMANNSTHALS Äußerung dann deuten, so daß sie ihre Pointe behält, also so, daß sie weder auf einen Widerspruch zurückfällt noch in eine der schwächeren Formen übersetzt werden muß?

Spricht man davon, daß etwas Unbeantwortbares beantwortet wird, so können nicht sinnvoll beide Ausdrücke, „Unbeantwortbares“ und „beantwortet“, unspezifiziert und im selben wörtlichen Sinn gebraucht sein. Unbeantwortbarkeit und Antwort können sozusagen nicht auf ein- und derselben Ebene liegen. Es muß sich um verschiedene Ebenen oder Sinne handeln. Auf der einen Ebene oder in einem bestimmten Sinn besteht Unbeantwortbarkeit, in einem anderen Beantwortbarkeit. Zu weit auseinanderliegen darf beides allerdings nicht: Unbeantwortbarkeit und Antwort verlören sonst nicht nur ihre Spannung, sondern überhaupt ihren Bezug und fielen auseinander.

Die bisherigen Versuche, dem Widerspruch zu entrinnen, bestanden darin, die Rede vom „Unbeantwortbaren“ in einem eingeschränkten und/oder uneigentlichen Sinn zu verstehen. Versuchen wir, was herauskommt, wenn man hingegen die von „beantwortet“ als uneigentliche liest. So kann der Zenmeister die Frage seines Schülers, worin die Erleuchtung bestehe, mit einem „Muh“ beantworten. Fragen lassen sich „beantworten“, indem man sie als falsch gestellte zurückweist. Oder zu verstehen gibt, daß man nicht antworten möchte: „Keine Antwort ist auch eine Antwort.“ Politiker zeigen ein anderes Antwortverhalten: sie beantworten Interviewfragen zuweilen, indem sie an der gestellten Frage vorbeigehen und sie nur zum Anlaß nehmen, eigene Parolen abzuspuhlen. (Natürlich machen das nicht nur Politiker so.) – Wenn man nun schon beantwortbare Fragen so beantworten kann, daß man an ihnen vorbeigeht oder sie sogar als falsch entlarvt, kann man dann nicht auf ähnliche Weise auch Unbeantwortbares beantworten? Auf die Kunst bezogen: Leistet sie es sich, am Unbeantwortbaren einfach vorbeizugehen? (Ist oder wäre das ein Versäumnis?) Oder zeigt die Kunst

(was eher eine Mehrleistung wäre), daß an sie herangetragene Fragen, die unbeantwortbar scheinen oder es sogar wirklich sind, falsch gestellt sind?

Vielleicht muß beides zusammenschwingen, eine gewisse Ambivalenz in der Deutung stehenbleiben. Schauen wir mal. Und zwar zunächst auf den vorderen Teil des Zitats: „Die Gestalt erledigt das Problem.“ Erledigen kann man einen Einkauf im Supermarkt, aber auch der Killer sein Opfer. Erledigen ist ein Vollzug, der nicht mit sonderlichem Respekt für die zu erledigende Aufgabe verbunden zu sein scheint. Das Resultat zählt auf jeden Fall mehr als der Vollzug selbst. Mit dem Erledigen räumt man etwas aus dem Weg, entledigt sich dessen. Was auch immer das angesprochene Problem der Kunst sein mag, wenn Kunst es tatsächlich erledigt, so ist diese Beschäftigung mit ihm nicht das, was Kunst im Kern auszeichnet. Sie hat es danach nicht nötig, sich mit diesem Problem herumzuschlagen. MARCEL DUCHAMP, mit der bahnbrechendste Künstler des 20. Jahrhunderts, sagte schlicht: „Es gibt keine Lösung, weil es kein Problem gibt.“ Scheinprobleme? Häufige Vorbehalte gegenüber Problemen bestehen auch darin, sie für selbstgemacht und deswegen überflüssig zu halten. Produktwerbung verfährt oft nach dem Muster, Lösungen für Probleme zu präsentieren, die wir ohne das beworbene Produkt eigentlich gar nicht hätten. Mode funktioniert ähnlich. Gleichwohl. Daß Probleme selbstgemacht sind, muß nicht schon bedeuten, daß sie überflüssig sind, daß man sie besser gar nicht hätte. Wer sich bei einem HITCHCOCK-Thriller nicht auf die aufgebaute Suspense einläßt, wer sich bei einem Krimi gar nicht fragt, wer der Mörder ist, dem ist nicht nur die Lösung egal, sondern der hat vom ganzen Film wenig.

Es gibt nun tatsächlich eine ganze Reihe von Problemen, die Künstler gerade nur haben, insofern sie Künstler sind. Nehmen wir einen Maler. Von recht äußerlichen Problemen wie dem, wo man ein großes und günstiges Atelier findet über handwerkliche, wie man es hinkommt, daß die Farbe richtig verläuft, bis zu solchen, die schon einen stärkeren künstlerischen Klang haben, wie etwa: Wie kann man eine Mauer malen? Nämlich etwa indem man statt hunderte von gleichförmigen Steinen aneinander zu reihen in einigen Strichen die Grundform der Mauer anreißt und gleichsam stellvertretend einige wenige Steine detailliert darstellt. Die Rede von „Lösung“ ist in solchen Zusammenhängen recht beliebt.

Wie auch im Hinblick auf den Umgang mit kompositorischen Fragestellungen: etwa daß da oben links in der Ecke des Bildes etwas nicht stimmt, da noch etwas hin muß; und man dann auf etwas kommt, das da gut hinpaßt. Wobei zu berücksichtigen ist, daß die neuen Pinselstriche die angrenzenden Partien mit verändern, so daß das Passen nicht als Einpassen in eine fix und fertige Umgebung verstanden werden kann.

Auch in diesen beiden Fällen fragt man gewissermaßen nach auszuführenden Mitteln, ein Ziel zu erreichen: eine Mauer zu malen bzw. eine Stelle stimmiger zu machen. Aber das genaue Ziel ist nicht einfach gegeben, steht nicht fest. Auch wenn man „Stimmigkeit“ als Ziel bezeichnet, bleibt viel offen. Denn was heißt hier, im besonderen Fall Stimmigkeit? Im Falle der Mauer bemißt sich die Frage der Mittel daran, auf was es einem mit der Mauer ankommt: auf eine fotorealistische Darstellung, ein Oberflächenspiel, auf die Schwere, das Wegversperren...? Warum überhaupt eine Mauer malen wollen? Bis zur berühmten Frage BARNETT NEWMANS, des Malers des Erhabenen, dem man kaum niedrige Ansprüche und geringe Problemchen attestieren wird: „What to paint“.³

Konfrontieren wir das mit HOFMANNSTHALS Äußerung, die in einer anderen Version, nämlich im Rahmen einer Rede auf den Dichter GRILLPARZER wie folgt lautet: „Freilich deuten die Zeitgenossen immer auf Probleme hin, überall sehen sie, nach Hegels Redeweise, Prozesse anhängig. Aber ihre Probleme waren sehr oft nur Täuschungen eines unreifen Verstandes, Gesichtsfehler, Hysterien, Unerfahrenheiten; er [Grillparzer] aber hat vieles zu Ende gelebt und durchschaut die Zustände wirklich. Wer nicht gestalten kann, schleppt den Prozeß der Begriffe von einer Instanz zur andern. In der Gestalt erst ist das Problem erledigt.“⁴

Spricht HOFMANNSTHAL von ganz anderen Problemen als denen, die das künstlerische Tun begleiten? Wenn sich seine Rede vom erledigten Problem tatsächlich nur auf „Täuschungen eines unreifen Verstandes“ oder „Hysterien“ bezöge, so wäre die Behauptung, in der Gestalt sei das Problem erledigt,

³ B. NEWMAN, *A Conversation: Barnett Newman and Thomas B. Hess* (1966), in: *Selected Writings and Interviews*, Berkeley - Los Angeles 1992, 274: „Subject matter is primal in relation to a painting; the history of my generation begins with the problem of what to paint.“

⁴ H. v. HOFMANNSTHAL, *Gesammelte Werke in Einzelbänden* (Schoeller), *Reden und Aufsätze II*, Frankfurt/M. 1986, 97.

zwar wahr, aber nicht sonderlich interessant. Um signifikanter zu sein, nämlich um für eine Bestimmung dessen, was künstlerisches Tun im Kern ausmacht, zu taugen, insbesondere auch in Kontrast zum philosophischen Denken, müssen die Probleme, oder: das Problem, gewichtiger sein und dürfen nicht von vornherein als bloße Mißverständnisse abgetan werden. Was kann ein solches Problem sein?

II. Das zweideutige Ding

Ich möchte fündig werden in einer Geschichte, die davon erzählt, wie ein Philosoph am Ufer des Meeres ein seltsames Objekt gefunden hat. Der Philosoph ist Sokrates und er erzählt die Geschichte selbst, nämlich im Dialog *Eupalinos* des Dichters PAUL VALÉRY, einer Goldgrube für Reflexionen zum Verhältnis von Denken und Schaffen. Im Totenreich sinniert Sokrates, angeregt durch den Gesprächspartner Phaidros, über sein nun hinter ihm liegendes Leben, insbesondere – und zwar im Ton des Bedauerns (sicherlich nicht gänzlich selbstironiefrei) – über seinen Weg als Philosoph und die ausgelassene Möglichkeit, Künstler, Konstrukteur geworden zu sein, wie es der Baumeister Eupalinos war, von dem ihm Phaidros vorschwärmt. Ich werde, dieser Inszenierung folgend, im folgenden viel von „dem Philosophen“ und „dem Künstler“ sprechen. Es geht dabei aber nicht bloß um das Verhältnis zweier Professionen, solcher, in denen vermutlich nur eine Minderheit unter uns unterwegs ist. Sondern um die Radikalisierung von zwei Grundeinstellungen, die in weniger auf die Spitze getriebener Form jeder an den Tag legt. Deswegen dürfte Sokrates' Entscheidung zwischen Philosophen- und Künstlerdasein nicht bloß unter der Rücksicht von Interesse sein, etwas über mehr oder weniger seltene Spezies zu erfahren.

Aber nun zur Urszene dieser Entscheidung, wie Sokrates sie erzählt⁵:

Eines Tages in meinen guten Tagen, mein lieber Phaidros, habe ich ein eigentümliches Schwanken erfahren zwischen meinen Seelen. Der Zufall kam, mir das zweideutigste Ding der Welt in die Hände zu legen, und die unendlichen Über-

⁵ P. VALÉRY, *Eupalinos oder Der Architekt* (R.M. RILKE), in: DERS., *Werke Bd. 2: Dialoge und Theater*, Frankfurt/M. 1990, mit Unterbrechungen 48-53.

legungen, zu denen es mich veranlaßte, konnten mich ebensogut zu dem Philosophen machen, der ich war, wie zu dem Künstler, der ich nicht gewesen bin. [...] Ich ging dicht am Ufer des Meeres die Küste entlang, die ohne Ende schien. [...] Da. Ich habe eines dieser Dinge gefunden, die das Meer ausgeworfen hat; eine weiße Sache von der reinsten Weiße; geglättet, hart, zart und leicht. Sie glänzte in der Sonne auf dem geleckten Sand, der dunkel scheint, übersät mit Funken. Ich nahm sie; ich blies sie an; ich rieb sie gegen meinen Mantel, und ihre eigentümliche Form unterbrach alle meine übrigen Gedanken. Wer hat dich gemacht, dachte ich. Du erinnerst an nichts, gleichwohl bist du nicht gestaltlos. [...] Der Stoff war genau wie seine Form: Stoff für Zweifel.

Sokrates erzählt anschließend, wie er verschiedene Möglichkeiten dafür durchspielte, worum es sich bei diesem Objekt handeln könnte. Ein vom Sand abgeschliffenes Knochenstück eines Fisches, ein elfenbeinernes Werkzeug unbekanntem Gebrauchs? Er fährt fort:

Ich verharrte einige Zeit und die Hälfte einer Zeit, indem ich es von allen Seiten betrachtete. Ich fragte es aus, ohne mich bei einer Antwort aufzuhalten [...]. Ob dieses eigentümliche Ding das Werk des Lebens oder das Werk der Kunst oder eines der Zeit oder ein Spiel der Natur, ich konnte es nicht entscheiden [...]. Und dann auf einmal warf ich es zurück ins Meer.

Zurück ins Meer. Das nenne ich: sich eines Problems entledigen. Aber, wie Sokrates ausführt, konstituiert gerade das Zurückwerfen ihn als Philosophen. Der sich so des Problems entledigt, wird und ist gerade nicht Künstler, sondern Philosoph. Ist dieses Entledigen kein Erledigen? Und wie sähe ein solcher Umgang mit dem Problem aus, der Sokrates auf den Weg des Künstlers gebracht hätte?

Ich glaube, es ist sinnvoll, eine Überlegung darüber voranzustellen, weshalb es sich bei der Frage nach der Eigenart dieses Gegenstandes überhaupt um eine so schwerwiegende handelt, daß sie den Ausgangspunkt für die Entscheidung zweier verschiedener Lebensformen abzugeben vermag. Denn allem Anschein nach hat man es bloß mit einem Informationspro-

blem zu tun, nicht mit einem Problem philosophischer Gründlichkeit. Kategorien wie Naturding oder Handwerkszeug stehen für die Zuordnung ebenso bereit wie Kriterien dafür, Dinge der einen oder anderen Kategorie zuzuordnen. Die Frage, in welche Kategorie ein ganz bestimmtes konkretes Ding gehört, ist die einer ganz bestimmten Anwendung dieser Kriterien. Ihre Beantwortbarkeit hängt von den verfügbaren Informationen ab und nicht von prinzipiellen philosophischen Überlegungen. Zu welchem Zweck der Gegenstand genau so hergestellt wurde oder ob Wasser und Sand ihn abgeschliffen haben: das weiß man so wenig, wie man weiß, wie viele Haare Sokrates' Frau Xanthippe am Morgen ihres zwanzigsten Geburtstags auf dem Kopf hatte. Es fehlen einem schlicht die Informationen. Sollte man ein solches Problem ernst nehmen oder nicht vielmehr links liegen lassen?

Nun, wenn man etwas von Sokrates lernen möchte, so hier jenes: daß es sich um ein wirkliches Problem handeln kann. Aber möchte man etwas von ihm lernen? Oder verkörpert VALÉRY'S Sokrates nur eine Karikatur des Philosophen, der auf eine absurde Weise von der allgemeinen Wißbarkeit von allem und jedem überzeugt ist, so daß er an etwas Nichtswürdigem wie diesem Gegenstand scheitert? Nun, Sokrates dürfte selber wissen, daß er zumindest nicht alles weiß: etwa nicht die genaue Anzahl der Haare seiner Frau. Für die interessiert er sich nicht, für den gefundenen undefinierten Gegenstand schon. Dieser Gegenstand vermittelt ihm eine Erfahrung, die eines Aufbrechens der Welt gewissermaßen, des geschlossenen griechischen Kosmos. Wenn Sokrates' Problem nicht einfach ein unphilosophisches Problem der Zuordnung eines konkreten Dings zu einer Kategorie ist, sondern in irgendeiner Weise eines der Kategorisierung selber, ist es dann dadurch zu lösen, daß man die Menge verfügbarer Kategorien einfach um eine in der antiken Welt fehlende erweitert?

VALÉRY präsentiert diesen Sokrates aus späteren Zeiten, zugleich aber als jemanden, der selber aus dem Totenreich Rückschau hält. Dort sollte er aufgeholt haben. Durch einfaches Weiterdrehen der Uhr scheint das Problem nicht gelöst zu werden. Nein; Sokrates am Scheideweg steht für die Erfahrung eines Bruchs prinzipieller Gültigkeit und Anwendbarkeit theoretischer Kategorien. Sokrates wirft das Objekt zurück ins Meer und stabilisiert dadurch sein Weltverhalten als ein theoretisches, eines, das auf Erkennen und Einordnen ab-

zielt. Die Alternative wäre nicht gewesen, eine weitere Kategorie für die Einordnung des Objekts bereitzustellen, sondern es selber zu gestalten und ihm damit aktiv ein bestimmtes Sein aufzuprägen, eben: Konstrukteur, Künstler zu sein. Das Problem durch Gestalten zu erledigen.

Sokrates' Erzählung stellt uns also zwei verschiedene Arten vor, das Problem zu erledigen. Beide haben etwas Gewalttames an sich. Der Philosoph läßt das Ding unangetastet, muß sich aber seiner Präsenz entledigen und damit gewissermaßen vor ihm kapitulieren. Der Künstler hingegen prägt dem Ding etwas auf. Weil es ihm nicht primär um Erkennen zu tun ist, scheidet er nicht am Ideal des Erkennens (der umfassenden Erkenntnis, also allseitig zu verstehen und Einseitigkeit zu meiden). Der künstlerische Zugriff ist von vornherein auf eine gewisse Einseitigkeit hin angelegt. Er geht am Ding, an seinem Material, nicht einfach vorbei, aber er steht nicht unter der Zielsetzung, all dessen Merkmalen gleichermaßen gerecht werden. Und der Maßstab dafür, welches die relevanten Aspekte sind, wird erst mit dem künstlerischen Zugriff selber gesetzt. Wenn wir im Bereich des gestaltenden Zugriffs hier eine Unterscheidung von Gebrauchsdingen und Kunstwerken anbringen wollen, so regiert bei den Gebrauchsdingen ein vorgegebener Zweck, ganz so wie das Erkennen vom vorgegebenen Gegenstand regiert wird, während das Kunstwerk zu einem bedeutenden Ausmaß weder vom gegebenen Ding noch von einer vorgegebenen Zwecksetzung regiert wird. Man kann zwar von einem Zweck „Kunst“ sprechen, aber dieser Zweck ist eben unspezifisch, legt weniger weit fest. Der Maßstab wird also durch den Zugriff selber gesetzt. Das heißt: es wird eine Entscheidung getroffen. Eine Entscheidung Sokrates' nicht primär über sich selbst, sondern über das Ding, den Gegenstand: was immer dieser bislang gewesen sein mag, von nun an soll er soundso sein. Poiesis im Unterschied nicht nur zur Theorie, sondern auch zur Praxis: das Ziel liegt außen.

Sokrates trifft diese Entscheidung nicht. Er entscheidet sich dafür, nicht über das Sein des Dings zu bestimmen, und wirft es statt dessen ins Meer zurück. Schließen theoretisches und poetisches Weltverhältnis einander aus? Sokrates erfährt es so: im letzten schon. Indem er das Verhältnis anhand einer Entscheidungssituation illustriert, setzt er beide Möglichkei-

ten aber nicht nur in ein Ausschlußverhältnis, sondern weist zugleich auf eine bestimmte Nähe beider hin. Beide Einstellungen lassen sich als Reaktionen auf ein- und dieselbe Erfahrung, auf ein- und dasselbe Problem verstehen.

Beiden Reaktionen ist auf jeweils unterschiedliche Art ein Verzicht eigen. Aber nicht einfach nur der des Philosophen auf das Künstlersein und des Künstlers auf das Philosophensein. Die Verzichte betreffen nämlich zuallererst die eigene Sphäre. Der Künstler verzichtet darauf, dem Ding, auf das auch er sich doch einlassen soll, völlige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und deshalb auf das Ideal des Erkennens. Der Philosoph verzichtet trotz seines Anspruchs auf Totalität und Transparenz im Erkennen auf die Einlösung dieses Anspruchs, und nicht nur faktisch, sondern prinzipiell. Er muß sich eingestehen, das Problem des zweideutigen Dings nicht lösen, sondern sich dessen nur entledigen zu können. Obwohl Erkennen heißt, sich vom Erkenntnisgegenstand leiten zu lassen, ist sein Verhalten zum gefundenen Objekt eines, das sich gerade nicht von diesem leiten läßt. Zumindest nicht in dem Moment, in dem er sich dessen entledigt. Das eigenmächtige Umgehen mit Dingen ist gerade Eigenart der künstlerischen Tätigkeit. Der Philosoph vollführt also einen gleichsam künstlerischen Akt, ohne aber dazu stehen zu können. Diese un-, ja sogar antiphilosophische Geste liegt auf dem Grund seiner philosophischen Existenz. Damit muß er leben, und die Rede des toten Sokrates klingt halb wie das Bekenntnis einer Lebenslüge, halb so, als begreife er erst jetzt die Zusammenhänge. Der Aufenthalt im Totenreich gestattet ja einen distanzierteren Blick, der, anstatt sich Schritt für Schritt den Weg der Erkenntnis vorwärtskämpfen zu müssen, dazu angetan zu sein scheint, die Wahrheit als runde in einem zu erfassen: „Wir sind jetzt zu sehr vereinfacht, um nicht die Bewegung irgend-einer Idee gleich bis ans Ende mitzumachen.“⁶

Wir erinnern uns: sich Schritt für Schritt abzumühen war nach HOFMANNSTHAL die unattraktive Alternative zur Gestalt. Der Aufenthalt im Totenreich scheint somit zu ermöglichen, was HOFMANNSTHAL durch die Gestalt geschehen sein läßt. Auch die positive Äußerung zum Gestaltenden, er habe „viele zu Ende gelebt und durchschau[e] die Zustände wirklich“ scheint auf den toten Sokrates zu passen. *Scheint!*, denn Sokra-

⁶ P. VALÉRY, *Eupalinos* (Anm. 5), 7.

tes stellt fest: „Ich verlegte die Weisheit in die ewige Lage, in der wir uns befinden. Aber von hier aus ist alles verkennbar. Die Wahrheit ist vor uns, und wir verstehen nichts mehr.“⁷ Das läßt sich als Einsicht verstehen, daß das Ideal der Totalität und Transparenz der Erkenntnis nicht nur praktisch unerreichbar ist, sondern sogar als Ideal fraglich ist: Wer Überblick über alles hat, übersieht alles, und wer alles durchschaut, der schaut durch alles hindurch und sieht gar nichts mehr.

III. Die Unentschiedenheit des Denkens

Daraus die Konsequenz zu ziehen, der Einseitigkeit, der Beliebigkeit, des Relativismus zu frönen, ist verfehlt. Ganz im Gegensatz dazu hat der Philosoph gewissermaßen unentschieden zu sein. Entscheidungen sind praktisch und/oder poetisch, Sache des Künstlers. In der Theorie, beim Erkennen geht es darum, richtig wahrzunehmen, und wer sich dazu entschieden hat, diesen Weg einzuschlagen, der hat auf diesem Weg nichts mehr zu entscheiden. Wohl aber sich zu bemühen: er muß die Augen offenhalten und die Güte von Wegweisern einschätzen, nämlich den besseren Gründen folgen. Was er zu vermeiden hat, worauf er zu verzichten hat, ist, wie der Künstler es tut, ein Gegebenes zugunsten einer Einseitigkeit zu überwinden. Unentschiedenheit bedeutet nicht Agnostizismus – denn es wird gerade nicht aufs Erkennen und Wissen verzichtet –, sondern, wenn man so will, *Adezisionismus*.

Dabei bin ich mit dieser Bezeichnung nicht hundertprozentig zufrieden. Gemeint ist nämlich nicht einfach nur eine Gegenposition zum Dezisionismus, ein Abweis von völlig beliebigen Entscheidungen. Wie ich noch erläutern werde, geht es um mehr. Ich spreche aber dennoch von „Adezisionismus“ und nicht von „Unentschiedenheit“, weil letzteres nach Entscheidungsunfähigkeit, nach Willensschwäche klingt; wie deutlich werden wird, ist die geforderte Unentschiedenheit im Sinne einer Unparteilichkeit aber ganz im Gegenteil eine Angelegenheit hoher Anspannung und Disziplin. Mit Adezisionismus meine ich also einen Entscheidungsverzicht aus Einsicht.

⁷ Ebd., 9.

Daß ich Erkennen und Entscheiden gegenüberstelle, mag überraschen. Sprechen wir nicht sogar häufig davon, daß jemand entscheidet, was wahr ist? Ja, aber das ist wirklich eine ungute, irreführende Sprechweise.

Wenn etwa beim Fußball ein Schiedsrichter entscheidet, daß der Ball hinter der Torlinie war, dann entscheidet er nicht, daß das wirklich so war, sondern er trifft die praktische Entscheidung, der angreifenden Mannschaft einen Zähler gutzuschreiben. Zeigen Fernsehaufnahmen seinen Irrtum, bleibt es dabei. „Tatsachenentscheidung“ heißt hier, daß zählt, wie er entschieden hat, und nicht, wie es wirklich war.

Aber nicht nur Wahrheit ist etwas, was nicht entschieden wird. Auch für Meinungen entscheidet man sich nicht eigentlich. Nehmen wir die Situation beim Fernsehquiz. Wozu man sich, wenn man zwischen zwei Antwortmöglichkeiten schwankt, entscheidet, sind nicht Meinungen, sondern Handlungen: eben sich auf eine bestimmte Antwort festzulegen. Mag sein, daß man, hat man sich einmal für eine Antwort entschieden, stärker von ihrer Richtigkeit überzeugt ist. Die verstärkte Überzeugung ist dann Konsequenz der Entscheidung, aber nicht ihr direkter Gegenstand. Entsprechend entscheidet man sich auch nicht eigentlich für eine bestimmte Gewichtung theoretischer Gründe. Wenn das Bild vom Erkennen als Weg suggeriert, es gäbe auf diesem Weg Gabelungen zu wahren bzw. falschen Wegen, an denen man sich entscheiden müsse, dann ist man mit diesem Bild auf der falschen Fährte.

Mit der Rede von Adezisionismus bestreite ich nicht, daß beim konkreten Philosophieren im Tagesgeschäft eine Menge von Entscheidungen anfallen. Alles kann man nicht machen, und schon gar nicht auf gleich gutem Niveau. Man schreibt einen Aufsatz nicht zu diesem, sondern zu jenem Thema. Man wählt diesen Autor und nicht jenen für die Auseinandersetzung. Man vertritt diese These und nicht jene, läßt ein bestimmtes Ergebnis stehen, ohne mit der gleichen Aufmerksamkeit dessen Gegenthese zu erwägen. Faktisch ist Philosophie auch ein gemischtes Geschäft, mit unterschiedlichen Aufgaben betraut und in verschiedenen Koalitionen tätig. Man halte sich etwa die Aufgabe von – sicherlich nicht isoliert von Recht, Politik und jeweiligen Experten betreibbarer – Normenbegründung und Normenkritik vor Augen.

Gleichwohl, wenn Philosophie primär auf Erkenntnis zielt und ihr Kern dort ist, wo sie am wenigsten in Dienst von ihr

nicht wesenseigenen Anforderungen steht, also dort, wo Theoria, klassisch verstanden, aber heute meist schlecht beleumundet, ein Luxusgut ist, dann ist zu bedenken, daß das Gegenstück einer wirklich bedeutsamen wahren Aussage meist auch wahr ist. Das ist durchaus erfahrungsgesättigt. Man probiere es aus: negiere irgendeinen bekannten tiefgründenden Satz der Denkgeschichte und sinniere über das Resultat. (Das klappt natürlich auch mit dem Satz, daß das Gegenteil jeder bedeutenden wahren Aussagen ebenfalls wahr ist. – Und schon kommt man zu einem differenzierteren Verständnis.)

Ebenso lehrt die Erfahrung, daß mit der Zunahme von Wissen eine solche von Nichtwissen einhergeht. Damit verweise ich nicht primär auf eventuelle Verschiebungen zwischen verschiedenen Wissensbereichen, etwa derart, daß die Zunahme von technischem Wissen eine Abnahme von Traditionswissen, Körperwissen, gar Weisheit bewirkt. Ich meine damit vielmehr, daß gerade für den Bereich philosophischer Erkenntnis Wissensfortschritt in der Gestalt einer zunehmenden Sensibilisierung auftritt, einer Verfeinerung des Sinns dafür, daß zu einer Position zugleich eine Mehrzahl von Gegenpositionen aufscheinen, die man zuvor gar nicht auf der Rechnung hatte. Wenn Erkenntnissuche ein Weg ist, so ist es nicht primär derjenige gesteigerter einsinniger Eindeutigkeit, sondern der eines Zugleichs von verbesserter Differenzierungsfähigkeit, Erweiterung des Problembewußtseins und Anreicherung relevanter Gesichtspunkte. Indem man die Konturen eines Gedankens feiner ausarbeitet, erhält auch das durch diesen Gedanken Ausgeschlossene einen schärferen Umriß und wird neu bedenkenswert.

Manch einer verwechselt ein solches Modell mit Relativismus. Dabei ist es von einem Absolutheitsanspruch geprägt: den Sinn dafür zu haben, daß das Wahre immer das Ganze ist. In eins mit dem Wissen, daß man das Ganze nicht hat. – Adezisionismus, von der Wortbildung her Negation, ist eigentlich etwas Positives: Negation der Negation, nämlich das Ausschlagen der Abkürzung. (Und das ist sicherlich nicht Unentschiedenheit im Sinne von Entscheidungsschwäche.)

In diesem Rahmen nicht zu verstummen, sondern fortzufahren, sogar definitiv, das ist die Aufgabe. Ausgeschlossen ist beileibe auch nicht, andere Positionen zu kritisieren. Mangelnde Differenzierung läßt sich ankreiden, unberücksichtigt gebliebene Gründe kann man anbieten – wie sich auch anbie-

ten lassen. So läuft es, das philosophische Geschäft. In all den Diskussionen über tiefe und nicht so tiefe Dinge, die man so führt, ganz gleich ob als professioneller Philosoph oder nicht.

In der Praxis allerdings ist es natürlich so, daß man sich meist auf eine, dann „eigen“ genannte Position versteift und das Mitwirken an der Begründungsarbeit auf die eigene Burg beschränkt, eingeschlossen die Zementierung von Schutzwällen und den Guß von Kanonenkugeln. (Wer wendet auch nur annähernd ähnliche Rechtfertigungsmühe für gegnerisch gehaltene Positionen wie für die eigene auf?) Diese Parteilichkeit, diese Einseitigkeit ist Realphilosophie. Im Sokrates der Erzählung begegnet ein Philosoph, der einen anderen, höheren Anspruch vorstellt. Behalten wir das zumindest im Hinterkopf.

IV. Zweideutigkeit der Form und religiöser Geschmack

Soweit die Philosophie. Und die Kunst? Wie verfährt der Künstler mit dem „zweideutigsten Ding“? Lautete die Antwort: nicht primär erkennend, einordnend, sondern gestaltend, so möchte man entgegenen: aber hat es nicht bereits eine Gestalt? Das Ding ist schließlich, wie wir lesen, „von der reinsten Weiße; geglättet, hart, zart und leicht“. An nichts erinnernd, doch nicht gestaltlos.

Problematisch für uns heute, nicht nur zweieinhalbtausend Jahre nach SOKRATES, sondern bereits auch ein knappes Jahrhundert nach VALÉRY'S Dialog, könnte sein, daß ein Ding solcher Gestalt für uns nicht unbedingt zweideutig ist. Vielmehr sieht es stark nach Kunstgegenstand aus: eine moderne Plastik zwischen Organik und Geometrie. Oder ein Designobjekt. Wird damit aus der Zweideutigkeit eine Dreideutigkeit? Oder verdürbe das die ganze Pointe?

Vielleicht sollte man als heutiger Leser, da wir uns so an die seltsamsten Dinge gewöhnt haben, daß es überaus schwer fällt, den Eindruck sichtbarer Unbestimmtheit zu erzeugen, wir es also nie oder ständig damit zu tun haben, die Beschreibung des Dinges ersetzen durch eine bloße Kennzeichnung, die kein Vorstellungsbild liefert. Lassen wir uns nicht zu sehr vom Ausdruck „Gestalt“ verführen. Wenn wir im Hinterkopf haben, Gestalt stehe für das Resultat künstlerischer Tätigkeit, vom zweideutigsten Ding aber lesen, es habe bereits eine Gestalt, so kann

hier von „Gestalt“ in zweierlei Sinn die Rede sein. Ohnehin ist von Gestalt bei HOFMANNSTHAL in einem weiten Sinn, keineswegs nur auf Sichtbarkeit und sichtbare Künste bezogen, die Rede. Radikale Unförmigkeit gibt es im Sichtbaren nun nicht, alles hat seine Form. Aber nicht unbedingt schon eine Gestalt, die wirklich sitzt, eine Verdichtung und Einheit von Form und Inhalt (also einen Umriß), eine Selbigkeit von Sein und Präsentation, also Selbstdarstellung. Das zweideutige Objekt müßte eine Form, dürfte aber keine Gestalt haben. Die Form könnte aber an eine Gestalt erinnern, bis zur Ununterscheidbarkeit.

Zwar findet Sokrates am Meeresufer nicht ein Stück moderne Kunst, das ihn rätseln läßt. Im Rahmen moderner Kunst sind wir aber die Zweideutigkeit gewohnt, angesichts eines Objekts nicht gleich zu wissen, ob es sich um ein Kunstwerk handelt oder nicht. Reine lokale Sichtbarkeit läßt häufig im Zweifel darüber, ob man es mit Kunst zu tun hat oder eben doch nur mit Gebrauchsgegenständen, Müll, Zufallsresultaten.

Einer der Pioniere dieser Zweideutigkeit ist sicherlich MARCEL DUCHAMP mit seinen „ready mades“, Gebrauchsgegenständen, die weitenteils unverändert, dadurch zu Kunstwerken mutieren, daß sie als solche deklariert werden. Aber auch, wo nicht primär solche Umwertungsstrategien erfolgen, legen sich Verwechslungen nahe. Nicht nur DUCHAMPS Flaschentrockner fiel dem Entsorgungseifer von Putzpersonal zum Opfer, sondern bekanntlicherwise auch eine BEUYSSISCHE Fettecke. Keine Einzelfälle. Daß sie nicht Legion sind, dürfte allein an der Gewöhnung daran liegen, daß Kunst aussehen kann wie Nichtkunst. Man weiß das nun und ist deswegen in Räumen, in denen man damit rechnen muß, auf Kunst zu treffen, besonders vorsichtig. Mitunter dürfte diese Gewöhnung so weit gehen, daß es einen gar nicht mehr recht interessiert, ob man es jetzt mit Kunst oder Nichtkunst zu tun hat. Aber nur mitunter. Gerade Kunstformen, die das Spiel der Grenzverschiebung zwischen Kunstraum und sozusagen profanem Raum spielen, sind auf die Gültigkeit des Codes von Kunst versus Nichtkunst angewiesen: er wird nur neu zugeordnet.

Trägt HOFMANNSTHALS Satz nun so weit, auch mit dieser Situation fertigzuwerden? Läßt sich formulieren, wir seien, wenn wir nicht wissen, ob etwas Kunst ist oder nicht, im Zweifel darüber, ob die sichtbare Form tatsächlich Gestalt ist? Oder ist hier das Motiv der Gestalt überfordert, auch wenn man es in einem weiteren, nicht primär auf sichtbare Kontur

bezogenen Sinn versteht? Haben wir es mit Kunst jenseits der Gestalt zu tun? Ebenso könnte man in der Beantwortung der Frage schwanken, ob solche Kunst der Einseitigkeit fröne und gegen das Bestehende angehe. Einerseits nicht, da doch, wie im Falle des „ready made“, alles gerade gelassen wird, wie es ist. Andererseits gerade: das Unverändertlassen erscheint als extremer Akt von Prägung: eben einer Prägung nicht durch Schnitzmesser oder Meißel, sondern durch einen gedanklichen und institutionellen Akt. Wir haben es also zugleich mit einem Verzicht auf Gestalten als auch (in der Form der Umkodierung) mit einer Extremform von Gestalten zu tun.

Wo es extrem wird und in Radikalität auf den Nullpunkt zugeht, schmeckt es schnell nach Religiosität. Zwar evozieren DUCHAMPS „ready made“ dies offenbar weniger, schwarze Quadrate und schwarze Leinwände, wie von MALEWITSCH oder AD REINHARDT, aber um so stärker. Ich habe keine Fotobeispiele mitgebracht, u.a. auch in der Befürchtung gründend, Reproduktionen von AD REINHARDT-Bildern ließen hier sowieso nicht viel erkennen. Es mag aber Sprache dafür eintreten, nämlich REINHARDTS Liste dessen, was beim Bildermachen zu vermeiden ist, einen Eindruck seiner Arbeiten vermitteln. Vielleicht hilft es sogar, wenn man die Bilder gar nicht kennt und sich versucht, anhand folgender Liste ein Bild zu machen: Keine Textur. Keine Pinselspuren oder Kalligraphie. Kein Skizzieren oder Zeichnen. Keine Formen. „Das Schönste hat keine Gestalt.“ Kein Design. Keine Farben. Kein Licht. Kein Raum. Keine Zeit. Keine Größe und kein Maßstab. Keine Bewegung. Kein Objekt, kein Subjekt, keine Materie. Keine Symbole, Abbilder oder Zeichen.⁸

Vielleicht liegt es auch an solch markigen Worten, daß die schwarzen Bilder vielen eher religiös anmuten als DUCHAMPS Objekte. Aber nicht nur die Texte, sondern die schwarzen Bilder selber strahlen grenzenlosen Ernst aus, während die „ready made“ manchen Betrachter einen Kunstwitz, eine Albernheit vermuten lassen. Leere kann offenbar leichter zur Fülle umgedeutet werden als Banalität. Nun haben DUCHAMPS Objekte aber wie kaum andere Kunstgegenstände die Reflexion gerade auch nicht im Verdacht der Spaßmacherei stehender

⁸ A. REINHARDT, *Zwölf Regeln für eine neue Akademie*, in: *Schriften und Gespräche*, München 1984, 55-57.

Denker hervorgerufen. (Und umgekehrt hat AD REINHARDT durchaus lustige Cartoons zum Verständnis moderner Kunst veröffentlicht, auf denen beispielsweise ein abstraktes Bild den sich über es lustig machenden Betrachter fragt: „What do you represent?“)

Vielleicht liegt der Unterschied nahe- und fernliegender religiöser Anmutung also eher darin, daß in den schwarzen Leinwänden die Zurücknahme der Sinnlichkeit eigens augenfällig wird, während die Transsubstantiation, wenn es nicht die gewohnte von Brot und Wein im sakralen Raum ist, sondern die eines Flaschentrockners in Kunst, zu intellektuell wirkt. Die schwarze Leinwand scheint mehr zum meditativen Versenken einzuladen, der Flaschentrockner mehr zum reflektierenden Nachdenken. Zudem vermag das Schwarz offenbar eher von der Farbwelt frei zu machen als der Flaschentrockner von der Dingwelt. So daß die schwarze Leinwand als Bild eines Jenseits erscheint, der Flaschentrockner einen ganz ins Diesseits versetzt. – Beides dürfte ein Mißverständnis sein. Dazu gleich mehr. Zuvor aber zur Religion – weniger im Verhältnis zur Kunst als in dem zur Philosophie.

V. Entweder Entscheiden im Erkennen oder ein potenter Entscheidungsbegriff

Schließt sich damit der Kreis? Neben der ARISTOTELISCHEN Trias von theoretischer, praktischer und poetischer Einstellung gibt es die HEGELSCHER von Philosophie, Religion und Kunst. JÖRG SPLETT mißt ihr, wenn auch in anderer Hierarchisierung, große Bedeutung bei.

Nun bestehen einige Ähnlichkeiten zwischen dem künstlerischen Umgang mit dem zweideutigen Ding und religiösen Motiven, insbesondere wenn man beides der Philosophie gegenüberstellt.

Betrachten wir hierzu das Motiv der Unterscheidung von Glauben und Wissen. Wenn wir diese Unterscheidung weder im Sinne unterschiedlicher Grade von Gewißheit verstehen, noch von vornherein so, daß sich Glauben auf höhere oder größere Zusammenhänge bezöge, Wissen bloß auf Detailfakten, so spricht einiges dafür, für Glauben ein ausgeprägteres Moment von Interpretativität und damit von Entscheidungshaftigkeit zu veranschlagen. Der Gläubige springt in einen

Deutungszusammenhang wie der Künstler in einen Gestaltungszusammenhang. Damit tritt allerdings auch bereits eine entscheidende Grenze der Parallele zutage, auf die ich gleich zu sprechen komme.

Zuvor sei bemerkt, daß im Rahmen eines solchen Programms christlicher Philosophie, wie wir es hier verhandeln, das Motiv des Scheidewegs zwischen Sokrates Philosophen- oder Künstlerexistenz keine Entsprechung in einer solchen zwischen Philosophie und Religiosität findet. Fürs Philosophiebetreiben wird JÖRG SPLETT kaum den entwickelten hohen Anspruch an Unentschiedenheit = Uneinseitigkeit teilen, sondern im Gegenteil auf einer gewissen Parteilichkeit jeden Denkens bestehen und sie sogar gutheißen. Entscheidungen nicht als etwas dem philosophischen Aufspüren der Wahrheit Äußerliches auffassen, nicht nur als pragmatische Notwendigkeiten des Tagesgeschäfts.

Damit ist ein zweiter, wichtiger Unterschied verbunden. Wenn VALÉRY'S Sokrates das Entscheiden dem poetischen, künstlerischen Tun zuordnet und das (uneinseitige) Erfassenwollen dem philosophischen Denken, so tritt er einer Interferenz von motivationalen und kognitiven Einstellungen entgegen. Überzeugungen sollen sich vom Gegenstand her verstehen (das heißt „Sachlichkeit“), nicht von Vorlieben und nicht von einer Einseitigkeit bedingenden Entscheidung. Die Resultate der Entscheidungen sind, wie bereits ausgeführt, keine Überzeugungen, sondern künstlerische Gestaltungen.

Wie verhält es sich nun in der Domäne der Religion (und damit auch in der einer Philosophie, die Glaubensbeeinflußtheit nicht als Störung empfindet und auf Parteilichkeit besteht)?

Dort resultieren Entscheidung und Sprung in einem Glauben, in einer Weise, die Dinge zu sehen, der weitenteils Überzeugungscharakter hat. Die Entscheidung mündet nicht nur oder nicht primär in ein Tun, sondern in etwas Überzeugungshaftes. Das ist möglich. Man kann sich in einem gewissen Ausmaß nicht nur dazu entscheiden, dieses und jenes zu tun, sondern auch, welche Aspekte einer Angelegenheit man sieht, nämlich wohin man seine Aufmerksamkeit richtet. Gleichwohl: mit welchem Recht sozusagen entscheidet man sich, etwas zu sehen und etwas anderes nicht? Selbst wenn dort, wo man hinschaut, schon etwas zu sehen ist: wenn der Eindruck dessen, was man sieht, zu einem bedeutenden An-

teil auch davon geprägt ist, was man nicht sieht, dann hat man es mit einem nicht harmlosen Fall von Halbwahrheit zu tun. Wenn man primär sieht, was man sehen möchte, dann sind motivierte Überzeugungen auf dem besten Weg zur Selbsttäuschung.

Ich sehe drei Möglichkeiten, drei Weggabelungen, an denen religiöse Denker dieser Gefahr entkommen können. Der erste Weg biegt gleich am Anfang ab: er steht dafür, die religiöse Einstellung nicht nach dem Muster von Überzeugungen zu verstehen, nicht als wahr oder falsch, sondern sie eher als praktischen Vollzug, ritualistisch zu deuten. – Der zweite Weg besteht darin, die Unterscheidung zwischen theoretischer, gewahrender Einstellung einerseits und poetischer, bauender andererseits zugunsten einer konstruktivistischen Position fallen zu lassen: Entscheiden ist dem Erkennen deshalb nicht fremd, weil das, was zu erkennen ist, im Kern selbst Resultat eines Konstruktionsprozesses unsererseits, Produkt unseres Zutuns ist. – Der dritte Weg ist, in einem anderen Sinn von „Entscheidung“ zu sprechen, den Entscheidungsbegriff so umzudeuten, daß damit keine Beschränktheit, keine mangelhafte Einseitigkeit verbunden ist.

JÖRG SPLETT läßt Ritualismus wie Konstruktivismus links liegen und geht den dritten Weg der Umdeutung des Entscheidungsbegriffs. Entscheidung ist für ihn eine Antwort, die sich von dem, was sie aufruft, zu verstehen hat. Sich zu entscheiden – das klarzumachen ist ein stetes Anliegen von ihm – heißt nicht, zwischen gegebenen Möglichkeiten zu wählen noch selber Optionen hervorzubringen, sondern zu affirmieren oder zu negieren. Zu entscheiden heißt nicht, vor dem Problem zu stehen, allererst einen Maßstab zu bestimmen, sondern sich zu einem bestehenden und zugänglichen Maßstab zu verhalten, entweder anerkennend oder mißachtend.

Kontur gewinnt dieses Konzept von Entscheidung, indem es zunächst von demjenigen bloßer Wahl abgegrenzt wird. SPLETT-Hörer kennen diese Gegenüberstellung: Entscheidung statt Wahl, wobei Wahl sehr schnell im Sinne unmotivierter Beliebigkeit verstanden wird: so wie man im Supermarkt die linke oder rechte Suppendose derselben Sorte und Marke herauspickt.

Wir sehen, welch positiven Effekt das für das Problem der Vermeidung der Selbsttäuschungsgefahr hat. Indem mit Entscheidung gar kein eigener Freiraum beansprucht wird, ge-

lingt es, Erkennen und Entscheiden zusammenzudenken, ohne daß die eigenen Überzeugungen in einem problematischen Sinn subjektiv motiviert und parteilich sein müßten.

Mit allen drei Ausweichmanövern sind nun aber nicht nur Vorzüge, sondern auch Kosten verbunden. Dieser eingeschlagene dritte Weg ist nur um den Preis einer Depotenzierung, einer beschränkten Auffassung von Entscheidung zu haben. Die Abgrenzung von einer beliebigen Wahl neigt zur Schwarz-Weiß-Malerei. Was nicht in den Blick gerät, sind auch nicht verschiedene Grauwerte, sondern bunte Farben. Wie in der Willensfreiheitsdebatte allzu oft Notwendigkeit und Zufall gegeneinander ausgespielt werden, ohne zu sehen, daß das Problem eigentlich woanders liegt, treten hier ein eindeutiges Sollen und Gleichgültigkeit gegeneinander an, obwohl sich das wirkliche Spiel woanders ereignen sollte.

Den Ausfall von Auswahl im Sinne der Beliebigkeit kann man leicht verschmerzen. Das ist aber nur die eine Seite, gegen die dieses Konzept der Entscheidung abgegrenzt ist. Auf der anderen Seite, jenseits sowohl von Entscheiden als beliebiger Auswahl als auch von Entscheiden als Affirmation vollzieht sich ein Entscheiden im Sinne von Sokrates. Das gilt zuerst für die Entscheidung, das zweideutige Ding infolge mangelnder Klassifizierbarkeit ins Meer zu werfen und Philosoph zu sein oder eine Gestalt zu bestimmen, aufzuprägen und Künstler zu sein. Jede der Optionen soll auf ihre Weise sein, jede ist mit einem Verzicht verbunden, beide haben sowohl affirmativen wie auch negierenden Charakter. Aber zwischen ihnen zu wählen ist alles andere als beliebig. Keineswegs von der Art wie die Wahl von Suppendosen. Die Optionen liegen auch nicht einfach fix und fertig vor. Vielmehr sind sie gerade selbst zu erarbeiten. Dasselbe gilt für all die konkreten Entscheidungen, die Setzungen, die das künstlerische Tun (gegenüber dem sich vom Entscheiden fernhaltenden Philosophen) auszeichnen. Der Vollzugscharakter dieses Tuns läßt sich, wie gesehen, nicht auf eine Affirmation des Dings, des Materials reduzieren.

Natürlich: wir alle kennen das Klischee vom Bildhauer, der im Marmorblock bereits die Figur, die entstehende Skulptur erkennt, sie also weniger herzustellen als freizusetzen hat, sichtbar zu machen, was bereits verborgen da ist. An dem Bild ist was Wahres dran. Aber es ist schließlich doch unzu-

reichend, einseitig, nur halb wahr. Es wird auch nicht dadurch angemessener, wenn man nicht die verborgene Figur zuflüster lassen: „Hau mich heraus!“, sondern diesen Aufruf woanders ortet. Es gilt nicht nur, herauszuhauen. Sondern das, was Wirklichkeit wird, selbst zu erarbeiten, nämlich mit der jeweiligen Arbeit einen eigenen Maßstab zu setzen.

Ausgangs von den Überlegungen zum zweideutigen Objekt stellt sich die Entscheidungssituation also komplexer, reicher dar. Für das künstlerische Tun geht es darum, eine gedoppelte Einstellung auszuhalten und zu vollziehen: einerseits sich an dem Material zu orientieren, ihm gerecht zu werden, etwas aus ihm herauszuarbeiten, andererseits sich zu emanzipieren, etwas zu zerstören, ihm etwas aufzuprägen, eine Setzung zu vollziehen, es neu zu definieren.

Wir sollten uns hüten, diese Spannung zusammenfallen zu lassen, etwa indem man die Unbestimmtheit des zweideutigen Dings bloß als Einladung zur Bestimmung verstünde. Nicht nur hat es nämlich bereits immer eine Form, eine Charakteristik: selbst eine weiße Leinwand ist keine „tabula rasa“. Selbst insofern sie wirklich Unbestimmtheit verkörpert, selbst zu diesem Ausmaß kommt die Bestimmung einer Gewaltanwendung gleich: Eben weil das Unbestimmte seine eigene Dignität hat: die Unberührtheit. Oft hat man beim ersten Pinselstrich den Eindruck, etwas kaputt zu machen. Eben: man muß es ja immerhin mit der Schönheit der weißen Leinwand aufnehmen, oder der eigenartigen Vollkommenheit des zweideutigen Objekts. Der Maßstab ist in sich gebrochen und nötigt einen somit gleichsam, affirmierend und negierend tätig zu sein, und weiterhin: selbst ein Maß zu setzen.

Das also ist schließlich der Preis des dritten Weges, Erkennen und Entscheiden zusammenzudenken: der Verzicht auf einen unverkürzten Entscheidungsbegriff, auf eine dem künstlerischen Tun wirklich angemessene theoretische Erfassung. Zurück ins Meer. Die Berücksichtigung religiöser oder weltanschaulicher Deutungen im Sinne von Entscheidungen vermag Sokrates' Problem nicht zu lösen.

VI. Transzendenz: Vollzug und Sichtbarmachen

Von hier aus ließe sich weiter bedenken, ob der reichere Entscheidungsbegriff nicht nur im Hinblick auf künstlerisches Arbeiten anzusetzen wäre, sondern auch für den Bereich der Praxis ganz allgemein. Aber das ist hier nicht mein Thema; ich beschränke mich auf die Geltendmachung für den Bereich der Poiesis. Und kehre, abschließend, zurück zum religiösen Geschmack mancher Kunst.

Transzendenz verkörpert bereits das zweideutige Objekt. Weil es nicht unter die verfügbaren Begriffe fällt, sich der Zuordnung und deshalb der Erkennbarkeit entzieht, paßt es nicht in den griechischen, von Immanenz geprägten Kosmos. Ein transzendenzgewohnter Denker, so kann man sich ausmalen, hätte es vielleicht nicht ins Meer zurückgeworfen, sondern als Symbol für den Überstieg über Immanenz genommen. Sokrates, wäre er Künstler geworden, hätte das Objekt hingegen geprägt. Transzendenz, so erzählt uns die Geschichte, verleitet den künstlerisch Tätigen nicht zur Erfahrung einer Jenseitsgrenze der Gegenstandswelt, sondern zu einem Aufweis der Nichttotalität des Gegebenen durch eigenes Hervorbringen. Die Grenze, und mit ihr Kontingenz, wird nicht erkannt, sondern vollzogen.

Haben wir damit inzwischen genug beisammen für eine signifikante und widerspruchsfreie Lesart der Formulierung vom „Beantworten des Unbeantwortbaren“? Nämlich Verständnis eines Problems, das sich in der Dimension der Erkennbarkeit zwar stellt, aber nicht lösbar ist, dafür aber durch Vollzug und Setzung erledigen läßt? Lassen Sie mich erwägen, ob das tatsächlich so ist.

„Das Unbeantwortbare beantworten“ klingt wie: „Das Unsichtbare sichtbar machen“, was wiederum erinnert an PAUL KLEES viel zitierte Äußerung: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.“⁹ Wenn immer ich diesen Satz höre, ist meine erste, gleichsam reflexhafte Reaktion zu fragen: ja *was* denn? *Was* macht Kunst sichtbar? KLEES Formulierung ist doch offensichtlich elliptisch. Während der erste Halbsatz ein Akkusativobjekt aufweist „Kunst gibt nicht *das Sichtbare* wie-

⁹ P. KLEE, *Schöpferische Konfession*, in: DERS., *Kunst-Lehre. Aufsätze, Vorträge, Rezensionen und Beiträge zur bildnerischen Formlehre*, Leipzig 1991, 60.

der“, fehlt ein solches im zweiten. Sicherlich trägt das zur Pointierung der Äußerung bei. An die Stelle der Beziehung von Urbild und Abbild, von Präsentation und Repräsentation tritt nicht ein anderes Verhältnis, sondern etwas, was sich von der Struktur her von einem solchen Verhältnis zwischen zweien unterscheidet. Aber ist das nicht erschummelt auf Kosten semantischer Inkorrektheit und schließlich Unverständlichkeit? Was wäre denn, wenn wir den Halbsatz zu vervollständigen suchen?

Wenn man auf die Frage „Was macht Kunst sichtbar?“ antwortete: *das Sichtbare*, so verlöre die Äußerung ihre Bedeutung: Denn das Sichtbare ist ja bereits sichtbar, und etwas Sichtbares noch einmal sichtbar zu machen, bestünde doch offenbar darin, das Sichtbare wiederzugeben – eben das ist dem Zitat zufolge aber nicht die Eigenart von Kunst. Blicke also die Antwort: dasjenige, was durch Kunst sichtbar gemacht wird, ist das *Unsichtbare*. Und damit haben wir das Problem, wie etwas, das an sich unsichtbar ist, sichtbar werden kann (ohne ein ganz anderes zu werden). Oder ist es gar nicht an sich selbst unsichtbar, sondern nur unter einer Decke verborgen? Die der Künstler so lüftete wie die Deckel von Töpfen mit Speisen, die er nicht selber gekocht hat? Wie das Unbeantwortbare bloß ein Nochnichtbeantwortetes wäre, so das Unsichtbare nur ein Verstecktes. So aufgefaßt, hätte man es aber wohl nur noch mit Schwundstufen dessen zu tun, was die Äußerungen meinen.

Vielleicht ist KLEES „Schummelei“ doch von Vorteil: indem das Zitat die künstlerische Tätigkeit nicht als ein Überführen von einem Zustand in einen anderen kennzeichnet, weist es dem Resultat den Primat gegenüber dem Ausgangspunkt zu und lenkt darüber hinaus die Aufmerksamkeit von Gehalten weg auf das Vollzugshafte. Wird zugleich mit „sichtbar machen“ ein Ausdruck gewählt, der eigentlich ein Objekt nach sich zieht, so wird womöglich zum Ausdruck gebracht, daß es die Sichtbarmachung selbst ist, die sichtbar gemacht wird.

Ich möchte mich an dieser Stelle – auch wenn das eigentlich hingehörte – nicht zu sehr auf spekulative Gedanken über die Selbstbezüglichkeit von Darstellung einlassen. Aber darum scheint kein Kunstwerk heranzukommen: *etwas* zu präsentieren, damit zugleich sich selbst zu präsentieren, sein Präsentierendsein zu präsentieren. Zu präsentieren, was es ist, und zu sein, was es präsentiert. Der Titel „Gestalt“ faßt das in eine bündige Identität: Sein und Präsentation sind eins, es ist alles da.

Was aber präsentiert eine Kunst, die weder auf schönes noch häßliches Gestalten von etwas hinaus will, sondern zum Nullpunkt strebt? Kann man den Nullpunkt präsentieren? Schwierig unter Bedingungen der Einheit von Sein und Präsenz. Denn was am Nullpunkt ist, präsentiert nichts mehr, sondern ist nichts. Was nichts *so* präsentiert, daß es da auch wirklich präsentiert (also das Nichts präsentiert?), das ist noch nicht am Nullpunkt: es ist ja noch präsentierend. Untersteht solche Kunst also einem aussichtslosen Unterfangen?

Vielleicht müssen Sein und Präsentation aber auch nicht völlig in eins gehen. Vielleicht erträgt das Kunstwerk hier eine Differenz. Vielleicht gibt es ein Drittes: weder einfach sich und damit einen Gehalt zu präsentieren noch, nach Art der Allegorie, etwas, was es anderswo gibt, zu präsentieren.

Man ist immer wieder der Versuchung erlegen, Bilder wie die von MALEWITSCH, REINHARDT oder NEWMAN unter Verwendung eines religiösen, theologisch geprägten Vokabulars zu beschreiben. Die Schwierigkeit ist folgende: Wird das Absolute in der Kunst so verstanden, daß es auf das Absolute einer Religion oder Weltanschauung, Gott oder Nichts Bezug nähme, so wäre es gerade nicht mehr in der Domäne der Kunst absolut. Vergleich und Bezugnahme schließen hier einander aus. Das schwarze Quadrat steht nicht für das alles bergende Schwarz, sondern verdichtet Farbmasse. Und FRANK STELLA meint, es gehe beim Malen um den Versuch, die Farbe so gut widerzugeben, wie sie in der Dose war. Nehmen wir das ernst. Aber nicht zu ernst. Auch wenn die Domäne der Kunst die von Material und Dinglichkeit ist, so sollten wir uns an das zweideutige Objekt erinnern. Das Ding ist nicht einfach das, was es ist.

Was zeigt uns ein solches schwarzes Quadrat dann? Es zeigt ein Problem, sein Problem. Auch auf die Philosophie gemünzt kennen wir den Gemeinplatz, es komme nicht primär auf die Antworten an, sondern darauf, gute Fragen zu stellen. Nun sagt aber ein Philosoph: „Nur wo eine Methode der Lösung ist, ist ein Problem. [...] D.h. dort, wo die Lösung nur von einer Art Offenbarung erwartet werden kann, ist auch kein Problem. Einer Offenbarung entspricht keine Frage.“ So WITTGENSTEIN.¹⁰ „Die Gestalt erledigt das Problem“, sagt HOF-

¹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Bemerkungen* § 149, in: DERS., *Schriften* Bd. 2, Frankfurt/M. 1964, 172.

MANNSTHAL. „Die Tragik des Menschen [...] liegt darin, daß er kein Geheimnis hat“, sagt der Dichter LARS GUSTAFSSON.¹¹ „Es gibt keine Lösung, weil es kein Problem gibt“, sagt DUCHAMP.

Und wie, wenn gerade eine Frage geoffenbart würde? Und wenn das Problem eben das wäre, daß es keine Lösung und mithin kein Problem gibt? Und wenn es geheimnisvoll wäre, wenn der Mensch kein Geheimnis hätte, ja nicht einmal eines wäre? Wäre eine Unselbstverständlichkeit, wenn sie nicht bestünde, nicht wert, erzeugt zu werden? Wenn. Denn sind nicht all die Selbstverständlichkeiten, die Gewohnheiten, in denen wir leben, so unselbstverständlich? Oder ist es nicht vielmehr längst, wenn nicht schon immer, und durchaus zu-recht ganz selbstverständlich, in Unselbstverständlichkeiten, in ständigen Seltsamkeiten zu leben? Beides.

Also, kurzum: die Gestalt erledigt nicht das Problem, sondern ist es und macht es sichtbar.

¹¹ L. GUSTAFSSON, *Kommentar zu dem Gedicht „Die Maschinen“*, in: DERS., *Die Maschinen*, München – Wien 1967, 70.

William J. Hoye

„Der Wahrheit die Ehre geben“

Jörg Splett – ein nachfragender Philosoph für uns

Die Formel „Der Wahrheit die Ehre geben“ ist nicht nur ein Leitmotiv und ein Anliegen von JÖRG SPLETT'S Denken, sondern eine zutreffende Bezeichnung seiner eigenen Haltung. Diese repräsentiert eine philosophische bzw. akademische Tugend, die er verkörpert. Sie stellt die Charaktereigenschaft eines authentischen und gewissenhaften Philosophen dar. Gerade deshalb, weil er selbst der Wahrheit die Ehre gibt, geben wir JÖRG SPLETT nun bei diesem Symposium die Ehre.

Natürlich erlaubt die knappe Zeit lediglich, einige Aspekte seiner Philosophie darzustellen, die ich letzten Endes subjektiv ausgewählt habe und die für mich bedeutsam sind. Sie betreffen freilich Grundgedanken sowie Strukturen seines Denkens.

JÖRG SPLETT ist, wie Sie wissen, ein quirliger Denker, der für seine eigenen Überlegungen anscheinend nicht schnell genug schreiben kann. Die Lektüre fließt nicht – sei es, der Leser ist so flink wie der Verfasser. Er ist wie der Bergsteiger auf einem steilen Berg, der Stellen sucht, um Fuß zu fassen. Schon das Schriftbild bezeugt es: Häufig findet man in seinen Texten Gedankenstriche und Klammer. Auf mich wirkt sein Schreibstil wie ein sprudelnder Bach: Das Wasser stößt mal gegen einen Stein und springt hoch, macht einen Purzelbaum, mal entsteht ein um sich kreisender Strudel, man bleibt eine Weile auf der Stelle – ein kleiner Nebengedanke –, um dann weiter zu fließen, usw. Typische Bewegungen eines Philosophen, der in dem, was er sagt, lebt. In der Heiligen Schrift findet man einen Vers, der zu SPLETT ganz gut paßt: „Tiefe Wasser sind die Worte aus dem Mund eines Mannes, ein sprudelnder Bach, eine Quelle der Weisheit“ (*Sprüche* 18,4; Elberfelder Übersetzung).

I. Wahrheit

Über JÖRG SPLETT kann man vorbehaltlos sagen, die Wahrheit sei sowohl die Triebfeder als auch das Leuchtfeuer seiner Arbeit, also nicht etwa Anerkennung oder das Bestreben, sich

beliebt zu machen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, *die* Wahrheit zu sagen, denn der Unterschied zwischen *der* Wahrheit (im abstrakten Sinne) und *einer* Wahrheit bzw. Wahrheiten (im konkreten Sinne) ist wesentlich. Man kann sich „in der Wahrheit“ befinden, auch dann wenn man keine findet.

Das Erste, was hier zu sagen ist, betrifft Wahrheits skepsis. SPLETT weist diese heute beliebte Position, mit der viele sophistisch pseudo-aufgeklärte Menschen kokettieren, immer wieder zurück. Ebenfalls lehnt er – entgegen einer starken geistigen Strömung heute – das Ideal der Konsensfindung ab. Es mag angemessen sein, daß ein Parlament Konsens sucht, aber die Wahrheit, schreibt er, „besteht nicht im Konsens“¹. Wer nach der Wahrheit sucht, kann sich nicht damit abfinden, daß Gegner lernen, sich gegenseitig zu verstehen. Dafür gibt es in der Philosophie wenig Raum; vielmehr streitet man sich, bis man eingesehen hat, daß man sich entweder geirrt hat, oder daß man bestätigt wird. Man muß in der Wahrheit bleiben. Und Sie wissen, daß JÖRG SPLETT das tut. Kommunikation ist hier kein Selbstzweck. Damit wir den Denker in seinen Texten sozusagen unmittelbar erleben können, werde ich versuchen, charakteristische Zitate vorzutragen. Zuerst folgendes zu dieser Frage:

Instanz des Disputs ist die argumentierende Vernunft, im Dienst sachlicher Wirklichkeitserschließung. Aussagen werden begründet und auf diese Weise auch dem anderen zugemutet. Wenn ihm die Wahrheit der Aussage oder die Schlüssigkeit der Begründung nicht einleuchtet, widerspricht er. Damit ist dann die Aufgabe weiterer gemeinsamer Klärung gestellt; aber im Blick auf die beredete Sache. Das heißt, der Widerspruch des Gegners wird nicht so beantwortet, daß man ihn persönlich „versteht“, ohne ihm recht zu geben; sondern dieser Widerspruch ist seinerseits sachlich zu prüfen, so daß sich daraus ein tieferes, differenzierteres Verstehen der Sache ergibt.²

¹ J. SPLETT, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt/M. 1996, 208.

² J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung: Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-Theologie*, Frankfurt/M. 1986, 61–62. – „Sokrates redet mit seinen Gesprächspartnern nicht, um ihnen und sich verständlich zu machen, warum sie so reden, wie sie es tun, sondern um in gemeinsamer Anstrengung zu erkunden, ob ihr Urteil richtig und recht sei, ob es sich

Heute wird das gegenseitige Verstehen zu einem Ideal der Begegnung mit dem Islam. Sich zusammzusetzen und die eigene Position zu erklären ist tatsächlich manchmal eine Lösung in einem Konflikt, aber oft macht es das Problem noch akuter. Denn es ist nicht der Fall, daß man eigentlich in der Sache über alles einig ist und es lediglich Verständnisprobleme gibt. Es kann nämlich durchaus sein, daß der Streit unvermeidlich ist. Ähnlicherweise bedeutet es in keiner Weise eine Widerlegung einer Behauptung, wenn man sagt, sie sei „unverständlich“. SPLETT findet die Wortprägung „Kannitverstan“ von JÜRGEN HABERMAS für die heutige Situation angebracht.³ Noch viel unangemessener ist allerdings der Umgang mit dem Begriff ‚Fundamentalismus‘, um eine Position zu diffamieren, wie man es fast täglich in den Medien hören kann. – Wie dem auch sei, der zur Diskussion stehende Sachverhalt muß der Dreh- und Angelpunkt sein. Die philosophische Frage ist die Wahrheitsfrage, und das Streitgespräch ist ihr Zuhause. Wer über die Wahrheit diskutiert oder darüber Streitgespräche führt, glaubt an mehr als seine eigene Meinung. Christen sind vielleicht vor dieser Versuchung besonders anfällig, zumal sie ohne weiteres etwas wie Menschlichkeit höher als Wahrheit setzen können.⁴ Ohne Scheu konstatiert hingegen SPLETT:

In der öffentlichen Meinung und auch unter Philosophen scheint es heute vielmehr ausgemacht zu sein, daß Menschlichkeit sich nur durch Verzicht auf Wahrheitsansprüche bewahren lasse. Seit dem Tod des „Prawda-Gottes“ heißt das neue Gespenst in Europa „Fundamentalismus“. Über frühere Fronten hinweg sammeln die Geister sich gegen die einzig verbliebene Wahrheits-Instanz: die Kirche Christi.⁵

grundsätzlich verantworten lasse. Die Frage ‚Warum sagst du, was du sagst?‘ ist an ihrem Ort rechtens, gegebenenfalls unumgänglich. Aber es ist nicht die Frage der Philosophie; sie fragt: Ist es wahr? Und warum ist es dies?“ *Ebd.*, 62, Anm.

³ Vgl. J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg – München 1973, 180.

⁴ „Christsein [...] ist also mitnichten, wie inzwischen üblich geworden, ein anderes Wort für Anstand und Menschlichkeit.“ J. SPLETT, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch? Christlich Philosophieren*, Münster 2001, 16.

⁵ J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 46.

Zumindest kann man sagen, daß das Papsttum dies seit mehreren Jahren aufrechterhalten hat, selbst wenn man dasselbe von den Theologen nicht so schnell behaupten will.

Zur Philosophie, das heißt zur Wahrheitssuche, gehört also die argumentierende Vernunft, die streitende Vernunft. Im Mittelalter waren Streitgespräche geradezu ein Bestandteil des Wesens der Universität. Eine Hauptpflicht der Universitätsprofessoren bestand darin, Streitgespräche, Disputationen zu leiten und selbst zu führen. Man diskutierte für und wider, um die Sache selbst besser zu sehen.

Zu *der* Wahrheit (ganz abstrakt) kann man nicht ein Verhältnis des Wissens, aber wohl des Liebens haben. Ein guter Philosoph begegnet der Wahrheit mit Liebe. Lieblose Wahrheits-Behauptung, wie SPLETT es schön ausdrückt, unterschätzt den Wert „Wahrheit“.

Die „Präsenz“ von Wahrheit in Form von einzelnen Wahrheiten fordert außerdem eine Art Gehorsam:

Wahrheit geht auf, erscheint, wird „ansichtig“, das heißt: erblickt und selber blickend. Sie wird Gegenwart, indem sie auf mich zu-kommt. So fordert sie ihrerseits Präsenz, gesammelte Antwort, „Ein-gehen“ auf sie – nicht in faustischem „Suchen“, sondern in immer weiterem Sich-für-sie-Auftun, immer eingängigerem Gehorsam, ein-dringlicherer Entgegennahme.⁶

Die Wahrheitssuche gestaltet sich gleichsam als eine Passivität. „Gehorsam“ ist keine schlechte Charakterisierung für die angemessene Beziehung zur Wahrheit. Wahrheit verlangt eine Art Unterwerfung, eine Form der Demut. Eine solche intellektuelle Haltung geht jedenfalls über Mitmenschlichkeit hinaus. Mitmenschlichkeit ist nicht genug, und Christentum repräsentiert mehr als Mitmenschlichkeit. Die Relevanz der Wahrheit hat SPLETT folgendermaßen artikuliert:

Als Wahrheit wie als Liebe vielmehr erscheint sie [= die Wahrheit] gerade darin, daß die „Kommunikation“ sich nicht zum Selbstzweck schließt. Diese Klärung scheint nötig angesichts heutiger Reaktionen auf Formen liebloser Wahrheits-Behauptung, die „Orthodoxie“ durch „Orthopraxis“ ablösen

⁶ J. SPLETT, *Im Dienst der Wahrheit. Abschiedsvorlesung*, in: *Theologie und Philosophie* 80 (2005), 327.

wollen. Nicht einmal das bleibt erhalten, wenn man erklärt, „Hauptsache“ sei (statt zu finden, wer recht hat), „daß man sich versteht“. Das nämlich tun Menschen, privat wie gesellschaftlich, immer wieder in Schlimmem und Schlimmstem. Geboten ist vielmehr, daß wir zusammen „in der Wahrheit“ seien. Das heißt, der Wahrheits-Ort liegt im Gewissen. Darum ist es unantastbar. Und eben darum gipfelt unter Umständen das Wahrheits-Zeugnis im Martyrium.⁷

Das philosophische Verhältnis zur Wahrheit ist etwas Moralisches, und zwar handelt es sich um eine Moral, die tiefer als eine Berufsethik liegt. Für SPLETT gilt das Gewissen als „Wahrheits-Ort“. Es liegt im tiefsten Kern des Menschen: „Menschsein heißt Gewissenhaben.“⁸ Darin gründet die Unantastbarkeit des Gewissens wie auch die Menschenwürde, die eine Weise, eine menschenmögliche Weise, der Präsenz der Wahrheit darstellt, zumal das Gewissen der Ort der Wahrheit im Menschen ist. Bescheidenheit kennzeichnet infolgedessen den wahren Philosophen. Darüber hinaus müßte er sich der Wahrheit so weit unterwerfen, daß er sogar bereit zum Martyrium ist – eine Aussage, die heute nicht leicht zu äußern ist.

Erst seit kurzem haben wir ein neues Bewußtsein für das Martyrium gewonnen. Man fängt an, über junge muslimische Selbstmordterroristen nachzudenken, die eine unfassliche Opferbereitschaft – augenscheinlich aus religiösen Gründen – an den Tag legen. Sie sehen das Töten als eine Heldentat.

In den letzten Jahrzehnten gab es einen Konsens, daß es keinen Sinn macht, für irgend etwas zu sterben, wenn man danach nicht mehr lebt. Denn dann hat man gar nichts davon. In der Friedensbewegung hieß es oft: „Besser rot als tot“. Damit hat man einen selbstevidenten Spruch der vorherigen Zeit umgedreht, und zwar wiederum mit der Überzeugungskraft von Selbstevidenz.

Darin wird deutlich, daß Philosophie aus mehr denn aus Begriffen und Aussagen besteht; sie schließt eine „Treue zu jemand“ ein. „Allerdings“, wie SPLETT hinzufügt, „nicht ohne Bezug auf Tatsachen und Sätze“⁹. Wer philosophische Streit-

⁷ J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 208–209.

⁸ J. SPLETT, *Menschsein vor Gott*, in: J. SCHMIDT/M. SPLETT/T. SPLETT/ P.-O. ULLRICH (Hg.), *Mitdenken über Gott und den Menschen. Dialogische Festschrift für Jörg Splett*, Münster 2001, 208.

⁹ *Ebd.*, 209, Anm. 21.

gespräche um die Wahrheit führt, befindet sich auf dem Weg zu Gott. In dieser Beziehung ist das Gewissen geradezu unfehlbar: Selbst wenn es sich irrt, bleibt das Gewissen der Maßstab der Liebe zur Wahrheit. Wenn zwei sich widersprechen, dann hat vielleicht einer recht und der andere unrecht, aber beide befinden sich in der Wahrheit. Schließlich ist es wichtiger, in der Wahrheit zu sein, als die Wahrheit zu finden. Konkrete Wahrheiten sind eigentlich nicht so entscheidend wie die Wahrheit (im quasi-abstrakten Sinne). Wir können um die Wahrheit kämpfen, während wir zugleich an die Wahrheit glauben. Für THOMAS VON AQUIN ist die Wahrheit nicht nur das Anliegen der Philosophie, sondern auch der Inhalt des übernatürlichen Glaubens. Das Gewissen verlangt nach nichts anderem als nach Wahrheit, was nicht heißt, daß, was ich sage, wahr sein muß. In Bereich des Denkens lehrt SPLETT: „Das Gewissen im Denken gebietet, ‚der Wahrheit die Ehre zu geben‘.“¹⁰ Auch im Fall eines Irrtums ereignet sich eine „Anteilnahme“ an der Wahrheit:

Dieses Ganze wurde bisher als Gemeinsamkeits-Raum der beiden Partner des Erkennens, als ihr Zwischen betrachtet. In einem letzten Schritt ist nun diese „Horizontal“-Dimension in die Vertikale zu öffnen. Ich und Du selbst sind es, die sich einander erschließen; aber daß sie dies vermögen, ist etwas, das sie einer anderen Wirklichkeit verdanken als sich (selber bzw. einander) selbst. Unser gemeinsamer Logos ist nicht schlicht der unsere. Wer diesen Sachverhalt übersieht, vergißt oder ihn nicht wahrhaben will, wird der Wahrheit des Wahrheitsereignisses nicht gerecht. Nicht bloß Subjekt und Objekt sind geschaffen, auch ihre je eigene und gemeinsame Wahrheit [im abstrakten Sinne, W.J.H.]. So ist das Wahrheitsgeschehen noch radikaler ein Freiheitsereignis als bisher erwogen. Und dies nicht zuerst in der Erfahrung des „kategorischen Imperativs“, also des Anspruchs, der Wahrheit die Ehre zu geben, sich und dem anderen gegenüber wahrhaftig zu sein. Darin schon offenbart sich als Gesetzgeber und Herr der Wahrheit Er. Dem zuvor aber und all dies begründend offenbart sich Gott darin als frei-gebig Frei-gebender. Damit kommt ihr Bild-sein den Geschöpfen nicht

¹⁰ Ebd., 196. Vgl. DERS., *Im Dienst der Wahrheit* (Anm. 6), 327: „[...] die Gewissenserfahrung unbedingten Anspruchs, ‚der Wahrheit die Ehre zu geben‘“.

bloß zu ihrem Eigen-Wesen und An-sich hinzu; mehr als sie selbst sind sie „Bild“. [...] Subjekt und Objekt haben derart nicht bloß aneinander teil, sondern wesentlich an jenem Mitteilungs-Geschehen, das Schöpfung (creatio) heißt.¹¹

Menschen vergegenwärtigen bildhaft Gott. Unser Wesen ist gleichsam ein Pfeil, der auf die Wahrheit zielt. Dieser Pfeil ist die Menschenwürde.

SPLETT plädiert für „das Konzept eines überdualen Mitseins. – Ohne den Dritten gibt es kein Wir, sondern nur das wechselseitige Du.“¹² Aufgrund des Dialogs zwischen Zweien vergegenwärtigt sich die Wirklichkeit:

Es bedarf des Gesprächs, um unvermeidliche Bornierungen im inneren Disput des Denkenden zu sprengen; ja, wie man erstlich mit zwei Augen räumlich sieht, geht erst aus dem Zusammentreffen verschiedener Sichten Wirklichkeit auf.¹³

Eigentlich sind unsere gefundenen Wahrheiten immer zwiespältig, gebrochen. Um sie auszusprechen, brauchen wir Sätze, das heißt zweiteilige Gebilde, bestehend aus Subjekt und Prädikat. Wenn Wahrheit bedeutet, daß eine Realität in meinem Bewußtsein präsent wird, dann ist es klar, daß der Gegenstand sich nicht ganz in meinem Bewußtsein befindet. Wenn Sie zum Beispiel meine Hand jetzt sehen, dann ist sie in gewissem Sinne in Ihrem Bewußtsein und in gewissem Sinne nicht. Ihre Materialität können Sie nicht aufnehmen. THOMAS VON AQUIN sagt sogar einmal, daß, wenn Wahrheit bei uns eine vollkommene Einheit wäre – also wenn wir wirkliche Objektivität in unserer Subjektivität hätten –, es dann überhaupt keine Wahrheit gäbe. Wahrheiten bleiben bei uns zwangsläufig ambivalent; THOMAS vergleicht sie mit den farbigen Lichtschleiern im halbdunklen Innenraum einer gotischen Kathedrale. Wir sehen nicht das Licht, sondern sehen im Lichte. Wenngleich das Erfassen der Wahrheit immer schattenhaft bleibt, kann die Liebe zur Wahrheit hingegen eindeutig sein.

Um diese Struktur besser zu verstehen, ist die alte Licht-Metapher hilfreich und wird häufig von SPLETT verwendet. Die Wahrheit verhält sich wie ein Licht, das konkrete Farben

¹¹ J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 213–214.

¹² J. SPLETT, *Menschsein vor Gott* (Anm. 8), 222.

¹³ J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 70.

sichtbar macht, ohne selbst sichtbar zu werden. „Auf die Hoheit, das strahlende Selbstgerechtfertigtsein jener Wahrheit, der die Disputierenden ‚die Ehre geben‘ sollen, zielt ja gerade das altüberlieferte Bildwort vom Licht“, schreibt SPLETT und bietet folgende Erläuterung:

Das Licht nun selber ist nicht sichtbar, sondern macht dies, nämlich die Dinge und Bezüge, die es beleuchtet. Nicht die Wahrheit erscheint; sondern in ihr erscheint, was ist. Der Wahrheit die Ehre zu geben heißt darum zuerst, dem zu entsprechen, was sie zeigt; sachgemäß, reflektiert, methodenbewußt, mit der gebotenen selbstkritischen Umsicht. Doch es erschöpft sich nicht darin.

Metaphysik entspringt jener Wende des Blicks, da man am Beleuchteten auf das an sich ja unsichtbare Licht selber aufmerksam wird; da man die Wahrheit selbst meint. Und zwar nicht bloß – was für sich bereits Dankespflicht wäre –, insofern sie uns aufgehen läßt, was es gibt, sondern letztlich ihretwegen und „ob ihrer Herrlichkeit“.¹⁴

So kann man auch sehen, wie der Rückstieg in das Bewußtsein eine Weise des Weltbezugs verkörpert. Es muß betont werden, „daß diese Formen des Selbstbezugs zugleich stets schon Weisen des Weltbezugs sind: in die Selbsthelle tritt das andere ein. Und es wird weder als Beute noch als Almosen empfangen, sondern als Gast“¹⁵. Das Öffnen der Augen findet im Subjekt statt, bewirkt jedoch das Bewußtwerden der äußeren Welt. Aufmerksamkeit ist ebenfalls ein innerlicher Vorgang, aber sie eröffnet uns zur Welt. Folgende Erklärung exemplifiziert im übrigen sehr gut den Sprachstil von SPLETT:

Um dies zu vernehmen, bedarf der Hörer – in Abkehr vom Wort – der Einkehr in sich. Erkennen kommt mit dem Urteil ins Ziel, mit der „Feststellung“ des bislang Unbestimmten, und dies geschieht im Zu-sich-kommen aus dem Außer-sich- („Ganz-weg“) = Bei-der-Sache-Sein: als Er-innern. Also in erneutem Abschied von den Phänomenen, jetzt statt im Über- im Rückstieg. Nur in sich selbst kommt der Erkennende mit dem Gegenüber selbst überein. Diese Selbst-Übereinkunft ist weder monistisch noch dualistisch

¹⁴ *Ebd.*, 74 [Hervorhebungen im Original].

¹⁵ *Ebd.*, 199.

*zu sehen; sie ist das Ereignis dialogischer Identität. (Die Sprache reicht hier nicht zu.)*¹⁶

Es handelt sich um Glauben an die Wahrheit, welche frei macht. „Was hier befreit wird, ist Freiheit.“¹⁷

*Insofern sind metaphysische Argumente tatsächlich stets eine Weise von Glaubensvollzug. „Glaube“ hier freilich philosophisch verstanden: als eine verantwortliche Gesamtauslegung von Fakten, die als Gesamtsicht nie aus den Fakten allein als einzig sinnvolle, oder gar einzig mögliche Deutung ernötigt werden kann. Sachbedingungsgefüge mögen binden; Sinn läßt und gibt frei. Indem die Wahrheit uns – zu sich – frei macht (Joh 8,32), macht sie uns auch frei sich/ihr gegenüber.*¹⁸

Diese gläubige Festlegung ist die Bedingung der Möglichkeit philosophischer Argumente:

*Einzig Freiheit kann man befreien (freilassen: Tiere, freisetzen: Stoffe) – obwohl sie andererseits unfrei sein muß, um der Befreiung zu bedürfen. Unfrei ist sie insofern, als sie „gehalten“, noch nicht „durchblickt“ und deshalb argumentativer Führung bedarf. Andererseits aber und grundsätzlich ist einzig Freiheit der Ort philosophischer Argumente. Sie laden unter Vorlage von Rechtfertigungsgründen zur eigenen Entscheidung für die angebotene Auslegung ein. Und nur in solcher Schwabe von Wahl und Rechtfertigung ist der Versuch, zu überzeugen, möglich. Er wird gleichermaßen sinnlos, wo keine Wahl bleibt und wo Gründe keine Rolle spielen.*¹⁹

II. Philosophie

Schon mit den Gedanken, die wir bisher gemacht haben, treiben wir Philosophie, zumal wir über Grunderfahrungen reflektieren. Ein Philosoph kann sogar die für andere Wissenschaften unmögliche Reflexionsfrage stellen, was Philosophie

¹⁶ Ebd., 206–207.

¹⁷ Ebd., 71.

¹⁸ Ebd. [Hervorhebung im Original].

¹⁹ Ebd.

selbst sei. SPLETT versteht Philosophie als *Nachfragen*, das heißt Reflexion über das, was schon immer vorhanden ist. Der Philosoph tritt sozusagen auf der Stelle. Wir sind bereits im Besitz aller nötigen Information, aller Tatsachen usw. Wie sieht nun näher die „Rückfrage des Philosophen“²⁰ aus?

SPLETT erklärt sich eindeutig: „Ich möchte Philosophie als *methodisch-kritische prinzipielle Reflexion auf Grunderfahrungen* definieren.“²¹ Unsere eigene Erfahrung, das heißt Grunderfahrungen, ist der Stoff der Philosophie, über den wir reflektieren sollen. Ein gutes Beispiel bietet der folgende Text:

*Dieser Gegenstand ist unser Erfahren. Nicht irgendeines, sondern Grunderfahrung: das Innewerden (oder Je-schon-Innegeworden-sein) meiner selbst, meiner (als unserer) Welt und meines Innewerdens dessen; jenes ursprüngliche Bewußtsein und – sei's „unbewußte“ – Wissen um sich und „das Ganze“, das als „Mitwissen“ (con-scientia) alle Einzelerfahrungen ermöglichend, tragend und eigenfarbig „begleitet“ – indem es sie nicht nur (in leitendem Rückbezug auf das Ich) als je meine bestimmt, sondern vor allem (im Rückbezug auf die Sinn-Evidenz sich gewährender Wahrheit) als Erfahrung.*²²

So wie SPLETT Philosophie auffaßt, ist sie auf direkte Weise eine Beschäftigung *für mich*. Sie ist Selbsterkenntnis durch Reflexion. Mit anderen Worten: Philosophie ist Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen. Sie ist gleichsam die „Rehabilitierung (das Wort durchaus im Doppel-Sinn genommen, medizinisch wie juristisch) des gesunden Menschenverstandes“²³. „Um Selbst-verständlichkeiten und um Selbst-Verständnis freilich geht es in der Philosophie. Nicht um Neuigkeiten und um Neuentdeckungen, sondern um ein tieferes Verstehen dessen, was man eigentlich immer schon weiß und gewußt hat.“²⁴ Was sie bearbeitet, sind unsere Mißverständnisse, die eine klare Sicht verhindern. Der Philosoph ist gleichsam ein Fensterputzer. Er beseitigt unsere Denkfehler,

²⁰ J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung* (Anm. 2), 184.

²¹ J. SPLETT, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch?* (Anm. 4), 9; *Gotteserfahrung im Denken* (Anm. 3), 15 [Hervorhebung im Original].

²² *Ebd.*, 10 [Hervorhebung im Original].

²³ J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung* (Anm. 2), 60.

²⁴ *Ebd.*, 50.

die uns so nahe sind, daß sie wie Selbstverständlichkeiten, also wie unbemerkte Vor-Urteile, wirken, damit schließlich das Unbegreifliche in Erscheinung treten kann. Es gibt nämlich Erkenntnis, die nicht Begreifen ist. „Erkennen nämlich und Begreifen sind mitnichten dasselbe“, stellt SPLETT fest.²⁵

Das erklärt er wie folgt:

Die Heimat umfängt und einbegreift mich; nicht ich vermag sie zu umgreifen. Könnte ich dies, dann hätte sie eben damit aufgehört, meine Heimat zu sein. Das heißt, daheim ist jemand nur, wo er vertraut, sich anvertraut, statt aus dem Überblick zu überprüfen. Insofern ist ein Geheimnis tatsächlich unbegreiflich; aber das heißt keineswegs, es sei unerkennbar.²⁶

Habe ich eine Wahrheit gesehen oder meine, eine zu sehen, stellt sie einen Anspruch an mich. Eine gesehene Wahrheit will behauptet werden:

Philosophie – dies das erste – behauptet. Das heißt, sie drückt nicht bloß den Zustand eines Individuums oder auch einer Gesellschaft aus und appelliert auch nicht bloß an ein Gegenüber. Vielmehr wird eine Aussage gemacht und für diese Aussage ein Wahrheitsanspruch erhoben. Damit ist bereits eine Doppelbehauptung gegeben: Ich sage (behaupte) etwas (und behaupte nicht nicht) – und ich behaupte, daß meine Behauptung wahr ist. Insofern hat eine philosophische Wortmeldung das bloße Meinen stets schon hinter sich gelassen. Wer nicht in diesem Sinn Wahrheit beansprucht, mag psychologisch, pädagogisch, soziologisch oder politisch „interessant“ sein; als philosophischer Gesprächspartner wäre er nicht-existent.²⁷

Diesem Anspruch kommt außerdem eine moralische Dimension zu:

Und diese Wahrheitsbehauptung ist nicht ein Zusatz. Philosophie ist ein Freiheits-Vollzug; sie geschieht in Willensstellungennahmen. Und diesem Willen hat es darum zu gehen, „der Wahrheit die Ehre zu geben“. – Damit beansprucht der

²⁵ J. SPLETT, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch?* (Anm. 4), 19.

²⁶ *Ebd.*

²⁷ J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 68 [Hervorhebung im Original].

Argumentierende aber nicht bloß Wahrheit für seine Behauptung: daß sie also dem entspricht, wovon sie spricht; sondern er unterstellt sich selbst einem Anspruch: dem, „zu sagen, was ist, und nicht zu sagen, was nicht ist“. Er beansprucht also gleichzeitig, seinerseits gewissenhaft dem „Anspruch der Wahrheit“ zu entsprechen. „Wahrheit“ wird damit nicht mehr als Satz-Eigenschaft, sondern als jenes Wovonher der Gewissenserfahrung verstanden, für welches die philosophische wie religiöse Sprache seit alters das Bildwort des Lichtes verwendet.²⁸

Um die Beziehung der Reflexion zur Erfahrung näher zu beschreiben, kann man sagen, daß die Erfahrung Reflexion beinhaltet, so daß jede (bewußte) Erfahrung ihre eigene Reflexion enthält:

Freilich nicht so, als stieße sie hier gleichsam an eine Mauer. Der Reflexion steht die Erfahrung ja nicht als kompaktes Objekt gegenüber. Nicht nur ist die Reflexion selbstverständlich auf Erfahrung bezogen, nicht nur bedarf die Erfahrung reflektierender (Selbst-)Kritik, sondern es gibt überhaupt keine Erfahrung, die nicht – wie anfänglich immer – gedeutet und in diesem Sinn ursprünglich reflektiert ist.²⁹

Im übrigen bedarf die Philosophie des Gesprächs mit anderen, sowohl Zeitgenossen als auch Denkern der Vergangenheit. SPLETT setzt sich nicht nur mit uns und der Gegenwart auseinander, sondern auch mit der Denkgeschichte. Philosophie geschieht in Geschichtlichkeit und Geschichte. Der Philosoph verbringt in der Regel mehr Zeit mit vergangenen Denkern. Für mich persönlich ist die beste Befreiung des Denkens heute ein Studium der Geschichte. – SPLETT sieht sogar eine eschatologische Dimension der Erfahrung:

Metaphysik ist erst einmal (und eigentlich bekanntermaßen; wengleich im Klischee von ihrer Ungeschichtlichkeit vergessen) „Archäologie“, das heißt Sammlung (legen) auf Anfänge und Ursprünge hin. Noch zu entfalten bleibt ihre Zukunftsdimension: Metaphysik als Eschatologie. Begriffe sind ja nicht bloß das Resultat von Erfahrung, sondern zugleich ein Programm ihres Fortgangs.³⁰

²⁸ Ebd., 68–69 [Hervorhebung im Original].

²⁹ J. SPLETT, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch?* (Anm. 4), 14.

³⁰ J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 81 [Hervorhebung im Original].

Eine letzte Frage zur Philosophie, die ich stellen möchte, ist, wie spezifisch christliche Philosophie zu verstehen ist. „Theologie“ ist ursprünglich ein philosophischer Begriff, und der Philosoph verläßt sein Kompetenzfeld mitnichten, wenn er über Gott redet:

*Nicht, als wechselten wir ins kirchlich-dogmatische Feld; wir bleiben auf dem gemeinsamen philosophischen Boden. Auf ihm jedoch sollte auch Platz für philosophische Theologie sein; dieser Name, von Platon eingeführt, ist älter als die theologischen Fakultäten mit ihren Fächern.*³¹

SPLETT faßt christliche Philosophie insbesondere als ein Entdeckungsfeld für Fragen und Probleme auf:

*Was aber wäre dann „christliche Philosophie“? – Ein Philosophieren, zu dessen Präsuppositionen das Christentum zählt, in dem das Christentum zwar keine Begründungen liefert, doch ein Entdeckungsfeld für Fragen und Probleme bildet.*³²

Als gläubiger Christ setzt er seine Vernunft vorbehaltlos ein. Die Glaubenslehre wird zwar vom Philosophen nicht ignoriert, aber sie gilt ihm nicht als Begründung. Christliche Philosophie ist mithin die „Bezeichnung für ein Denken, das seine geschichtliche Christlichkeit *positiv*, bejahend übernimmt, ohne sich jedoch als solches, also von sich aus, schon in den Dienst, und auf keinen Fall in die Dienstbarkeit, der Theologie zu begeben“³³. Kein Mensch denkt voraussetzungslos. Der christliche Philosoph akzeptiert sein vorgegebenes Christsein und läßt sich davon anregen:

*Das heißt: Ein Mensch, der Christ ist, reflektiert (methodisch-kritisch) seine Grunderfahrung, seiner Bestimmtheit durch sein Christsein genauso bewußt wie anderer ethnischer, historischer, sozialer Bestimmtheiten seines Denkens (und ebenso, wie ein nicht-christlicher Philosoph sich seiner vielfachen, auch „weltanschaulichen“ Bedingtheiten bewußt zu sein hat).*³⁴

³¹ J. SPLETT, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie*, Köln 2001, 67.

³² J. SPLETT, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch?* (Anm. 4), 29 [Hervorhebung im Original].

³³ *Ebd.* [Hervorhebung im Original].

³⁴ *Ebd.*

Die Glaubensurkunden haben bei ihm, im Unterschied zum Theologen, keine entscheidende Autorität:

Er reflektiert mit seiner menschlichen „natürlichen“ Vernunft und nach deren Prinzipien; er bezieht sich auf die Glaubensurkunden nur so wie auf andere große Dokumente menschlicher Erfahrung. [...] Er führt sie nicht als autoritativen und (wenn auch weitere: kirchliche Auslegung forderndes) „letztes“ Wort Gottes (Hebr 1,1f.) in seine Argumentation ein.³⁵

Letzteres wird vom Theologen gemacht.

III. Theologie

Wenn es im Titel meines Vortrags „ein Philosoph für uns“ heißt, dann ist mitgemeint: für uns Theologen. Ich bin übrigens davon überzeugt, daß man von JÖRG SPLETT mehr Theologie lernen kann als von der Mehrzahl der professionellen Theologen. Des philosophischen Rückfragens bedarf die Theologie von Hause aus, wobei man Philosophie und Theologie, aber auch Offenbarung auseinanderhalten muß. „Zur Unterscheidung gehört freilich auch, philosophische Sätze nicht mit theologischen in eins zu nehmen, und theologische nicht mit dem Offenbarungswort selber.“³⁶ (Theologie ist ja nicht Religion.) Ein wichtiger Unterschied besteht in der Kirchlichkeit theologischer Aussagen:

Dazu in knappem Hinweis nur dies: Philosophie, umfassende und prinzipielle Reflexion von Dasein und Sein im Ganzen vollzieht sich als Disput von Einzelnen, im Austausch persönlicher Einsichten und Perspektiven. Theologie ist die (wissenschaftliche) Selbst-Reflexion einer Glaubensgemeinschaft.³⁷

Die Offenbarung kommt auf den Theologen als positive Gegebenheit zu, das heißt – in der ausgeprägtesten Form – als Dogmen, als verbindliche Lehrsätze. Die Haltung des Theologen kann man angemessen als eine Art Gehorsam bezeichnen. In diesem Sinn ist das Christentum eine „dogmatische“ Religion.

³⁵ *Ebd.*, 30.

³⁶ J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 51.

³⁷ *Ebd.* [Hervorhebungen im Original].

Freilich ist die göttliche Offenbarung nicht auf die schriftliche Form beschränkt, denn die Welt selbst, als Schöpfung, vergegenwärtigt eine Selbstmitteilung Gottes:

Wenn die Tradition den „Wort-charakter“ der Schöpfung vertritt, dann ist zu ergänzen, daß Wort stets gemeintes Wort ist. Gott wird darum nie bloß faktisch erkennbar, und an seinen „Wirkungen“ nicht gleichsam passiv (gar, „ob er will oder nicht“) erkannt; er selbst vielmehr zeigt sich darin, er gibt sich zu erkennen.³⁸

Hier kann der Philosoph arbeiten.

Dennoch bleibt bestehen, daß Theologie sich als „unzeitgemäß ‚dogmatisch‘“ erweist, zumindest in dem Sinne, „daß es sich nicht aus Reflexion und ‚Dialog‘ gewinnen läßt, auch nicht durch wahrheitsgewillte sokratische Untersuchung“³⁹. Sowohl Philosophie als auch Theologie kennen eine Reflexion: „Philosophie als die Explikation des Reflexionsmomentes am Selbstverhältnis des Menschen, Theologie als Explikation der Reflexion seines (von Jesus Christus her eröffneten) Lebens im Gottesverhältnis“⁴⁰. Im Christusgeschehen unterscheiden sie sich. SPLETT verwischt diesen Zusammenhang nicht:

Ich gehe davon aus, daß Wahrheit und Ernst der Personwirklichkeit erst im Christusgeschehen offenbar geworden sind. „Geschichtlichkeit“ nämlich als eine Grundbestimmung des Menschen besagt vor allem, daß er zur Wahrheit über sich nicht je schon aus sich selbst gefunden hat, daß sie ihm vielmehr gesagt werden muß. In diesem Geschehen aber hat er nicht so sehr neue „Informationen“ erhalten, als daß er (im ursprünglichen Sinn dieses Wortes) in eine neue Form des Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses gebracht worden ist.⁴¹

Dementsprechend ist man in stande, seine eigene Erfahrung, das heißt sich selbst, besser zu begreifen. „Nun hindert nichts, daß er in prinzipieller Reflexion auf die Erfahrungen seiner konkreten Existenz fortschreitend thematisiert und ausdrück-

³⁸ *Ebd.*, 303 [Hervorhebungen im Original].

³⁹ J. SPLETT, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch?* (Anm. 4), 16–17.

⁴⁰ *Ebd.*, 30.

⁴¹ *Ebd.*, 32–33.

lich klarer versteht, was darin unthematisch impliziert ist.“⁴² Vor allem ereignet sich darin die Gegenwart der rufenden Freiheit des Schöpfers: „Impliziert aber ist, wie bedacht, im Personsein des Menschen die Personalität seines Schöpfers und in seiner Existenz als ‚gerufener Freiheit‘ die souveräne Freiheit des allmächtigen Rufers.“⁴³ Genau betrachtet haben wir im Gott-Menschen Jesus Christus die „end-gültige Antwort“⁴⁴. Unabhängig von kulturellen Unterschieden glauben Christen, daß Gott sich in Jesus

*endgültig in seiner Stellungnahme zu unserer Unmenschlichkeit definiert. Es geht also nicht um Perspektiven auf Gott oder das Göttliche: europäisch, afrikanisch, asiatisch. Bezüglich dieser, also verschiedener Was- und Wie-Aussagen über Gott, kann man nie genug dazu-lernen, um die eigene Sicht zu ergänzen. Jeder von uns stellt einen solchen Hinblick auf Gott dar. Darum haben wir auch die Verpflichtung, von unserer Gotteserfahrung zu sprechen und einander durch Mit-teilung zu bereichern.*⁴⁵

Schwer verständlich heute ist die Tatsache, daß ein Christ, trotz der Wichtigkeit der Praxis, nicht durch seine Praxis definiert wird. Lebt man nicht wie Christus, dann ist man ein schlechter Christ, hört aber nicht durch Unmenschlichkeit auf, ein Christ zu sein.

„Nicht die ‚Praxis‘ macht den Christen“, lehrt SPLETT.⁴⁶ Wäre das so, dann würde es zur Abwertung der anderen Menschen, die schlechter zu sein scheinen. Wenn Christsein mit Menschlichkeit identifiziert wird, werden gute Menschen vereinnahmt. In Wahrheit ist Christentum nicht einfach eine Moral. Es *hat* eine Moral, *ist* aber nicht eine. Es impliziert eine Abwertung Jesu Christi, wenn er nur eine menschliche Moral bedeutet. SPLETT drückt sich provozierend aus: „Den Christen macht vielmehr, ich sag es ungescheut, das *Dogma*, das Bekenntnis: Jesus ist der Christus, Christus ist der Herr.“⁴⁷

⁴² *Ebd.*, 33.

⁴³ *Ebd.*

⁴⁴ J. SPLETT, *Gott-ergriffen* (Anm. 31), 46.

⁴⁵ *Ebd.*

⁴⁶ *Ebd.*, 47.

⁴⁷ *Ebd.* [Hervorhebung im Original].

IV. Gott

In der Gottesfrage treffen sich Philosophie und Theologie. Sie haben denselben Gegenstand, aber verschiedene Zugänge. Die erste Hausarbeit, die ich in Deutschland geschrieben habe – und zwar für HERRN SPLETT – hatte als Thema HEGELS Gotteslehre. Für HEGEL ist Gott der ganze Gegenstand sowohl der Philosophie als auch der Theologie. Man kann sie zwar unterscheiden, aber in beiden Fällen bleibt Gott der Inhalt.

Bezeichnenderweise lautet der Titel eines Buch von SPLETT *Gotteserfahrung im Denken*, das heißt in der Philosophie. Aber ein Philosoph, der heute etwas über Gott lehrt, hat es nicht leicht. Er wird oft ohne weiteres für einen Theologen gehalten, und seine philosophischen Argumente und Einsichten schon deshalb ausgeklammert, ungeachtet der Tatsache, daß große Philosophen der Vergangenheit viel über Gott gelehrt haben. Die Auswirkung ist ein echtes philosophisches Leid:

So reicht es bei philosophischen Diskussionen, positiv von Gott (ohne Artikel oder Anführungszeichen) zu sprechen, damit man zum „Theologen“ erklärt wird. Nicht in Platons Sinn natürlich, sondern nach heutigem Wortbrauch; und ebenso natürlich nicht unehrenhaft, doch mit dem Effekt, daß jeder weitere Disput zur Sachfrage sich erübrigt.⁴⁸

Bei der Gottesfrage ist (philosophische) Reflexion besonders wichtig:

Philosophie denkt ja nie bloß über ihre Gegenstände nach, sondern immer auch – mehr oder weniger ausdrücklich – über ihr Nachdenken über diese. Ehe nämlich andere sie kritisieren, reflektiert sie selbstkritisch sich selbst. Das gilt grundsätzlich, mag aber bei Nebenfragen vernachlässigt werden. Bei einem Thema indes wie dem unseren [= Religion], das ihr so nahe liegt (ihr nahe tritt?), bekommt die Selbstbesinnung ganz besonderes Gewicht.⁴⁹

Man kann heute nicht über Gott nachdenken, ohne gleichzeitig über sich zu reflektieren bzw. zu philosophieren.

⁴⁸ J. SPLETT, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch?* (Anm. 4), 24–25.

⁴⁹ J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 17.

SPLETT vertritt die provozierende These, daß die einschlägige Erfahrung für alle die gleiche ist, ob man Atheist ist oder Gläubiger:

Auferstehung läßt sich nicht sehen; sie erfährt man nicht. [...] Das Christentum bringt den Menschen nicht neue Erfahrungen; wohl aber bringt es eine neue Deutung unserer Erfahrung. Aus dieser sollen dann auch neue Erfahrungen mit unserer Welt(-Erfahrung) wachsen, gewiß. Jedoch nur in dieser Reihenfolge.⁵⁰

Schließlich spricht selbst die Verkündigung von einer Hoffnung, die man nicht sieht: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1). THOMAS VON AQUIN definiert bestätigend den Gegenstand des Glaubens als die Wahrheit selbst, und zwar gerade als nicht erscheinend.⁵¹

Wenn ferner der unsichtbare Gott sich zeigt, handelt es sich um Freiheit:

Wie anders kann das sichtbare Unsichtbare erblickt werden als durch Entscheidung dafür, im Gewilltsein dazu? Erscheinung als Erscheinen gibt es nur für Freiheit – und insofern ist es stets auch Erscheinung von Freiheit: Freiheit erscheint, indem ein Geschehen als Erscheinung aufgefaßt und angenommen wird.⁵²

Dabei ist sowohl Gott als auch der Mensch frei. „Freiheit zeigt sich nur Freiheit.“⁵³ Der Glaube ist die Selbsteröffnung zur Selbstmitteilung Gottes:

Geist, Freiheit, Wahrheit, Glück, Wohlwollen, Aufrichtigkeit – alle „Gegebenheiten“ solcher Art sind keine Dinge, keine „Seienden“, sondern Seinsweisen, Sinn von Daten. Darum werden sie nicht eigentlich be- und ergriffen, sondern sie ergreifen ihrerseits. Man wird ihrer gewahr in einem Sich-Auftun der Besinnung auf Erfahrenes wie der Be-

⁵⁰ Ebd., 279.

⁵¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De ver.* 18, 3 c.: „Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est fidei obiectum.“

⁵² J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 302 [Hervorhebungen im Original].

⁵³ Ebd., 303.

reitschaft zu neuen Erfahrungen, das die Religion – und jedes ernste Sprechen – Glaube nennt. Und dies nicht neben anderen Zugangsweisen auch so, sondern allein auf solche Weise.⁵⁴

In diesem Zusammenhang ist der Begriff des Glaubens wohl-gemerkt ein philosophischer Begriff: „Glaube als anthropolo-gisches Faktum“⁵⁵. Er beinhaltet eine „umfassende Gesamt-deutung vorliegender Daten“⁵⁶ und ist frei, da er die eigene Entscheidung einschließt. Wer eine solche Öffnung erfährt, empfindet sie als „Gnade“. Wie SPLETT sagt: „Wer Wohlwol-len, Zuwendung, Freude erfährt, dankt darum doppelt, ein-mal dafür, daß ihm solches begegnet, sodann daß ihm gege-ben wird, es anzunehmen, statt es in Mißtrauen („Kleinglau-ben“) von sich zu weisen.“⁵⁷

Insofern stellt Glaube nicht einen Gegensatz zur Schau bzw. zum Wissen dar. Da die Erfahrung zutiefst religiöse Züge in sich trägt, herrscht in ihr eine Harmonie von Philoso-phie und Theologie. „Insofern die Erfahrung im Denken ge-schieht, ja als die seiner (als theoretisch-praktisch) selbst“, konstatiert SPLETT, „bedarf es hier prinzipiell keiner Versöh-nung von Denken und Glauben, ebensowenig wie einer von Glauben und Wissen.“⁵⁸ Wenn man Wissen in einem solchen rudimentären Sinne versteht, dann ist Glauben *per se* Wissen:

Versteht man Wissen [...] schlicht als reflektiertes Wahr-heits-Verhältnis (Sagen-können, daß man sagen kann, was ist), dann läßt sich auch Glauben zwanglos als Wissen bestimmen. [...] Darum ergibt dies kein Argument für eine Unterscheidung von Wissen und Glauben. Die Unterschei-dung verläuft statt dessen – zwischen Glauben (aus Hören) und Einsicht – innerhalb des Wissens.⁵⁹

SPLETT ist ein Philosoph, der der Vernunft bedingungslos die Ehre gibt, und nichtsdestoweniger ein Betender. SPLETT geht so weit, zu behaupten, daß christliche Philosophie geradezu ihre

⁵⁴ *Ebd.*, 302 [Hervorhebung im Original].

⁵⁵ *Ebd.*

⁵⁶ *Ebd.*

⁵⁷ *Ebd.*

⁵⁸ J. SPLETT, *Menschsein vor Gott* (Anm. 8), 215.

⁵⁹ *Ebd.* [Hervorhebungen im Original].

Erfüllung im Beten erlangt: „im Denken als Andacht: in der Anbetung des Heiligen“⁶⁰. Eine bemerkenswerte radikale Aussage. Philosophisches Denken selbst nimmt demnach die Form von Andacht an. Einen solch tiefsinnigen Gedanken würden Sie, glaube ich, kaum von einem Theologen hören. Beten ist nicht mit Philosophie identisch, aber für SPLETT ist es doch die Erfüllung des philosophischen Denkens. Philosophie endet nach ihm – wenn sie radikal betrieben wird – im Beten.

V. Für mich

Zum Schluß möchte ich ein wenig persönlich werden, ohne jedoch eine Lobrede anklingen zu lassen. JÖRG SPLETT ist nämlich alles andere als ein Schreibtischphilosoph, der seine Leser aus dem Auge verliert. Das heißt aber mitnichten, daß er die „kalte“ philosophische Vernunft vernachlässigt und sich uns mit affektivem Wohlwollen zuwendet. Wenn ich ernsthaft krank bin und etwa zwischen einem Arzt zu wählen habe, der Mitgefühl aufbringt und bereit ist, mit mir verständnisvoll zu plaudern, und einem, der nicht so affektiv teilnehmend, aber dafür wissenschaftlich und technisch erheblich kompetenter als der andere ist, dann wähle ich für mein Teil den kompetenteren. Vielleicht meint SPLETT so etwas, wenn er schreibt:

Hegel meinte, zu Zeiten habe die Philosophie die Theologen zur Ordnung zu rufen, weil diese – sage nun ich – so seelsorglich liebevoll sind und den Menschen in einer Weise überallhin „nachgehen“, daß man ihnen mitunter aus den Sümpfen und Labyrinthen des Zeitgeists wieder heraushelfen muß. Dafür eignen sich herzlose Philosophen.⁶¹

Das ist genau die Aufgabe, die SPLETT erfüllt hat. „Herzlos“, weil argumentativ vernünftig. Das darf man nicht mißverstehen. Für uns, die wir im Allgegenwärtigen und Gewohnten stecken, hilft mehr der sokratische Stachel als die Vertröstung. „Weil wir gleichsam daraus leben, sie uns überall begegnen, alltäglich und allgegenwärtig, haben wir uns längst schon daran gewöhnt, und das Gewohnte – obwohl vor Augen –

⁶⁰ J. SPLETT, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch?* (Anm. 4), 40.

⁶¹ J. SPLETT, *Gott-ergriffen* (Anm. 31), 46.

sieht man nicht mehr.“⁶² Wir brauchen also nicht so sehr Verständnis und Vertröstung als ein unbequemes Wachrütteln.

Während wir heute gewohnt sind, die Fragen zu stellen und von Gott Antworten zu erwarten, dreht SPLETT die Perspektive um. Er sieht den Menschen als jemanden, der selbst gefragt wird, und Menschsein als Antwort, das heißt als „Gefragtsein“.

Philosophisch wie theologisch erscheint [...] heute der Mensch zumeist als Frage – auf die Gott (oder die Kirche) zu antworten habe. Biblisch-christlich stellt sich das anders dar, und davon soll die Rede sein. Vom Fragen des Menschen, vor allem aber von seinem Gefragtsein; und seiner Antwort auf diese Frage – die nicht einfach er gibt.⁶³

Schöpfung ist Berufung zum Heil.

Christliche Philosophie muß freilich die Situation des Christen berücksichtigen. Sie ist ursprünglich praktische Philosophie und soll dem Menschen bei seiner Selbstbestimmung helfen. Aber – und das ist sehr wichtig – sie hilft praktisch, gerade indem sie die freie Beziehung zur Theorie unterstützt. Mit anderen Worten: Freiheit verhält sich zur Wahrheit:

Philosophie als radikal-prinzipielle Selbstreflexion kann die eigene Situation des Fragenden nicht schein-objektiv aus dem Spiel lassen, und schon gar nicht, wenn diese Situation mit Gewißheit das eigene Fragen und Antworten mitprägt. Läßt der Schuldige in seinem Denken die Wahrheit zu Wort kommen, die damit auch den Wider-Sinn seiner eigenen Schuld ans Licht kommen läßt, oder „hält er sie nieder“ (Röm 1,18)? Nach Jahrzehnten des Ideologie-Disputts sollte klar sein, daß Philosophie nicht etwa erstlich rein theoretisch, sondern bereits im Ursprung praktische Philosophie ist: Selbstbestimmung von Freiheit, die sich zur Wahrheit verhält.⁶⁴

Die Gottesbeziehung liegt den Dimensionen des Aktiven und Passiven zugrunde:

⁶² Ebd., 144.

⁶³ Ebd., 21.

⁶⁴ J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken* (Anm. 3), 247.

Und solches Sich-erfassen-Lassen ist [...] vor Aktiv und Passiv die Grundvollzugsweise von Sein und Leben in allen seinen Dimensionen, der ethischen, ästhetischen, erotischen, sexuellen wie religiösen: überall steht am Anfang ein Ergriffenwerden, das man nicht (autonom-aktiv) machen kann, dem man jedoch auch nicht rein passiv ausgeliefert ist; denn man kann sich verweigern.⁶⁵

Das „für mich“ möchte ich nun noch persönlicher in Form von kleinen persönlichen Erinnerungen bedenken.

Die erste Hausarbeit, die ich in Deutschland erstellt habe, habe ich, wie schon gesagt, für PROFESSOR SPLETT, damals Assistent KARL RAHNERS, verfaßt. (Ich bin vermutlich derjenige in diesem Saal, der am allerfrühesten Schüler von JÖRG SPLETT war.) Es versteht sich, wenn man SPLETT kennt, daß diese Arbeit prompt und mit hilfreichen Bemerkungen versehen zurückkam. Inzwischen weiß ich, daß es nicht selbstverständlich ist, daß man gelesen wird, und zwar wohlwollend kritisch.

Einige Jahre später, nach meiner Promotion, war ich mit der Frage nach meiner beruflichen Zukunft beschäftigt und überlegte, wen ich um Rat bitten könnte. Jörg SPLETT war tatsächlich der einzige, der mir einfiel. Als ich bei ihm anrief, war er – natürlich, wie wir alle wissen – hilfsbereit und lud mich zu sich nach Hause ein. In seiner Arbeitszimmer damals war ich überrascht, eine Landkarte von Narnia, der Phantasiewelt von C.S. LEWIS, auf dem Gesprächstisch unter Glas zu entdecken. Damals dachte ich, ich wäre der einzige in Deutschland, der LEWIS kannte. Eine solche Gemeinsamkeit erweckt Sympathie. Inzwischen teilen wir die weitere Gemeinsamkeit des Interesses für NIKOLAUS VON KUES sowie für JOSEF PIEPER. Gemeinsame Interessen gründen Verbundenheiten.

Ich habe ferner im Laufe der Jahre die Erfahrung gemacht, daß JÖRG SPLETT ein gewissenhafter Leser ist. Wenn ich ihm eine Publikation von mir zugeschickt habe, kam immer eine Antwort zurück: ein ermutigendes Wort, aber ebenfalls immer eine kritische Anfrage. SPLETT vermag unbeirrt seinen behutsamen Finger auf einen Nerv zu legen. Einmal hat er mir geschrieben, ich zähle drei Punkte, er aber finde nur zwei. Und in der Tat hatte meine Nachprüfung erwiesen, daß er recht hatte. Solche Achtsamkeit ist für SPLETT typisch.

⁶⁵ J. SPLETT, *Gott-ergriffen* (Anm. 31), 15.

Außerdem möchte ich eine weitere persönliche Eigenschaft von PROFESSOR SPLETT erwähnen. Es ist eine Pflicht, ich würde sagen: eine *reine* Pflicht von Geisteswissenschaftlern, Buchbesprechungen zu schreiben. Das ist zumeist eine lästige Aufgabe. Selten, wenn überhaupt, wird man dafür finanziell honoriert. Man muß das Buch lesen und verstehen, wie der Autor es meint; man muß das Ganze bündig zusammenfassen; und dann sollte man auch ein wenig Kritik versuchen. Es ist zeitaufwendige Arbeit, die nur selten Dank erntet. Ich bin zufrieden, wenn ich drei oder vier Rezensionen im Jahr schreibe. Viele Wissenschaftler schreiben gar keine. JÖRG SPLETT hat weitaus mehr als 400 verfaßt! Wenn es um die Bücher geht, die ich selbst zu besprechen habe und vor mir herschiebe, dann ist JÖRG SPLETT die Stimme meines Gewissens. Er schwebt mir regelmäßig als Vorbild vor Augen.

Eine letzte Frage: Wohin führt Philosophie schließlich und endlich? SPLETT besitzt den Mut, an dieser Stelle vom Beten zu sprechen. Der Stellenwert, den er dem Beten im menschlichen Leben zuerkennt, ist unübertreffbar: „Der höchste Selbstvollzug des freien selbstbewußten Geschöpfes ist jene adelige Selbstvergessenheit, darin es sich am Gott-Sein Gottes freut. Das ist mit *Anbetung* gemeint.“⁶⁶ Das ist sehr prägnant.

Beten gilt ihm sogar als das Wesen der Religion:

*Nicht Dank und Bitte, nicht die Sinn-Frage, die Suche nach Trost oder Hoffnung auf Heil machen das Wesen von Religion aus, sondern [...] die Anbetung des Heiligen. Das tut jene anderen Dinge nicht ab. Denn vor dem Heiligen erfährt der Mensch sich gänzlich angenommen.*⁶⁷

Im Gebet kommt das unbegreifliche Absolute zu Gesicht. Es scheint, wie er schreibt,

die Rede von einem Rätsel kaum noch passend. Ein Rätsel will gelöst werden; hier aber geht es darum, etwas zu leben; ja, offenbar sogar darum, aus ihm zu leben. Bildhaft ließe sich sagen, in der zu meisternden „horizontalen“ Spannung zwischen Lebensraum und Fremde treffe hier den Menschen

⁶⁶ J. SPLETT, *Im Dienst der Wahrheit* (Anm. 6), 333 [Hervorhebung im Original].

⁶⁷ *Ebd.*, 122 [Hervorhebung im Original].

„von oben“ ein „blendendes“ Licht. Bietet sich hierfür ein besseres Wort an als „Geheimnis“? Was hier verlangt wird, scheint weniger Scharfsinn und Kombinationsvermögen zu sein als Vertrauen und Treue. In solch unwidersprechlichem Anruf aber wird die wahre „Absolutheit“ Gottes sichtbar: seine Heiligkeit und Herrlichkeit, und dies zugleich mit der erfüllten „Kontingenz“ des Geschöpfes: der gläubigen Hingabe freien Gehorsams.⁶⁸

Von JÖRG SPLETT erwartet man, daß er ausformulierte Gebete verfaßt hat; leider kenne ich keines. An dessen Stelle möchte ich mit dem letzten Absatz seiner Abschieds-Vorlesung enden:

Aber in endgültigem Selbstüberstieg des Denkens ist noch ein letztes zu sagen: Der Geist erkräftigt das Geschöpf nicht nur dazu, sich derart sich nehmen zu lassen. Sein wie des Sohnes Dienst erfüllt sich darin, daß wir uns hineingenommen finden in das wechselseitige Da-für-einander in Gott selbst – mit Christus im Geist zum Vater.⁶⁹

⁶⁸ J. SPLETT, *Denken vor Gott* (Anm. 1), 307 [Hervorhebung im Original].

⁶⁹ J. SPLETT, *Im Dienst der Wahrheit* (Anm. 6), 333.

„Es ist bei Ihm aufgehoben“

Der Philosoph Jörg Splett

- Ein dialogisches Porträt -

I. Wurzeln (1936-1956)

Herr Professor Splett, ein erster Blick auf die äußeren biographischen Daten legt es nahe, in Ihrem Leben drei Zeiten zu unterscheiden, die zugleich dem geographischen Schwerpunkt nach verbunden sind mit drei verschiedenen Orten: zunächst mit dem Rheinland, wo Sie mit Ihren Eltern und Ihren Geschwistern ab 1946 gelebt haben und von 1947 bis 1956 zur Schule gegangen sind; dann mit Pullach und München, Orten Ihrer Studien, Ihrer Promotion und Habilitation; schließlich mit Offenbach und Frankfurt/ M., wo Sie seit 1971 leben und an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen als Professor lehren. Ich möchte Ihnen daher vorschlagen, in drei Etappen Wurzeln (1936-1956), Werden (1956-1971) und Werk (ab 1971) zu betrachten und den geistigen und geistlichen Prägungen nachzugehen, die Sie auf diesem Weg empfangen haben. – Sie sind im Rheinland aufgewachsen, aber geboren in Magdeburg...

Das Rheinland war tatsächlich erst die letzte Station. Daß ich in Magdeburg geboren wurde, war mehr oder weniger Zufall. Mein Vater war dort für zwei Jahre Referendar am Gericht. Bald danach sind wir nach Berlin umgezogen und haben von 1938 bis 1945 in Friedenau gewohnt – nur waren wir die längste Zeit über nicht in Berlin, weil 1939 die Kriegsereignisse begannen. Mein Vater wurde eingezogen, er war in Frankreich, in Rußland, zum Schluß dann in Norwegen, und meine Mutter ist mit uns Kindern immer wieder von Berlin ausgewichen, z.B. ins Erzgebirge, wo eine Schwägerin ein Kinderheim leitete, oder nach Leipzig, wo ihre Eltern wohnten. Dort bin ich 1942 eingeschult worden, ehe wir wieder nach Berlin zurückkamen. Im selben Jahr nahmen dort die Bombenangriffe zu. Zu dieser Zeit habe ich zum ersten Mal Tote gesehen, morgens, zusammengeschrumpft und verbrannt – und das Schreien in den Kellern gehört. Diese Nächte waren sehr prägend.

1943 wurde Berlin schließlich evakuiert: wir nach Ostpreußen. Wir kamen auf Umwegen ins Haus eines Dorflehrers bei Lyck und sind dort liebevoll versorgt worden. Paradiesisch für uns Kinder war der Maikäferreichtum im Frühjahr. Als die Front näherrückte, wurden wir noch einmal evakuiert: ins Sudetenland. Nach einem knappen Jahr in Zwittau mußten wir erneut, nun schon nicht mehr geordnet amtlich, fliehen, die Mutter mit uns fünf Kindern, ich der Älteste. Ein Treck von rund 20 Lastwagen wollte sich durch die Tschechoslowakei nach Deutschland durchschlagen. Auf der Fahrt gerieten wir jedoch unter Partisanenbeschuß. Und schließlich erreichten zwei oder drei Lastwagen ein US-Gefangenenlager. Der Kommandant gab den Soldaten und Flüchtlingen sein Ehrenwort, uns nicht den Russen auszuliefern. Doch drei Tage später fuhr der letzte Amerikaner über den Hügel weg; die Rote Armee übernahm das Lager und führte sich entsprechend auf - bis zur Übergabe an die Tschechen. Im neuen Lager brach zudem die Ruhr aus.

Aber wir haben es geschafft. Schließlich durften wir über die Grenze laufen. Wir hatten damals zwei Kinderwagen, den einen schob meine Mutter, den anderen ich. Der jüngste Bruder war gerade 11 Monate. Wir kamen nach Österreich und hatten schrecklichen Hunger. In den Taschen von toten Soldaten habe ich nach Brot gesucht. Und meine Mutter kaute es für den kleinen Jan vor. Doch umsonst. Meine Mutter und ich haben ihn in einem Karton am Straßenrand begraben (später kam es zur Übertragung auf den Dorffriedhof).

Mit 8 ½ Jahren war für mich damit die Kindheit zu Ende. Die Fragen, die sich danach gestellt haben, sind sicherlich eine Quelle dafür, daß ich Philosoph geworden bin: Was ist das für ein Gott, der so etwas zulassen kann? Wie kann denn das alles sein? - Was außerdem wichtig ist: Durch die Evakuiererei steckt in mir eine weitgehende Unfähigkeit zum Leben in Gruppen oder Gemeinschaften. Denn - außer damals in Ostpreußen - habe ich Gruppe so erfahren, wie sie René Girard beschreibt: als Lynchkreis. Das hatte später dann auch Konsequenzen für die Ordnungsfrage. Was ich suche, ist ein unmittelbares Mit-Gegenüber.

Wie ging der Weg von Österreich aus weiter?

Nun, wir schleppten uns auf Fuhrwerken, zu Fuß, mit irgendwelchen Zügen durch Deutschland und kamen schließlich nach

Leipzig. Die Großeltern lebten, ihre Wohnung in einem der wenigen noch erhaltenen Häuser der Straße. So waren wir bei ihnen erst einmal untergebracht.

Dann übergaben auch dort die Amerikaner das Kommando an die Truppen der UdSSR. Nach den Flucht-Erlebnissen war für die Mutter keines Bleibens mehr. Die Kinderheim-Oberin hatte sich während ihrer Ausbildung auf einem Gut im Erftland um die Kinder der Gutsleute gekümmert, und die waren nun bereit, uns aufzunehmen. Die Bürokratie funktionierte noch nicht so recht. So sind wir zu Weihnachten 45 mit einem Papier voller Stempel in einem offenen Güterwagen (den nicht alle überlebten) nach Köln gekommen.

Mein Vater war derweil noch in Kriegsgefangenschaft in Norwegen. Er war Luftwaffenrichter gewesen. Weil seine Urteile überprüft werden mußten, zog sich seine Rückkehr hin, so daß er noch etwa ein Jahr lang in Norwegen war. Es war für ihn eine sehr wichtige Zeit der inneren Exerzitien. Anfang 1947 wurde er dann zu uns entlassen.

Ihr Vater war Jurist und wurde später Senatspräsident am Oberlandesgericht in Köln, ein Vetter Ihres Vaters war Bischof in Danzig. Wie würden Sie den familiären Kontext charakterisieren, aus dem Sie stammen, und die Prägungen, die Sie von dort erhalten haben?

Die „Kultur“ in der Familie war gemischt. Väterlicherseits die Geisteswissenschaft. Der Großvater war Zentrumsabgeordneter in Halle und Rektor der dortigen katholischen Grundschule. Von den neun Geschwistern meines Vaters wollte der Älteste eigentlich Theologie studieren. Vater selbst wählte das wenig geliebte Recht, weil es das billigste Studium war. Aber an Literatur, Musik und Kunst bin ich von ihm herangeführt worden.

Die „Oma Leipzig“ war Belgierin und gelernte Lehrerin; aber die Familie war technisch geprägt. Der Großvater war an leitender Stelle mit der Elektrifizierung der Bahn befaßt; ähnlich nach dem Krieg sein Ältester bei der Vorgebirgsbahn im Siebengebirge. Meine Mutter, die Zweitgeborene, hatte eigentlich Physik studieren wollen und bei der Firma Osram ein Praktikum gemacht. Doch verheiratet, meinten ihre Eltern, müsse sie nicht auch noch studieren. Sie war zudem sehr sportlich und hat einmal die Bezirksmeisterschaft im Speerwerfen gewonnen. Anders die phantasiereichen drei jüngeren Tanten, wichtig war für mich Gabriele Schieb (Herausgeberin

u.a. von Heinrich von Veldekes *Eneide*), die mit mir Logik-Spiele trieb (Was ist das Gegenteil von Groß, von Rot usw.?).

Geprägt hat mich der Diasporakatholizismus, für den man Opfer brachte: Weite Wege zur Sonntagsmesse, Morgen-, Abend-, Tischgebet... So fanden wir den rheinischen Katholizismus in seiner Lockerheit schon etwas verwunderlich... Den bischöflichen Onkel lernten wir erst nach seiner Freilassung aus polnischer Haft kennen. Er wohnte dann in Düsseldorf und im Dezember gab es ein Familientreffen bei ihm (sein Bischofsspruch lautete übrigens: „In Trinitate robur“!)

Sie waren drei Jahre alt, als der Krieg begann, und fast neun, als er zu Ende ging. Wie verarbeitet man die frühen Erlebnisse, die Sie beschrieben haben?

Wir haben wenig darüber geredet. Vieles habe ich auch verdrängt. Auf behutsame Gesprächsangebote meines Vaters bin ich nicht eingegangen. Richtige Diskussionen habe ich dann mit den Jesuiten auf dem Internat in Bad Godesberg angefangen.

Als Ihre Lieblingsbeschäftigung haben Sie immer wieder das Lesen genannt. Was waren die ersten Bücher, die Sie gelesen haben? Welches Ihre ersten Lektüererfahrungen?

Märchen, Sagen... Ich habe eigentlich alles und unentwegt gelesen - vor allem auch Verbotenes. Mein Vater hatte bald eine Anstellung beim Diözesancaritasverband erhalten, so daß er den ganzen Tag über in Köln war. Meine Aufgaben waren im Nu gemacht, und so habe ich in seinem Bücherschrank gelesen. Wichtig, ganz hinten versteckt gefunden: der *SS-Staat* von Eugen Kogon.

Überhaupt habe ich eine Unmenge an Büchern gelesen, von denen die Erwachsenen gesagt hätten, es sei zu früh. Auf der Unterstufe habe ich etwa alles von Graham Greene gelesen, was mir in die Finger kam. Seine Bücher sind ja nicht gerade Kinderlektüre - aber Kind war ich ja auch nicht mehr! Dostojewskij! Shakespeare! Und natürlich las ich die deutsche Literatur. Das Lesebuch der Schule hatte ich schon am Anfang des Jahres aus. An besondere Leseerlebnisse kann ich mich allerdings nicht erinnern. Es war vielmehr quer durch alles Mögliche.

Ich erinnere mich noch, daß ich meiner Mutter beim Bügeln das *Tagebuch des Landpfarrers* von George Bernanos vor-

gelesen habe. Mit 12 oder 13 Jahren habe ich gedacht: „Das wäre vielleicht ein Weg. Auf Erden ist ja doch alles schrecklich. Wenn schon, dann geradewegs hindurch zum Ziel.“

1947 führte Sie Ihr Weg zunächst ins Aloisius-Kolleg in Bad Godesberg...

Ja, das Gymnasium stand an, und es gab keinen anderen Weg als ins Internat, denn der Weg zum Bahnhof Weilerswist, von dort nach Köln und durch die zerbombte Stadt zum Gymnasium wäre zu weit gewesen. So gehörte ich zu dem Schub, der im zweiten Jahr im Aloisius-Kolleg anfang.

Wie hat man sich das Klima vorzustellen auf einer Jesuitenschule zwei Jahre nach Kriegsende? Was war das für eine Atmosphäre, in die Sie hineingekommen sind?

Ich fand die Atmosphäre fürchterlich. Wir waren zu 30 Jungen in einem Riesenschlafsaal untergebracht (der Erzieher, ein Jesuitenpater, hatte zwar einen weißen Vorhang um sein Bett, schlief aber mit im selben Raum). Ich bin geradezu vergangen vor Heimweh – zumal auch die Heimfahrt an Besuchstagen zu weit gewesen wäre. Weil ich meine Fragen und Probleme hatte, zudem sehr gut in der Schule war, mit einem guten Verhältnis zu Lehrern und Erziehern, war ich bei den Klassenkameraden nicht eben beliebt. Zwar hatte ich einzelne Freunde, doch im ganzen fand ich das Klima belastend und habe immer die Ferien herbeigesehnt und bin auch stets mit Kummer zurückgefahren in den „Massenbetrieb“.

Die Erziehung selbst war recht streng. Wenn zum Beispiel ein Einzelner etwas getan hatte und sich nicht meldete, erhielten alle zusammen ein Strafsitzen. Es gab Zeiten des Stillschweigens, in denen man zu arbeiten hatte, und es gab Zeiten, in denen man zu spielen hatte. Man mußte in Reihen marschieren. Der gesamte Tag war durchgliedert: morgens aufstehen, dann Messe, Frühstück, dann rüber in die Schule, dann Mittagessen, kurze Pause, Studienzeit, Sportzeit, dann noch einmal Studienzeit, nach dem Abendessen abends noch etwas Freizeit. Dieses ganze strenge Reglement habe ich als sehr belastend empfunden. Die Lehrer, Kriegsheimkehrer, waren durchweg gut, streng, väterlich. Einzelne Patres gütig. Bei einigen älteren gab es noch den alten Jesuitenstil, der den Lehrer als „Dompteur“ verstand.

Ein Hafen war der Pater Spiritual. Die Präfekten unterschieden sich nach Persönlichkeit und Führungsstil. Vor allem mit den jüngeren Jesuiten konnte ich meine Fragen bereden.

Und es begannen die Diskussionen, von denen Sie bereits gesprochen haben?

Für mich kam es in jener Zeit sogar zu einer Verabschiedung vom Glauben – zu einem „pubertären Atheismus“. Ich las Bennis, den (von vielen unbemerkt) antichristlichen Rilke, Nietzsche natürlich, die Existentialisten, Sartre, Camus. Es hatte sich der Blick geschärft auf die Erziehung der Jesuiten, den Umgang mit reichen Schülern (ich hatte ein Stipendium), die damit gegebene „Heuchelei“ (in Theodor Haeckers Alternative von Heuchelei und Schamlosigkeit plädiert Jugend ja eher für das zweite). In diesen Jahren dachte ich sehr zynisch. Ich hatte mir ein System zusammengebaut, ohne daß ich es jetzt noch näherhin beschreiben könnte. Es waren wohl Gedanken, wie ich sie später bei Max Scheler gefunden habe: der Drang zum Leben sei das Eigentliche, und das Böse sei es, das sich in der Welt durchsetzt usw.

Dann kam es zu einem langen Nachtgespräch mit einem Freund, der in dieser Diskussion einfach standhielt. Er reichte intellektuell nicht an mich heran, aber er sagte einfach: „Ich glaube trotzdem, und Deine Gründe reichen nicht aus“. Es war somit weniger ein Argument, als seine Standhaftigkeit, die mich überzeugte. Dieses Gespräch hat ihn so mitgenommen, daß er hinterher richtig krank wurde. Und ich habe mich daraufhin bekehrt.

Wie sah dieser Schritt konkret aus?

Da ich mich engagieren wollte, meldete ich mich bei der Marianischen Kongregation, die es als Möglichkeit im Internat gab. Mein Gruppenführer war P. Hoenisch, der später die *Katholischen Pfadfinder Europas* gegründet hat. Er hatte schon damals eine unglaubliche Begabung, mit Jungen umzugehen. Wir haben ihn vergöttert, und er hat uns mit seiner Frömmigkeit enorm geprägt.

Bald darauf übernahm ich selbst eine Gruppe und fand das ganz toll. Für die Schule mußte ich nicht sehr viel tun. (Inzwischen war die Familie nach Köln umgezogen, zwei jünge-

re Brüder kamen aus dem Internat nach Hause; ich hatte die Wahl und entschied mich nun für das „Ako“ mit seinen Möglichkeiten.) Neben Lesen und Malen habe ich mich vor allem um meine Gruppe gekümmert, in dem pädagogischen Eros, der mich schon als Ältesten der Geschwisterschar kennzeichnete (nach dem Krieg kamen zu uns älteren Vier noch vier jüngere Geschwister).

Wenn es zuvor Literatur war, mit der Sie Ihren „pubertären Atheismus“ unterstützt haben, welche Bücher haben Sie nun nach Ihrer „Bekehrung“ geprägt?

Es waren in erster Linie wiederum die Schriftsteller, vor allem der schon genannte Bernanos. Ich bezeichne ihn gern als „französischen Dostojewskij“. Sicherlich war das *Tagebuch eines Landpfarrers* ein ganz wichtiges Buch für mich. Aber auch seine anderen Bücher. Dann Péguy mit seiner Liebe zu Chartres. – Die Deutschen: Werner Bergengruen, Gertrud von Le Fort, Reinhold Schneider, Edzard Schaper – alles, was später als „christliche Literatur“ abgetan werden sollte. Sie boten eine Verbindung von Theologie und gelebtem und existentiell erfahrenerem Glauben, die man sonst nirgends fand. Dazu kamen die Heiligenbiographien, die jesuitischen Märtyrer, die Missionare. Daraus habe ich gelebt.

Was waren die wichtigsten Erfahrungen Ihrer Zeit auf dem Internat?

Großen Einfluß hatten vor allem die Präfekten. Nach ihrem Philosophiestudium hatten die jungen Jesuiten auf dem Internat ein Praktikum zu machen, bevor sie in die theologischen Semester gingen. Sie brachten auch ihre persönlichen Interessen ein. Der eine gründete einen kleinen Philosophiewerkkreis, bei einem anderen wurde Lyrik gelesen – oder Theaterstücke.

Im Theaterkreis stellte ich eine Deutung des *Ödipus* als Gottes-Flüchtling vor. Daraufhin spielten wir das Stück mit mir in der Titel-Rolle. Ein Rezensent meinte sogar, meine Zukunft liege vielleicht in der Schauspielerei.

Was die Literatur betrifft, so ist Rilke der Dichter meiner Jugend gewesen. Als Oberstufler wohnten wir im Schloßchen, das der Industrielle von der Heydt den Jesuiten mit dem ganzen Grundstück verkauft hatte und das als „Stella Rheni“ zum Internat gehörte. Rilke, wiederholt auf dieser „Wacholderhöhe“

zu Gast, hat dem Ehepaar Teil I der *Neuen Gedichte* gewidmet. Doch gab es nicht bloß Rilke. In der Abiturzeitung hieß es von mir: „Suche neue Lyrik, um mich dafür zu begeistern.“

Ich habe damals auch viel gezeichnet. Der Zeichenlehrer, ein Schüler des „Zigeuner-Müller“ der „Brücke“, riet mir zum Studium an der Akademie. Mein erstes Geld habe ich für ein Logo verdient, das ich für den Briefkopf der Initiative „Frieden über den Gräbern“ entworfen hatte, die P. Rieth seinerzeit begründet hatte. – Weniger Sinn hatte (und habe) ich, bei aller Liebe, für die Musik. Die Patres haben mir umsonst Klavierunterricht geben lassen. Ich muß zu meiner Schande gestehen, daß ich kaum geübt habe und nach zwei Jahren davon befreit wurde. Später habe ich das oft bedauert.

Vor allem die menschlichen Kontakte waren in der Godesberger Zeit für mich sehr wichtig – mit jüngeren und vereinzelt auch mit älteren Jesuiten. Zum Teil sind Lebensfreundschaften daraus entstanden, z.B. mit P. Lentzen-Deis, der später auch maßgeblich daran mitgewirkt hat, daß ich nach St. Georgen kam. Oder mit P. Erlinghagen, nachmals Professor für Pädagogik in Regensburg. Er hat mich als Quintaner kennengelernt und meinen Weg das ganze Leben hindurch begleitet.

Wie kam es zu Ihrem Entschluß, in den Jesuitenorden einzutreten?

Nun, ich habe mir gedacht: „Wenn schon, denn schon“. Und wie Ignatius in seinen Konstitutionen schreibt: „in Eilmärschen zum Himmel marschieren“. – Dabei war das erwähnte Nachtgespräch sicher eine Wurzel. Ich habe mir daraufhin gesagt: „Jetzt mache ich ernst“. So war ich ja zunächst in die Marianische Kongregation eingetreten und hatte mich Maria geweiht; der Ordenseintritt war daraufhin eigentlich die logische Fortsetzung. Denn ich sagte mir: „Wenn, dann das Ganze“. – Deswegen auch die Entscheidung für die Philosophie: wegen ihrer Radikalität. Auch die Literatur habe ich ja auf diese Radikalität hin gelesen.

Ein anderer Orden oder ein Leben als Weltpriester wäre für Sie also nicht Frage gekommen?

Mein Vater hatte mehr für die Benediktiner übrig. Er sagte: „Die Benediktiner sind gerundete und kulturvolle Menschen, während die Jesuiten etwas Gehetztes, Modernes, Sperriges

haben“. – Das stimmt – auch. Der ignatianische Entwurf (des „contemplativus in actione“) ist neuzeitlich und von einer Spannung, die ich stärker vom Scheitern bedroht sehe. Aber diese Eigenart kam mir auch entgegen. An etwas anderes hätte ich nie gedacht.

Hatten Sie eine Vorstellung von Ihrer späteren Tätigkeit im Orden oder einen Wunsch, welchen Bereichen Sie sich als Jesuit widmen wollten?

Als Jesuit hat man keinen Wunsch zu äußern, den der Orden zu erfüllen hätte – mit der einen Ausnahme, daß man in die Mission gehen will. Was ich mir erträumte, war natürlich schon, in der Philosophie oder der Theologie zu lehren – und zwar lieber noch in der Philosophie, in der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen, wo es darum ging, zu begründen und zu vermitteln. – Aber davon war zunächst einmal keine Rede. Man sollte ja demütig sein – je nachdem, was sich ergab. Schließlich konnte man ja auch Lehrer werden an einem der Kollegien. Man überließ es ganz dem Orden. Die Frage war zunächst nur: „Gehöre ich überhaupt hierhin? Kann ich überhaupt in diesem Stand und diesem Orden leben?“

II. Werden (1956-1971)

Unter diesen Vorzeichen begann also nach dem Abitur 1956 das Noviziat in Eringerfeld in Ostwestfalen...

Zunächst war allerdings noch ein halbes Jahr Zeit. Währenddessen habe ich einen Tanzkurs und einen Schreibmaschinenkurs gemacht, an der Volkshochschule etwas Französisch gelernt... Es gab den schmerzlichen Abschied von einer der Töchter der Godesberger Herbergseltern... Vor allem gab es – im Ignatius-Jahr – eine Fahrt mit einem halben Dutzend Privatautos vom Aloisius-Kolleg aus nach Loyola. Aufgrund meiner Abiturnoten und meiner Berufswahl durfte ich mitfahren.

Die Ordenszeit selbst begann mit einem vierzehntägigen Postulat, in dem man von einem sogenannten „Angelus“ betreut und in die Grundregeln des Lebens im Haus eingeführt wurde. Dann folgte die Einkleidung, und das eigentliche Noviziat.

Am Beginn des Noviziats standen doch wahrscheinlich auch die dreißigtägigen ignatianischen Exerzitien?

Ja, sie gingen drei Tage vor Weihnachten zu Ende. Für diese dreißig Tage bin ich zutiefst dankbar, obwohl die Nerven am Ende schon blank lagen: die erste Woche mit dem Rückblick auf das eigene Leben und die eigene Schuld, die zweite mit dem Leben Jesu und den Entscheidungen, dann die schlimme dritte Woche mit der Betrachtung des Leidens. Zu dem Ergebnis, Ihm nahezukommen, es nicht besser zu haben als Er. Wenn man das alles durchmeditiert – sieben Stunden am Tag vier Wochen (mit zwei Pausentagen) lang, unter Schweigen – das zeichnet Spuren für ein Leben.

Schon die Art, sich selbst dabei kennen zu lernen, ist erstaunlich genug. Seither kommen mir „normale Leute“ immer ein bißchen naiv vor im Umgang mit sich selbst. Denn man gewinnt durch eine solche Erfahrung einen anderen Blick auf sich.

Welche geistlichen Einflüsse gab es in der Zeit des Noviziats außerdem?

Ich bin sehr froh über all das, was ich damals gelernt, gehört, gelesen habe. Vor allem waren es geistliche Autoren, die ich vorher noch nicht gekannt hatte: Erich Przywara, nicht nur sein großer Exerzitien-Kommentar, *Deus semper maior*. Das war wirklich prägend. Oder Hans Urs von Balthasar, John Henry Newman. Und Ignatius selbst, seine Briefe, die große Therese, Johannes vom Kreuz. Ein Jahr lang habe ich auch – später im „Scholastikat“ – Spanisch gelernt, um die Schriften der spanischen Mystiker zumindest mit dem Wörterbuch im Original lesen zu können.

Nach zwei Jahren des Noviziats folgte ab 1958 das „Scholastikat“, das heißt das Philosophiestudium, an der Hochschule der Jesuiten in Pullach bei München...

Wir waren dort insgesamt 150 Mitbrüder in drei Jahrgängen. Die Vorlesungen wurden auf Latein gehalten und waren natürlich eine Herausforderung.

Unter unseren Professoren waren Johannes B. Lotz, Walter Brugger und Josef de Vries „die drei Großen“. Brugger war streng und gefürchtet (im Alter wurde er von einer wunderbaren Güte). De Vries (von allen „Onkel Josef“ genannt) ver-

trat seine besondere Erkenntnistheorie aus dem Selbstbewußtsein à la Descartes. Lotz war sozusagen der Paradiesvogel, er redete in den Veranstaltungen zwischendurch auch deutsche Sätze oder griechische – und er hatte es mit Heidegger sowie dem „Sein“.

Die Philosophie, die wir lernten, war natürlich neuscholastisch, stark wohl von Suárez geprägt. Vermutlich haben wir nicht zu schätzen gewußt, wieviel bereits an moderner Philosophie darin war. Wir brauchten damals ja noch Indexerlaubnis für die Lektüre von Descartes oder Kant. Walter Kern las mit uns die *Meditationes*. Ihm verdanke ich den Zugang zu Hegel. Im Vordergrund standen die systematischen Fächer: Erkenntnistheorie, Metaphysik, Gotteslehre, Ethik, Gesellschaftslehre, Anthropologie, Naturphilosophie physikalisch und biologisch, dazu Logik, Psychologie, Pädagogik... Die Geschichte der Philosophie kam dagegen zu kurz – im Gegensatz zur Vermittlung an den staatlichen Fakultäten. Bei uns tauchte sie eigentlich nur in den Sentenzen auf, den Belegen für eine bestimmte systematische Position von Gegnern oder Gewährsleuten.

Der Unterricht selbst war lehrbuchmäßig in Form von Disputationen aufgebaut: Fragestand, Begriffe, Positionen, Beweis der These, Einwände und deren distinguierende Widerlegung. Im Examen wurde man entsprechend abgefragt. Zweimal im Jahr wurden solche Disputationen auch öffentlich und unter Beteiligung der Professoren gehalten. Ausgewählte Studenten traten als „defendens“ oder „obiciens“ von Thesen eines Professors auf. Mit Geschick und Glück konnte man erreichen, daß sich die Lehrer selber in die Haare gerieten...

Im Ganzen schulte diese Art von Ausbildung enorm. Wenn ich heutzutage etwa höre, wie Leute aneinander vorbeidiskutieren, bin ich dankbar für den Durch-Blick auf die Sachpunkte und Struktur der Argumentationen.

1960 erbaten Sie die Entlassung aus dem Orden. Was waren die Gründe dafür und aus welchem Anlaß verließen Sie den Orden?

Ich muß sagen, mir ist die Zeit im Orden von Beginn des Noviziats an schwer gewesen. Ein wenig wie unter einem Schatten oder dunklen Tuch. Zwar immer wieder durchbrochen von Phasen wirklicher und tiefer Freude, reich an Erkenntnissen und Einsichten. Aber der Last-Charakter überwog.

Im Noviziat herrschte ein enormer Zeitdruck: Spätestens nach einer Dreiviertelstunde läutete die Glocke. Man mußte sich die Zeit für eigene Vorhaben regelrecht stehlen. Ich war berühmt und berüchtigt dafür, Zeit zu schinden. – Warum aber war mir die Zeit so wichtig? Natürlich aus Mangel an Gelassenheit = Sich-Losgelassen-Haben. Und das ist die Kernfrage, kritisch und streng mit sich, wie man war. – Dann darf ich an meine Probleme mit Gemeinschaft erinnern. Wenn sich nicht dieser oder jener Mitbruder in Pullach meiner angenommen hätte, weiß ich nicht, wohin mich meine Depressivität geführt hätte.

Ein Gehorsamskonflikt mit dem recht rigorosen Rektor bot mir die Gelegenheit, um ein persönliches Gespräch mit dem Provinzial in Köln zu bitten. An dessen Ende sagte er mir, es gebe wohl auch Berufungen auf Zeit. Der Orden hat mich – zu meinem Heil, glaube ich – entlassen. Aber meine Spiritualität ist bis heute ignatianisch. Und großteils diesem Scheitern verdanke ich m.E., wofür Schüler und Freunde mir dankbar sind.

Was ist für Sie auf Dauer der wichtigste Gedanke der ignatianischen Spiritualität geblieben?

Das OAMDG = „Omnia ad maiorem Dei gloriam“. Übrigens gilt das auch benediktinisch (wir sind freundschaftlich zwei Benediktinerinnen-Konventen verbunden): UIOGD = „Ut in omnibus glorificetur Deus“. Zweitens das „agere contra“, Handeln gegen die eigene Neigung. Denn mit uns stimmt ja etwas nicht.

Statt den weiteren Lebensweg und die Entscheidung über die eigene Tätigkeit dem Orden zu überlassen, standen Sie nun vor der Situation, ihrem Leben selbst eine Definition und Ausrichtung zu geben. Welche Optionen haben Sie dabei erwogen? Und inwieweit ging mit dem Ordensaustritt zugleich eine Umdefinition der eigenen Existenzform vom Theologen zum Philosophen einher?

Die Umorientierung habe ich nicht so stark empfunden. Nach einem Semester in Köln, auf dem vernünftigerweise meine Eltern bestanden (es kam dort zur Aufnahme in die Studienstiftung), vermittelte mich P. Kern an Max Müller (der mich bei einer Disputation erlebt hatte) zur Promotion und schenkte mir dazu – in Fortsetzung der bei ihm geschriebenen Lizentiatsarbeit – sein eigenes Forschungsthema: die Trinitätslehre Hegels.

Zugleich stellte ich mich dem Studentenpfarrer P. Mariaux zur Verfügung. Der, zunächst begrifflicherweise zurückhaltend, vertraute mir schon im Folgesemester Arbeitskreise mit Germanisten und Naturwissenschaftlern an. So begann meine „Nebentätigkeit“.

Zu publizieren hatte ich schon in Pullach begonnen. Auf Anstoß von P. Erlinghagen in der Wiener Jesuitenzeitschrift *Der große Entschluß* sowie im Münchener *Erdrkreis*. P. Ziegler, Akademikerseelsorger in Zürich, vermittelte mich zum Verlag Ars sacra. So konnte ich 1963 den Eltern mein erstes Büchlein unter den Weihnachtsbaum legen, biblische Meditationen: *Er ist das Ja*. Nach Abschluß der Dissertation kam dann auch die Wissenschaft dran: vor allem in Beiträgen und Rezensionen in der *Scholastik*, die dann umbenannt wurde in *Theologie und Philosophie*.

Ihre Dissertation über Hegels Trinitätslehre, die Sie 1964 abgeschlossen haben, ist ebenfalls auf der Grenze von Philosophie und Theologie angesiedelt. Was war für Sie das Faszinierende am Philosophen Hegel?

Die unglaubliche Materialfülle auf allen Gebieten und die übermenschliche Kraft, diese verstehend zu durchdringen und systematisch zu organisieren. Am Schluß meiner Arbeit habe ich mich kritisch von ihm abgesetzt – und kürzlich nochmals eigens einen Aufsatz geschrieben, warum man kein Hegelianer sein sollte. Aber seit damals bis heute habe ich stets dankbar bekannt, von ihm gelernt zu haben. „Solch eine Philosophie besitzt die wunderbare Fähigkeit, auch da zu erschließen, wo sie selbst nicht richtig sieht“ (Iljin).

Sehr wichtig ist für mich jedoch auch der Zugang zu Heidegger durch Max Müller geworden, vor allem aber die Begegnung mit Fichte, die ich Reinhard Lauth verdanke.

In die Mitte der sechziger Jahre fallen zwei weitere Ereignisse, die Ihrem Leben seine weitere Richtung gegeben haben. Zum einen lernten Sie Ihre Frau kennen...

1963, bei einem Faschingsball der Fachschaft Pädagogik. Ich hatte die Disziplin als Nebenfach gewählt (mit Fundamentalthologie bei Heinrich Fries); mein Professor lehrte eigentlich an der Pädagogischen Hochschule in München-Pasing,

und von dort kam eine seiner Studentinnen auch in das Universitätsseminar. 1964 verlobten wir uns und heirateten 1965.

1969 wurde Martin geboren, der in Mainz Assistent bei Armin Kreiner war und bei ihm über Debatten zur Gottesfrage promoviert hat. Er lebt mit seiner Familie in Osnabrück und leitet dort gegenwärtig die KHG. – 1971 wurde Thomas geboren. Er hat bei dem Max-Müller-Schüler und -Nachfolger Wilhelm Vossenkuhl in München über Maßstäbe und ihre Dynamik promoviert: *Ordnung und Regel, Neuheit und Veränderung* und arbeitet jetzt bei ihm in einem interdisziplinären Projekt zur Willensfreiheit an seiner Habilitation (zudem Malstudium an der Akademie!).

Sie haben wiederholt eine Radikalität in Ihren Entscheidungen und Lebensentschlüssen durchblicken lassen. Zu dieser Radikalität im Hinblick auf die Wahl der Lebensform gehört wahrscheinlich auch die bewußte Reflexion und Thematisierung von Ehe und Familie. 1970 erschien zum ersten Mal die Meditation der Gemeinsamkeit, eine „eheliche Anthropologie“, die Sie gemeinsam mit Ihrer Frau verfaßt haben und die mittlerweile bereits in dritter Auflage vorliegt. Daneben haben Sie vor allem in den Büchern Der Mensch: Mann und Frau (1984), Zur Antwort berufen (1985) oder Leibhaftig lieben (2006) eine Art Standeslehre für Laien und Eheleute entwickelt.

In der Tat muß ich gedanklich klar haben, was ich lebe. Mein Grundproblem war hier: Wie zugleich Gott und mein Du lieben, ohne Halbierung und Instrumentalisierung? Da reicht mir auch Rahners Lösung zur Einheit von Gottes- und Nächstenliebe nicht. Dafür bin ich durch Matthias Josef Scheeben auf Richard von St. Viktor, einen Theologen des 12. Jahrhunderts, gestoßen.

Das zweite Problem ist natürlich die humane Integration von Sexualität und Personwürde, da weder Sexus noch Eros von sich aus personal sind, wozu in der klassischen Anthropologie wenig zu finden war (weder die Psychologia rationalis noch etwa Heidegger kennen ein Existential Geschlechtlichkeit).

Könnten Sie die Gedanken Richards, die für diesen Zusammenhang von Bedeutung sind, kurz skizzieren?

Richard konzipiert eine Trinitätslehre nicht innerpsychisch wie Augustinus, sondern interpersonal. Zur Liebe gehören drei, weil zwei erst wirklich eins werden in der Liebe zu einem Dritten. Einer ist Macht, zwei sind das Glück, aber die Selbstlosigkeit der Liebe in der Zulassung eines „consors amoris“, die Mit-Liebe erst vollendet die Liebe. – Angewendet auf mein Problem: Es gilt, *mit* dem Du Gott, *mit* Gott das Du zu lieben, und sich vom Du *mit* Gott, in Respekt vor deren Geheimnis, lieben zu lassen (wie dann das Paar, in solcher Liebe nicht als verschmolzene Hälften, sondern mit-eins geworden, *mit* Gott das Kind liebt, das er schenkt – statt daß die Ein-Kind-Familie zum Trinitätsbild würde).

Dieser Ansatz erlaubt übrigens auch ein wechselseitig erhellendes Zueinander von ehelicher und zölibatärer Lebensform, indem die „Grundtonart“ ehelicher Christlichkeit das Mit-einander auf Gott zu ist, die Grundtonart des Zölibatären oder Gelübde-Christen das Mit-Gott hin zu den Menschen.

Zurück in die sechziger Jahre, in die zum anderen seit 1964 Ihre Assistenzzeit bei Karl Rahner am Institut für christliche Weltanschauung an der Universität in München fällt. Wie war es zu dieser Tätigkeit gekommen und wie hat man sich die Arbeit im Institut vorzustellen?

1964 wurde Karl Rahner auf den Guardini-Lehrstuhl in der Philosophischen Fakultät berufen. Aus Rom brachte er als Assistenten den Germaniker Karl Lehmann mit, der ihm dort in der Konzilsarbeit schon nützliche Dienste getan und seine gewaltige Heidegger-Arbeit an der päpstlichen Universität Gregoriana abgeschlossen hatte. Der zweite Assistent sollte ein Philosoph sein. Dafür verwiesen Pullacher Patres auf mich. Ahnungslos im Wohnheim auf meinem Zimmerchen, an dessen Wand ein Rahner-Foto hing, ans Telefon gerufen, hörte ich (der Hörer fiel mir fast aus der Hand): „Hier ist der Pater Rahner. Wollen sie bei mir Assistent werden?“

Der Schwerpunkt der Tätigkeit Rahners lag außerhalb der Universität. Im Vordergrund von Aufmerksamkeit und Einsatz standen die Arbeit am *Lexikon für Theologie und Kirche* und am *Handbuch für Pastoraltheologie*, besonders die Konzilstätigkeit und die zahlreichen Vorträge. Es galt, das Programm des „Aggiornamento“ umzusetzen.

Das Grundwort jener Jahre war: Arbeit – und zwar weniger als Forschung verstanden oder als prinzipielle Überprüfung

und Durchklärung der eigenen Position und auch nicht eigentlich als Lehre, denn das klingt noch zu systematisch, sondern als „Auskunft“. Auskunft und Antwort auf grundsätzliche Zeitfragen, Antwort auf die unterschiedlichsten Anfragen in den übernommenen Vorträgen vor ganz verschiedenen Hörerkreisen, zu denen er im Auto oder Flugzeug auf dem Weg war.

Durch Rahner bin ich im übrigen in die Erwachsenenbildung hineingekommen: Weil er nicht alle Termine annehmen konnte, verwies er Fragesteller auf mich. Beim nächsten Mal wurde ich dann direkt eingeladen.

In ihrem eigenen Denken knüpfen Sie an die Transzendentalphilosophie und -theologie Karl Rahners an, zugleich haben Sie ihn aber auch in verschiedenen Punkten kritisiert? Wie würden Sie ihre Einstellung zu seinem Denken summarisch beschreiben? Und welchen Ort würden Sie sich selbst unter den Rahner-Schülern (Johann Baptist Metz, Herbert Vorgrimler, Karl-Heinz Weger) zuschreiben?

Ein Rahner-Schüler bin ich eigentlich nicht, obwohl ich durch die Arbeit für und mit ihm – über die frühere Lektüre hinaus – mich schon einen Kenner nennen darf. Mit Adolf Darlap und P. Weger war ich fast schon befreundet; Metz und ich saßen zusammen im Fries-Seminar, oft als „Kampfgefährten“ in Disputen. Überraschend nach Münster berufen, warb er mich als Ersatzautor des ihm zugedachten Band 1 der von Rahner konzipierten Laiendogmatik *Der Mensch in seiner Freiheit* (1967). Distanz habe ich immer zu Vorgrimler gehalten. Mich stört, wie er das persönliche Verhältnis Rahners zu ihm für seinen Privatstreit mit kirchlichen Autoritäten benutzt und damit P. Rahner selbst, bei dessen (trotz gelegentlicher Raunerei) fragloser Kirchlichkeit, ins Zwielficht rückt.

Auch bin ich von Rahner im Laufe der Zeit ein Stück weg zu von Balthasar gekommen – und zwar gerade hinsichtlich des Dialogischen sowie beim Kern- und Lebensthema Trinität.

Sie erwähnten schon, daß Karl Lehmann neben Ihnen zweiter Assistent am Institut war. Im Vorwort Ihrer Habilitation über Die Rede vom Heiligen (1970) danken Sie ihm ausdrücklich für seine Anregung zu dieser Untersuchung. Wie kam es dazu?

Karl Lehmann war nicht zweiter Assistent, er war der erste; auch nach Kompetenz und Einsatz, von unglaublicher Ar-

beitskraft (so ja bis heute). Ich kann verstehen, daß manche Probleme mit diesem Engagement hatten. Ich nie. Und neben vielem anderen verdanke ich ihm tatsächlich mein Habil-Thema. Ich hatte verschiedenes ins Auge gefaßt, unter anderem Péguy. Aber Lehmanns Anregung leuchtete mir sofort ein. Es war ein Thema Bernhard Weltes und seiner Schule. Es geht um die Eigenqualität religiöser Erfahrung. Zuerst habe ich Wilhelm Windelband, Rudolf Otto, Max Scheler, Johannes Hessen, Paul Tillich, Martin Heidegger und die Welte-Schule mit ihrem Denken des Heiligen referiert, um dann nach einer Zusammenschau und der Diskussion diverser Einwände (dazu vor allem an Heinz Robert Schlette orientiert) einen eigenen Entwurf vorzulegen: das Heilige, vom Sakralen zu unterscheiden, erscheint im Zeugnis von ihm (im Konflikt der Interpretationen), und um seine Anerkennung geht es zuhöchst im religiösen Vollzug. Statt in (der Suche nach) Sinn und Heil, also zuletzt in uns, wie heute zumeist in Religionsphilosophie wie -theologie vertreten, sehe ich die Sinnspitze von Religion in der Anbetung des Heiligen, im Lobpreis seiner, im „Dank ob Seiner Herrlichkeit“.

Als weitere prägende Gestalten der Münchner Jahre erwähnen Sie Max Müller, weil er Ihnen die Begegnung der metaphysischen Tradition mit dem Denken Martin Heideggers vermittelte, und Reinhard Lauth und die Klarheit und Schärfe der von ihm vertretenen Transzendentalphilosophie, die sich vor allem auf Johann Gottlieb Fichte stützte...

P. Rahner fühlte sich in München nicht sehr wohl, besonders auch, weil er wegen Spannungen zur theologischen Fakultät nur in Philosophie promoviert hatte. 1967 hatte Metz ihm den Weg nach Münster geebnet. Rahner nahm Lehmann mit. Ich blieb als „philosophisches Strandgut“ zurück – und habe gar ein Jahr das Institut kommissarisch geleitet, bis man darauf kam, daß dafür ein „Assi“ nicht der rechte war, und Max Müller damit betraute. Der aber ließ mir große Freiheit. Dazu hatte ich einen Lehrauftrag an der Uni – und (für mich eine bewegende Freude) dozierte seit 1968 in Pullach Religionsphilosophie und Gotteslehre.

Am Institut hatte ich die Gastprofessoren zu betreuen: Gollwitzer, Ulrich Mann, P. Dumoulin... Dazu kamen Vortragstätigkeit und kleinere Publikationen.

Im Ganzen waren die sechziger Jahre eine Zeit der Umbrüche in Kirche und Welt. Wie haben Sie diese Veränderungen wahrgenommen? Welche Wirkung hatten sie auf Sie?

Als „Rahnermann“ hatte ich Probleme mit Konzilsgegnern auf der einen Seite (Reinhard Lauth, Helmut Kuhn), auf der anderen mit den Revolutionären. Da die Kaulbachstraße, in der das Institut beheimatet war, etwas abseits lag, ging es bei uns ruhiger zu. Immerhin wurde ein Dozent durch eine Glastür gestoßen, zum Glück ohne ernsthaftere Folgen. Theologisch geriet ich ins Abseits; in den Studentengemeinden war mein „privatistisch“ existentieller Angang nicht gefragt. (Nach wie vor meine ich, der Vorrang des Politischen sei heidnisch, christlich steht der Einzelne mit seinem Gewissen vor Gott – so sehr sein Gewissen ihn gerade auf den Dienst am Nächsten verweist.)

Zur politischen Mentalität gehört für mich auch das „Lager“-Denken, das ich für meine Person zu unterlaufen suche (indem ich Einladungen zu Kirchentagen ebenso folge wie zum Kongreß „Freude am Glauben“, wissend, daß mich die Entschiedenheiten beider Seiten als unsicheren Kantonisten betrachten).

Bewußt bin ich eher konservativ und halte Schwierigkeiten mit Rom nicht eo ipso für einen Qualitäts-Ausweis von Theologie. So wenig, wie ich im Zweifel ein Güte-Siegel des Glaubens erblicke (zumal die Anwälte dessen offenbar Zweifel nicht mehr von Anfechtung zu unterscheiden wissen).

Nein, ich bin dankbar für die Überlieferung dessen, den nicht bloß Judas, der Hohe Rat und Pilatus überliefert haben, sondern zuletzt der Vater, ja er selbst, in der Überlieferung des Geistes (man suche in einer Konkordanz nach παραδόδομαι, tradere).

III. Werk (seit 1971)

Seit 1971 sind Sie als Professor für Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie sowie Philosophiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen der Jesuiten in Frankfurt/ M. sowie als Gastprofessor an der Hochschule für Philosophie SJ in München tätig. Darüber hinaus sind Sie Redaktionsmitglied der Zeitschriften Theologie und Philosophie (seit 1980), die von den Jesuiten herausgegeben wird, und Il Nuovo Areopago (1982-2002). Nicht zuletzt über 400 Rezensionen sind das

Produkt dieser Tätigkeit. 25 Bücher und etwa 700 wissenschaftliche Beiträge umfaßt Ihre Publikationsliste. Schließlich sind Sie seit Jahrzehnten in der Erwachsenen-, Lehrer- und Priesterbildung tätig. Welche Bedeutungen haben diese verschiedenen Tätigkeiten für Sie? Wie würden Sie sie in ihrer Relevanz gewichten?

Das direkte Reden hat in jedem Falle die Priorität – ob nun mit Studenten, Schülern oder „Senioren“. Besonders wichtig ist mir die Arbeit mit Priestern, die mir oft als die eigentlichen „Opfer“ der Umbrüche erschienen sind. Das habe ich mir zum Programm gemacht. So habe ich auch das Anliegen P. Rahners verstanden: sich Anfragen zur Antwort stellen.

Darin sehe ich etwa auch den Unterschied von Rahners Werk zu dem Hans Urs von Balthasars. Balthasar hatte sein Projekt der Trilogie mit der theologischen Ästhetik *Herrlichkeit*, der *Theodramatik* und der *Theologie*, und er durfte es vor seinem Tod zu Ende führen. (Wohlgemerkt vergleiche ich die beiden Riesen, nicht etwa mich mit einem von ihnen.)

Für mich rangierten stets vor etwaigen Werk-Projekten die Studenten, zu deren Lehre mich der Orden gerufen und der Limburger Bischof als Beamten eingestellt hat. So habe ich es stets für einen wichtigen Teil meiner Arbeit als Hochschullehrer angesehen, nicht nur Vorlesungen und Seminare zu halten, sondern die Studierenden auch zu begleiten und mich um sie zu kümmern, zum Teil bis ins Seelsorgliche hinein. In Weitergabe dessen, was ich von anderen, besonders Walter Kern, habe erfahren dürfen.

Was muß jemand mitbringen, der bei Ihnen Philosophie studieren will? Was kann er erwarten und was erwarten Sie von ihm?

Ich möchte die Studenten zum Ringen um die Wahrheit und zum Einsatz für sie bringen. Der Einzelne soll hier seine eigene Aufgabe (warum nicht: Sendung?) entdecken. Daher vergebe ich so wenig wie Max Müller Themen. Ich prüfe nur die Machbarkeit eines Projekts und die Frage, wie weit ich dabei eine Hilfe sein kann. – Wichtig war mir auch stets, ob er oder sie mit einem Thema jahrelang leben könne. So habe ich niemanden bloß gegen einen Autor oder eine Meinung schreiben lassen. Denn das scheint mir charakterlich nicht gut zu tun. Es sind prägende Lebensjahre eines jungen Menschen, für die wir Lehrer hier Verantwortung übernehmen.

Schließlich ist eine Doktorarbeit kein Meister-, sondern ein Gesellenstück. So muß vor allem klar sein, wo die Grenzen liegen. (Aus meiner Studienzeit habe ich hier abschreckende Beispiele im Gedächtnis.) Denn die Gefahr ist ja, daß man sich zuviel vornimmt. So sehr vielleicht aus einer solchen Arbeit ein Lebensthema werden könnte. – Selbst in einer Magisterarbeit sehe ich keine bloße Qualifikation, sondern die Gelegenheit, ein Thema in persönlicher Weise zu behandeln – mit der schönen Freiheit, keinen „wissenschaftlichen Fortschritt“ zu erbringen (was immer das im übrigen heiße), sondern etwas für sich zu erschließen und ein Stück weit durchzuklären.

... so daß Sie von daher auch kein Interesse daran haben, eine eigene Schule zu begründen, die etwa das Projekt „Anthropo-Theologie“ weiterträgt?

Von „Schule“ hat oft Max Müller gesprochen, und ich fand das immer mühsam. Natürlich hat jeder eine gewisse Physiognomie, eine bestimmte Art und Weise, die Dinge anzugehen – und der eine übernimmt so etwas stärker als ein anderer. – Ich verstehe auch Lehrer wie Reinhard Lauth, für den das Werk Fichtes die Wahrheit gewesen ist und der alles daran gesetzt hat, diese Wahrheit auch gerade in den von ihm betreuten Arbeiten zu verbreiten. Mir lag immer daran, den Leuten Freiheit zu lassen.

Natürlich habe auch ich ein paar Gedanken, die ich für hilfreich und wichtig halte und weitergeben möchte: das Dialogische, das „Mit“ im Verhältnis von Gott und Mensch, das Phänomenologische, den Primat der Ethik – ein Punkt, der stärker in den letzten Jahren in den Vordergrund getreten ist, seit ich 1978 durch einen belgischen Magistranten auf Emanuel Lévinas gestoßen worden bin.

In St. Georgen hatte ich ja die Hauptfächer Philosophische Anthropologie und Philosophische Gotteslehre zu vertreten (in der Philosophiegeschichte die Zeit von Hegel bis heute). Aus diesem Zueinander ergab sich für mich das Programm, das ich in meiner Antrittsvorlesung vorgestellt und dort zum ersten Mal „Anthropo-Theologie“ genannt habe – aus der Überzeugung, daß der unmittelbarste Weg zu Gott für den Menschen tatsächlich der Mensch ist und nicht der Kosmos. Wie umgekehrt der Mensch sich erst im Lichte Gottes recht versteht. Bei diesem Begriff habe ich oft mit dem Verdacht zu

tun gehabt, hier werde philosophische und dogmatische Theologie vermischt – ein Verdacht, der christliches Philosophieren überhaupt trifft. Gemeint sind jedoch zunächst die philosophischen Disziplinen.

Es ging auch die Rede, man müsse „fromm“ sein, um bei mir zu arbeiten. Um so dankbarer bin ich für den Abweis eines solchen „On dit“ durch Leute, die es aus eigenem Erleben besser wissen.

Zu Ihrer Tätigkeit als Rezensent, die Herr Professor Hoye in seinem Beitrag in besonderer Weise hervorgehoben hat: Wie verstehen Sie diesen Bereich Ihres Wirkens – als Anreicherung des eigenen Horizontes, als Dienst, den man der Wissenschaft schuldet ...?

Dienst an der Wissenschaft ist es wohl, offen gestanden, bei mir nicht so sehr. Ein Stück weit sehe ich es als Pflichterfüllung, denn die Zeitschrift *Theologie und Philosophie* ist ein anerkanntes Organ, das sich einen Großteil seines Renommées durch seine Rezensionen erworben hat, und ein „opus commune“ der beiden Hochschulen.

Darüber hinaus halte ich es für wichtig, jungen Kollegen eine Starthilfe zu geben, indem man ihre Arbeiten nicht übergeht – in der Überfülle des Publizierten. Überhaupt aber verstehe ich Rezensionen als Antworten auf in die Welt gesandte Briefe. Ich möchte den Verfasser darin respektieren, daß ich ihn beim Wort nehme und mit ihm seine Thesen diskutiere. Ich freue mich, mitunter von Seiten Rezensierter zu hören, sie seien erstaunt, ihre Sache auf knappem Raum so auf den Punkt gebracht zu sehen. Andererseits lebe ich damit, daß im um sich greifenden „Laissez faire“ der Gefälligkeitsrezensionen und der Zitationskartelle mancher meine Unverblümtheit als polemisch kritisiert. – Vielleicht kann man das in einem weiteren Sinne doch als Beitrag zur Wissenschaft bezeichnen? (Auch mein „ceterum censeo“ zum mir unverständlichen falschen Dativ – für alle möglichen Fälle – nach „als“ und überhaupt in Appositionen?)

Wie es zu Ihrem Engagement in der Erwachsenenbildung kam, haben Sie schon berichtet. Was sind Ihre Intentionen bei dieser Arbeit, die ja für Sie auch mit vielerlei Reisen und Unterwegssein verbunden ist?

Nun, einerseits glaube ich, daß ich in diesem Bereich eine gewisse Begabung habe, die Dinge zu vermitteln. Andererseits bestätigt sich das auch objektiv, so daß ich immer wieder Einladungen ausschlagen muß. Persönlich halte ich dieses Engagement auch für wichtiger als inner-wissenschaftliche Arbeit. Ich schreibe eigentlich nicht für die Kollegen. Auch Kontroversen mit ihnen führe ich im Blick auf die Menschen, für die wir diese Arbeit tun. Das ist eine „Typen“-Frage. Auch unter Künstlern und Literaten gibt es solche, die vor allem auf ihresgleichen wirken, andere mehr nach draußen.

Abgesehen von den eigentlich wissenschaftlichen Arbeiten zu Beginn, Ihrer Dissertation, Ihrer Habilitation und vielleicht noch den beiden programmatischen Arbeiten Der Mensch in seiner Freiheit (1967) und Gotteserfahrung im Denken (1973) sind die meisten Ihrer Bücher ja auch für ein breiteres Publikum bestimmt ...

Obwohl ich auch da Klagen über ihre Schwierigkeit höre. Dabei sind die Bücher eigentlich alle aus Antworten auf konkrete Anfragen hervorgegangen. Die Leiterin des Knecht-Verlages meldete sich von Zeit zu Zeit bei mir mit der Frage, ob ich nicht wieder einmal etwas für sie habe. Ich ließ dann – im Licht des aktuellen Engagements – Revue passieren, was sich aus den Ausarbeitungen der letzten Zeit an Niederschlag in Zeitschriften ergeben hatte, und immer wieder zeigte sich alsbald ein „roter Faden“, eine übergreifende Thematik oder Perspektive, unter der sich die Dinge leicht zusammenfügen ließen.

Ich gebe zu, gern und mit Freude zu schreiben, und daß ich mich freue, ein eigenes Buch in Händen zu halten, ein kleines Ganzes, das für sich steht und einen selbständigen Gesprächsbeitrag darstellt und ein substantielles Angebot für Interessierte. (P. Rahner sprach davon, daß Beiträge in Zeitschriften eher begraben seien. Das kommt mir heute zwar nicht mehr so vor, wo sich schon nach drei Jahren ein für die Bibliothek übersehenes Buch höchstens antiquarisch auftreiben läßt, während die Zeitschriftenbände treulich in den Magazin-Regalen zur Verfügung stehen. Gleichwohl...)

Wenn Sie in einer solchen Weise Ihre Arbeit nachträglich systematisieren, so ergibt sich auch für den Autor selbst ein Gesamtblick auf sein Werk. Welche Entwicklungen erkennen Sie selbst in Ihrem Denken und Schreiben? Wo setzen Sie heute andere Gewichte als

vor 25 Jahren? Was waren konkrete Anreicherungen oder Verschiebungen? Was ist hinzugekommen? Was akzentuieren Sie heute anders als zum Beispiel im Jahr 1987?

Entwicklungen gibt es gewiß. Ich weiß nicht, in welchem Ausmaß. Ich würde gern eine Entwicklung sehen fort von einer unnötigen sprachlichen Kompliziertheit mit Klammern usw. (einer „Rahnererei“), wie etwa in *Konturen der Freiheit* (1974), hin zu einer größeren Klarheit und Entschiedenheit, die auch deutlicher auf die zentralen Fragen gerichtet ist. Auch hoffe ich, daß sich die Themen vertiefen: daß im Kreisen um den Gegenstand derselbe Ort sozusagen eine Spiral-Windung tiefer – oder höher erreicht worden sei, mit zugleich gewachsener Klarheit.

Inhaltlich haben sich schon dadurch Veränderungen ergeben, daß neue Bereiche und Fragestellungen dazugekommen sind, etwa medizinische Themen, Fragen angewandter Ethik, durch die Beiratsarbeit für die *Zeitschrift für medizinische Ethik*. Es gab eine Zeit intensiver Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann, besonders in der Arbeit mit Lehrern. Überhaupt die Fragen „Erziehung und Menschenbild“, „Die Religion und die anderen Wissenschaften“ usw. – Themen, die dann etwa eingegangen sind in *Lernziel Menschlichkeit* (1976) oder *Leben als Mitsein* (1990).

Denkerisch liegt wohl die Hauptverschiebung in der Wendung vom Dynamismus der Maréchal-Brugger-Rahner-Schule zum Getroffen-Werden und Sich-ergreifen-Lassen im Sinne von Lévinas. Ganz neu war das nicht: Reinhard Lauth verdanke ich die Ergänzung der „Evidenz“ durch die „Sazienz“ (vom mittellateinischen „sacire“ = Ergreifen, noch in „saisir“ erhalten): dem Aktiv wie Passiv voranzustellen ist das Medium des Sich-ergreifen-Lassens. Aber eine Umakzentuierung war es doch. Ich war so hingerissen, als ich diesen Autor – Lévinas – kennenlernte. Ich meinte, so etwas würde ich schon denken. Doch Lévinas dachte es in einer Deutlichkeit und Schärfe, die ich ungläublich fand. Man kann den Grundansatz schon in der ersten Fassung meiner *Gottese Erfahrung im Denken* (zuerst 1973, später mehrfach überarbeitet, in 5. Auflage zuletzt 2005) erkennen, doch ist er dort blasser. Das ganze vierte Kapitel baut formal noch auf dem Dynamismus auf und zeichnet erst nachträglich ein, was später eigentlich das Bestimmende wurde. Vor die Intentionalität rückt im transzendentalen Gottesbeweis nun das Angesprochensein: *Gott-ergreifen* (2001).

Als Ihren Lieblingsautor haben Sie einmal den englischen Literaturprofessor und christlichen Schriftsteller C.S. Lewis bezeichnet. Vieles in der Art und Weise Ihres eigenen Schreibens und Argumentierens erinnert an ihn. Wann haben Sie ihn für sich entdeckt?

Das kann ich nicht sagen... den Erscheinungsdaten der deutschen Übertragungen seiner Werke nach dürfte es kaum schon auf der Schule gewesen sein, sondern erst im Studium. (In den Briefen an meine Eltern taucht sein Name – allerdings bereits mit dringlicher Empfehlung – erstmals 1962 auf.) Ihr Vergleich ist liebenswürdig, indes zu schmeichelhaft. Aber sollte ich inzwischen doch ein paar Schritte auf dem Weg zur „Schlichtheit seiner Sprache“ (J. Pieper) getan haben, wäre das schön. Einzigartig seine Verbindung von Klarheit, Entschiedenheit, Mutterwitz und Bildphantasie, Demut und Humor, von einer Frische, die mich an Augustins „Morgenerkenntnis“ denken läßt.

Wer die Vorworte Ihrer Bücher liest, gewinnt den Eindruck, daß sich Ihre Positionen auch und gerade in Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist geschärft haben, der von Ihnen immer wieder eine „ideologiekritische Durchleuchtung“ erfährt. Im Durchgang durch Ihre Schriften erhält man so immer auch einen Eindruck davon, was gerade zu einer bestimmten Zeit im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben „en vogue“ war: die „Flucht in Droge und Rausch“, die „Angst“ und „Wissenschaftsgläubigkeit“ in den 70er Jahren (vgl. Lernziel Menschlichkeit, 1976), „Informationssucht“, „Betroffenheit“ und eine „Überschwemmung durch Angst, Wut und Begierde“ in den 80ern (vgl. Freiheits-Erfahrung, 1986), eine „Ästhetisierung von Ethik und Religion“ mitsamt ihrer psychologischen Aufladung zu Beginn der 90er Jahre (vgl. Spiel-Ernst, 1993) oder eine „neue Konjunktur negativer Theologie“ (vgl. Gottes-Anruf, 1998) und eine „neue postmoderne Religionsfreundlichkeit“ (vgl. Gott-ergriffen, 2001).

Das ist auch so. Es ergab sich dadurch, daß zumal bei den Veranstaltungen in den Akademien die Positionen kontrovers besetzt waren, und ich dabei eine Position zu vertreten hatte – etwa gegen Leute, die sagten: „Die Religion hört auf“ oder „Es darf keine Autorität geben“ oder „Es gibt keine Wahrheit“. In der Auseinandersetzung erarbeitet sich eine Position in einer solchen Form, und folglich gehört Kritik in ei-

ner solchen Weise auch mit hinein. Die Anfragen spiegeln sicher wider, was in Zeiten anstand und worüber ich dann auch häufiger geredet habe.

Wo würden Sie sich selbst ansiedeln im akademischen, intellektuellen und kirchlichen Leben der Gegenwart? Wie würden Sie sich und Ihre Positionen charakterisieren?

(lacht) Also: sicher, wie schon gesagt, eher konservativ (was ja nicht „restaurativ“ meint; abgesehen von der Ernüchterung bzgl. Fortschritt [wohin?] und Revolution). Aber weder kirchen- noch hochschulpolitisch sonderlich engagiert. Hier kommt ins Spiel, was ich eben meine „privatistische Schlagseite“ genannt habe. Ich versuche in einer Situation zu antworten, so gut ich kann, und beziehe Stellung, wenn ich meine, gegen oder für etwas reden zu sollen, ohne „politische“ Rücksicht. Das habe ich gewiß von meinem Vater, der mit seinem Gewissensmut nach dem Vorbild des Thomas Morus und seiner spitzen Zunge sich nicht überall beliebt gemacht hat.

Dazu war ich glücklicherweise nie in der Situation, um eine Arbeitsstelle kämpfen oder bedenken zu müssen, wem ich nach dem Munde rede. Ich wundere mich mitunter über die Zeit und Energie, die Leute dafür aufwenden, sich gesellschaftlich oder politisch durchzusetzen, in Gremien zu kommen, Preise zu erhalten usw. –, im Staat wie in der Kirche. Ich fand immer, daß der Aufwand für solche Positionierungen zu Lasten des wirklich Gebotenen gehe: der zu gebenden Antwort. Offenbar ist so etwas nötig, wenn man konkrete Ziele hat und bestimmte Wirkungen erzielen will. Solche Ziele hatte ich jedoch nicht.

Was wird von Ihnen und Ihrem Werk bleiben – oder was soll bleiben?

Ich will meinen Dienst getan haben. Tatsächlich gilt ja heute schon, daß ein „Prof“ Lieblingseinsichten und -ideen hat, die er natürlich weitergeben möchte; daß die aber bei den Studierenden unter der Fülle dessen, was auf sie herabregnet, im besten Fall unter B III a 14 gespeichert werden. Jeden Lehrer beglückt es, wenn er bei Einzelnen auf Geistesverwandtschaft und größeren Einklang trifft.

Ich habe tatsächlich nicht nur das Glück, Lehrer gehabt zu haben, denen ich dankbar sein darf, sondern auch solche

Schüler und überhaupt Menschen allen Alters, deren Vertrauen mich zuweilen fast ängstigt. Ich fand schon seit je *Lk 17,10* (nicht, wie zu meiner Verwunderung dieser oder jener, belastend, sondern) zutiefst befreiend: „Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen wurde“ – wer hätte das übrigens? – „sollt ihr sagen, wir sind unnütze Knechte; wir haben nur unsere Schuldigkeit getan“.

Wie schön, sich kein „monumentum aere perennius“ bauen zu müssen! Was sich hier verliert, ist andern Ortes bewahrt. Ich muß nicht als Selbstversorger leben: „vor aller Leistung und trotz aller Schuld“, wie ich so gern Klaus Kliesch zitiere, angenommen, reuelos und unwiderruflich. Ich und das Meine – es ist bei Ihm aufgehoben.

Dabei ist gerade dies „vor“ und „trotz“ wichtig. Im Blick auf Beruf wie Ehe und Familie. Mir käme es schlicht komisch vor, hier anderen oder mir selber etwas vorzumachen.

Ich bin froh und dankbar dafür, von der Sisyphus-Last der „Selbsterstellung“ und -verwirklichung befreit zu sein, spätestens seit jenem Scheitern. (Menschlich wird man erst nach seinem Waterloo, habe ich meinen Hörern wiederholt gesagt.) Ich darf woanders daheim sein – und hier in meiner Ehe.

... womit sich der Bogen zum Beginn unseres Gesprächs schließt: zu Ihren Berichten von der Heimatlosigkeit und dem Umherziehen während des Krieges...

Die Zeitschrift *30 Giorni* hat vor vierundzwanzig Jahren einmal ein Interview mit mir publiziert unter dem Titel „Filosofo senza patria“. Das trifft sicher etwas Wesentliches. Doch sind wir Christen nicht allesamt unterwegs? Auch einander nicht gehörend, sondern – wie Bergengruen so schön sagt – einander „zu Lehen gegeben“. Doch gerade so zueinander gehörend und einander zugetan.

Der Kriegs- und Fluchterfahrung entstammt durchaus eine gewisse Verunsicherung, das Empfinden ständiger Gefährdung. Tiefer greift das Bewußtsein innerlicher Selbstgefährdung. „Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes...“ (*Röm 8,39*)? – Außer wir uns selbst! Gleichwohl ist Sein Herz größer (*1 Joh 3,20*). Er trägt uns auch in unserer Panik.

Zum Schluß: Was sind Ihre Wünsche und Perspektiven für die kommende Zeit?

Ich möchte gern noch ein wenig so weitermachen wie bisher. Denn ich merke (und bekomme das auch gesagt), wie ich immer mehr aus dem Durchlebten und Durchgestandenen schöpfen und anbieten kann – ohne andererseits mich neuen Anstößen zu verschließen (ob in Diskussionen mit Schülern und Studenten, ob in der Rezensionsarbeit oder dem Abenteuer neuer Romane und Filme). Vor allem scheint mir, bei allen Grenzen, daß ich Fortschritte dabei mache, zu hören, wonach die Menschen in ihren Anfragen eigentlich fragen, und darauf zu antworten. Solange mir das geschenkt wird... Und daß wir beide – meine Frau und ich – uns noch haben...

Es ist jeden Morgen ein Glück aufzuwachen.

Autoren

JÖRG SPLETT, geb. 1936 in Magdeburg. Studium der Philosophie, Psychologie, Fundamentaltheologie und Pädagogik in Pullach, Köln und München. 1964 Dr. phil. an der Universität München: *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*. 1964-1971 Assistent von Karl Rahner und Max Müller am Institut für christliche Weltanschauung der Universität München. 1971 Habilitation an der Universität München: *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*. 1971-2005 Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.; 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.

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER, geb. 1960 in Unna/Westfalen. Studium der Katholischen Theologie, Germanistik, Pädagogik und Philosophie in Bonn. 1990 Dr. theol. an der Universität Bonn: *„Duplex Ordo Cognitionis“*. *Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*. 1997 Habilitation an der Universität Bonn: *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*. Seit 2003 Ordentliche Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Freiburg/Br., Mitglied in der Wertekommission der CDU, des wissenschaftlichen Beirats der *Zeitschrift für medizinische Ethik*, Beraterin und Mitglied in verschiedenen Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz.

THOMAS SPLETT, geb. 1971 in Offenbach. Studium der Philosophie, deutschen Literatur und Linguistik in Freiburg/Br. und München, sowie der freien Kunst an der Akademie der bildenden Künste, München. 2001 Dr. phil. an der Universität München: *Ordnung, Regel, Innovation. Zu Problemen bei der Beschreibung von Maßstäben und ihrer Dynamik*. 2002-2005 Mitarbeiter am Max-Planck-Institut für Neuro- und Kognitionswissenschaften, München/Leipzig, seit 2005 am Lehrstuhl I des Departments für Philosophie der Universität München und am Sonderforschungsbereich 536 „Reflexive Modernisierung“. Habilitationsprojekt zur Theorie des Wollens und persönlichen Entscheidens. Veröffentlichungen zur Metaphysik, Handlungstheorie, Philosophie des Geistes und Ästhetik. Zugleich als bildender Künstler tätig.

WILLIAM J. HOYE, geb. 1940 in Waterbury, Connecticut/USA, Studium der Philosophie und Katholischen Theologie Boston, Straßburg, München und Münster. 1971 Dr. theol. an der Universität Münster: *Actualitas omnium actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas*. 1980-2005 Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Theologischen Anthropologie an der Universität Münster. Zahlreiche Lehraufträge und Gastprofessuren im In- und Ausland. Jüngste Veröffentlichung: *Liebgewordene theologische Denkfehler*, Münster 2006.

HANNS-GREGOR NISSING, geb. 1969 in Dinslaken/Niederrhein. Studium der Katholischen Theologie, Philosophie, Germanistik und Pädagogik in Münster, München und Bonn. 2004 Dr. phil. an der Universität Bonn: *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*. Seit 2005 Referent für Philosophie und Theologie an der Thomas-Morus-Akademie Bensberg, Katholische Akademie im Erzbistum Köln.

