

Thomas Rentsch
Transzendenz und Negativität

Thomas Rentsch

Transzendenz und Negativität

Religionsphilosophische
und ästhetische Studien

De Gruyter

Gefördert mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft
im Rahmen des SFB 804 der Technischen Universität Dresden

ISBN 978-3-11-021496-3
e-ISBN 978-3-11-021497-0

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany
www.degruyter.com

Alle Dinge sind geschaffen aus nichts; darum
ist ihr wahrer Ursprung das Nichts [...].

Meister Eckhart

„Es ist gut, weil es Gott so befohlen hat“, ist
der richtige Ausdruck für die Grundlosigkeit.

Ludwig Wittgenstein

Vorwort

Der vorliegende Band enthält Beiträge aus den letzten Jahren, in denen ich meine Untersuchungen zur Gottesfrage, zur philosophischen Theologie und Religionsphilosophie (*Gott*, Berlin/New York 2005) und zur systematischen Verbindung von *Negativität und praktische(r) Vernunft* (Frankfurt a.M. 2000) fortgeführt, erläutert, vertieft und konkretisiert habe. Ebenso enthält der Band ästhetische Studien, die Transzendenz- und Negativitätsphänomene behandeln.

Es bestätigt sich der Befund, dass eine Jahrzehnte die Moderne dominierende Verdrängung und Marginalisierung der Transzendenzthematik insbesondere in der deutschen Philosophie verfehlt und unbegründet war, dass vielmehr weder die Moderne noch die Postmoderne mit geschichtsphilosophischen Konstruktionen vollendeter und abgeschlossener Säkularisierung begreifbar ist. Die weltgeschichtliche Entwicklung seit der Jahrtausendwende zeigt, wie komplex, heterogen und binnendifferenziert das Verhältnis von Wissenschaft, Politik, Religion und Aufklärung im Prozess der Globalisierung und der interkulturellen Kommunikation und Konfrontation tatsächlich ist. In der Philosophie wird deutlich, dass ohne Transzendenzbezug kein wichtiger Ansatz des vergangenen Jahrhunderts – weder Heidegger noch Wittgenstein, weder Adorno noch Derrida – auch nur ansatzweise begreifbar ist. Religiöse und theologische, näherhin mystische und negativ-theologische Tradition prägen – oft verdeckt und indirekt – die Tiefenstruktur der modernen und postmodernen Reflexion und ihre kulturellen Wirkungen und Gestaltungen.

Darüber hinaus aber lässt sich zeigen, dass eine Engführung der Transzendenzphänomene und Transzendenzdimensionen auf religiöse (und theologische) Transzendenz eine sowohl historisch wie systematisch weitreichende Reduktion und Unterbestimmung dieser Phänomene und Dimensionen impliziert. Vielmehr muss von komplexen Transzendenzaspekten der Welt (des Seins und jedes Gegenstandes), der Sprache (des *logos*), von interpersonalen Transzendenz sowie von der Transzendenz der Individuation und der Individuen ausgegangen werden, um nur die wichtigsten dieser Aspekte zu nennen – und dies seit Beginn der philosophischen Reflexion. Erst auf diesem Hintergrund lassen sich dann

kulturelle – mythische, philosophische, praktische, ethische, ästhetische und religiöse – Paradigmen von Transzendenz analysieren, die auf dem Wege des Reflexivwerdens von Transzendenz ausgebildet werden.

Es ist daher unverzichtbar und dringend erforderlich, eine kritisch-hermeneutische, philosophische Analyse und Rekonstruktion von Transzendenz zu erneuern und explizit auszuführen. Die vorliegenden Beiträge unternehmen dieses Projekt sowohl auf historischer wie auf systematischer Ebene. Historisch wird gezeigt, dass und wie Transzendenzkategorien und -dimensionen die Genesis der okzidentalen Rationalität gerade in ihrer Verklammerung mit fundamentalen Aspekten von Negativität konstituieren und bestimmen. Auf dem Hintergrund der biblischen Überlieferung und der antiken griechischen Philosophie wird dieser Befund in Interpretationen zu Kant und Hegel, Benjamin und Tillich, Gehlen und Bloch, Heidegger, Wittgenstein, Adorno und Derrida herausgearbeitet. Im systematischen Teil des Bandes wird die Transzendenzproblematik erkenntnis- und sprachkritisch, existential-pragmatisch, religionsphilosophisch, negativ-metaphysisch, philosophisch-theologisch und immer wieder in Analysen zu Alltagssprache und Lebenswelt behandelt. Das Verhältnis von Transzendenz und Sprache, Transzendenz und Lebenspraxis sowie das Verhältnis von Transzendenz und Vernunft stehen im Zentrum der Beiträge. Die ästhetischen Untersuchungen vertiefen die Analyse im Blick auf theoretische, metaphysische und anthropologische Aspekte von Transzendenz und Negativität im Bereich der Kunst. Es zeigt sich bei aller Materialität und Konkretion der Untersuchungen, dass die spezifisch systematische Verbindung von Transzendenz und Negativität, die die Philosophie seit Beginn bis zur Gegenwart charakterisiert, erst erkenntnis- und sprachkritisch ganz in die Reflexion eingeholt werden kann. Diese Verbindung methodisch zu rekonstruieren, ist daher zentrale Aufgabe einer kritischen Hermeneutik.

Im Jahr 2009 konnte an der TU Dresden der Sonderforschungsbereich 804 „Transzendenz und Gemeinsinn“ eingerichtet werden. Die in diesem Band versammelten Forschungen kann ich nun im Rahmen meines Projektes zu „Transzendenz und Gemeinsinn in Geschichte und Gegenwart der Philosophie“ fortsetzen und mit den Forschungen vieler anderer Disziplinen verbinden. Im Vordergrund meines Projektes steht neben der Transzendenzthematik die neuerliche Auseinandersetzung mit Wittgensteins Philosophie der Alltagssprache sowie mit Husserls und Habermas' Philosophie der Lebenswelt. Weitere Projektteile befassen sich mit Säkularisierungstheoremen sowie mit dem Begriffsfeld Ge-

meinsinn/common sense/sensus communis zwischen theoretischer und praktischer Philosophie in der Aufklärung. Bereits an diesem Band ist der SFB 804 durch den von ihm und seinem Sprecher Hans Vorländer gewährten großzügigen Druckkostenzuschuss und durch die Mitwirkung meiner Projektmitarbeiterin Nele Schneiderei maßgeblich beteiligt.

Für ihre Mitarbeit bei der Fertigstellung des Bandes danke ich Sebastian Böhm und Johannes Quade. Sebastian Böhm, Kristin Matthes, Daniel Wenz und Carolin Wiegand danke ich für ihre Korrekturtätigkeit und die Erstellung des Personenregisters, Johannes Quade danke ich insbesondere für die Erstellung des Sachregisters.

Dresden, im September 2010

Thomas Rentsch

Inhalt

Teil 1. Religionsphilosophie

1. I Historische Untersuchungen

| | |
|---|-----|
| Die Entdeckung der Unverfügbarkeit. Zum Zusammenhang von Negativität und Sinnkonstitution im Horizont der biblischen Überlieferung | 3 |
| Rationalität, Negativität, Transkulturalität. Aspekte europäischer Anthropologie | 14 |
| Theodizee als Hermeneutik der Lebenswelt. Existentialanthropologische und ethische Bemerkungen | 26 |
| Die Rede von der Sünde – Sinnpotentiale eines religiösen Zentralbegriffs aus philosophischer Sicht | 36 |
| Hegels Gott | 58 |
| Dialektik der Transzendenz bei Benjamin. Eine Alternative zur Substitution des Absoluten in Reflexion und Praxis der Moderne | 72 |
| Negativität versus Metaphysik – mit Tillich gegen Tillich. Kritische Bemerkungen zu seiner Religions- und Kulturphilosophie der Zwanziger Jahre | 86 |
| Die Macht der Negativität. Kritik und Rekonstruktion philosophischer Anthropologie im Blick auf Gehlen | 97 |
| Das Prinzip Hoffnung – in philosophiehistorisch-systematischer Perspektive | 117 |
| Gnosis und philosophische Moderne: Heidegger, Wittgenstein, Adorno | 131 |
| Spuren Gottes? Substitute des Absoluten in der Reflexion der Moderne | 148 |
| 1. II Systematische Perspektiven | |
| Grenzen und Einheit der Vernunft neu denken | 161 |

| | |
|---|-----|
| Zeit, Sprache, Transzendenz – phänomenologische Analysen zu den Grenzen und zum Sinngrund menschlicher Praxis | 184 |
| Transzendenz und Sprache. Der Mensch im Verhältnis zu Grenze und Sinngrund der Welt | 201 |
| Unmöglichkeit und lebensweltliche Sinnkonstitution. Aspekte einer negativen Existentialpragmatik | 217 |
| Negativität und Rationalität. Gibt es aus philosophischer Sicht irreduzible Wahrheitsansprüche religiöser Vernunft? | 233 |
| Worin besteht die Irreduzibilität religiöser Wahrheitsansprüche? Religion und negative Metaphysik | 254 |
| Negative Theologie, Transzendenz und Existenz Gottes | 269 |
| Religion und Philosophie | 289 |
| Wieder nach Gott fragen? Thesen und Analysen zur Rehabilitation philosophischer Theologie | 309 |
| Der moderne Wissenschaftsbetrieb und die alte Gottesfrage | 326 |
| Aspekte des Urvertrauens | 341 |
| Teil 2. Ästhetik | |
| Der Augenblick des Schönen. <i>Visio beatifica</i> und Geschichte der ästhetischen Idee | 355 |
| Die Funktion der Einbildungskraft in Ästhetik und Religion | 380 |
| Wie lässt sich Angemessenheit ästhetisch denken? Zum Zusammenhang von Schönheit, Metaphysik und Lebenswelt | 394 |
| Entwurf und Horizontbildung in philosophischer Sicht | 409 |
| Thesen zur philosophischen Metaphorologie | 423 |
| Strukturen ästhetischer Erfahrung | 438 |
| Nachweise | 448 |
| Namenregister | 451 |
| Sachregister | 456 |

Teil 1. Religionsphilosophie

1.I Historische Untersuchungen

Die Entdeckung der Unverfügbarkeit. Zum Zusammenhang von Negativität und Sinnkonstitution im Horizont der biblischen Überlieferung

1. Oberflächliche und tiefe Aufklärung

Meine These ist: Aufklärung und absolute Transzendenz (Gottes) sind unlöslich verklammert; wird diese Verklammerung einseitig aufgelöst und getilgt, dann ergibt sich eine negative Dialektik von Nihilismus und Fundamentalismus. Aufklärung muss mithin die negative Theologie des Absoluten sinnkriterial festhalten und praktisch transformieren, und dies hat sie in ihren besten Kernbestrebungen auch getan. Religion muss diese negative Theologie des Absoluten bildlich indirekt vergegenwärtigen und so meditativ und kongregativ konkret zugänglich und bewusst machen und zugänglich halten und sie ebenfalls praktisch transformieren. Aufklärung und Religion, Philosophie und Christentum machen und halten so – je auf ihre Weise – ein Wissen vom konstitutiven Konnex von Negativität und Sinn bewusst. Das macht ihre tiefe Entsprechung wie auch ihre topische Differenz aus, die es wiederzuentdecken und neu zu beleben gilt. Weder bedeutet dies eine rationalistische Einholung und Verkürzung christlicher Verkündigung und Praxis, die einen autonomen Bereich von Sprache und Leben bildete und bildet, eine Lebensform sui generis. Noch bedeutet es ein Christlichwerden philosophisch-kritischer Reflexion, denn das wäre eine verhängnisvolle kategoriale Vermengung ganz verschiedener Ebenen. Wohl jedoch lassen sich die zentralen Rationalitätspotentiale in der philosophischen Reflexion herausstellen, die in der biblischen und christlichen Tradition – ganz unabhängig von Philosophie – angelegt waren und sind. Philosophie vermag durchaus in anderen religiösen Traditionen – ich denke z. B. an Elemente des Sufismus im Islam oder an Traditionen wie den Zen-Buddhismus – entsprechende Einsichten zum Konnex von Negativität und Sinn angelegt finden. Das gilt m. E. ebenfalls von der genuin philosophischen Tradition des Neuplatonismus, der negativen Theologie bei Proklos und Plotin.

Worin bestehen die Rationalitätspotentiale der biblisch-christlichen Tradition? Ich will behelfsmäßig und modellhaft eine *oberflächliche Aufklärung* von einer *Tiefenaufklärung* unterscheiden.

Eine oberflächliche Aufklärung orientiert sich an Vernunft, v. a. an praktischer Vernunft, als sei sie schlicht machbar, realisierbar, wenn man nur wolle. Die Zugänglichkeit des Guten, seine Erkennbarkeit und Machbarkeit, seine Kommensurabilität, kurz seine Verfügbarkeit scheinen klar zu sein und festzustehen. Ineins damit wird die Selbsttransparenz der Subjekte vorausgesetzt: Prinzipiell können wir uns selbst klar erkennen und vernünftig beurteilen; auch wechselseitig besteht eine Transparenz der Subjekte, ihrer Motive und Handlungsgründe. Auch die geschichtliche Entwicklung ist prinzipiell pragmatisch zugänglich und erkennbar. Wissenschaftlicher, politischer und auch existentiell-ethischer Fortschritt sind prinzipiell sicher erkennbar, sie sind letztlich evident und daher auch mit sicherem Zugriff zu befördern.

Die skizzierte naive, oberflächliche Form von Aufklärung gehört sicher zu jeder vernünftigen menschlichen Lebenspraxis. Sie liegt uns nahe. Ohne sie könnten wir unseren Alltag überhaupt nicht bewältigen und doch steckt in ihr auf ganz verdeckte, in ihrer Harmlosigkeit verborgene Weise eine mehrfache Gefahr. In ihr angelegt sind nämlich Illusionen der Machbarkeit, Illusionen der Verfügbarkeit, der Selbsttransparenz und Selbsterkenntnis, die in aller scheinbaren Harmlosigkeit den Keim von Usurpation und Entfremdung, von Totalitarismus und Irrationalismus in sich tragen, sowohl individuell wie sozial. Inwiefern ist das der Fall? Die modellhaft skizzierte oberflächliche Variante von Aufklärung verkennt die vielfältige Begrenztheit und Bedingtheit menschlicher Praxis und Selbsterkenntnis. Eine über sich selbst aufgeklärte Aufklärung muss zunächst dieser vielfältigen Begrenztheit und Bedingtheit innwerden, aber sie muss aus dieser reflexiven Bewusstwerdung auch die richtigen Schlüsse ziehen.

Aus der Enttäuschung der oberflächlichen Aufklärung, aus dem Bruch mit der sie ermöglichenden Naivität ergibt sich oft ein Skeptizismus, ein Relativismus, schließlich ein Nihilismus. Diese Resultate der Enttäuschung können wiederum ganz alltägliche Form haben; alltägliche Resignation, alltäglicher Zynismus, stoisches Weitermachen; sie können aber auch zu subtilen und anspruchsvollen Formen der Ratlosigkeit auf hohem Niveau werden. So bei Nietzsche, bei Freud oder auch in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno. In diesen Reflexionsbewegungen wird der Befund der durchgängigen Begrenztheit und Bedingtheit unserer Selbsterkenntnis und Praxis zum Ausgangspunkt nihilistischer, pessimistischer, negativistischer Gesamtdeutungen der Menschheit und ihrer Geschichte.

In der säkularisierten Gegenwart der westlichen Demokratien nimmt die oberflächliche Aufklärung unter Einschluss der in ihr angelegten Enttäuschungspotentiale sehr häufig die Gestalt vermeintlich souveräner Selbstverwirklichung an. Der sich selbst sichernde Individualismus geht mit einem wiederum oberflächlichen, nur allzu gut verstehbaren Freiheitsverständnis einher. Auch diese Resultante von Oberflächlichkeit und Enttäuschung nimmt massenhafte Form an – Fitness, Lifestyle, Hedonismus, Konsumismus, der Eventcharakter medial vermittelter Welt- und Selbstverhältnisse – ebenso wie sie auch in anspruchsvolle, reflexive Formen überführt werden kann. Der erfolgreiche Ansatz einer Neubelebung des Konzepts der Lebenskunst und einer *Philosophie der Lebenskunst* ist ein Beispiel dafür, die Flut trivialpsychologischer Ratgeber- und Handbücher zum glücklichen, sorgenfreien Leben und zur Selbstverwirklichung bildet den *Mainstream* dieser Entwicklung.

In den grotesken bis abstrusen Formen der Esoterik, der Magie und z. B. in pathologischen bis kriminellen Formen des Satanismus erreicht die oberflächliche Aufklärung, gepaart mit der in ihr angelegten Enttäuschung und gepaart mit dem doch nicht preisgegebenen Selbstverwirklichungsindividualismus prekäre, aufschlussreiche Formen ihres Umschlags in offenen Irrationalismus.

Aber auch die mannigfachen Formen des Szientismus und des Technizismus, die unser Alltagsleben bis tief in die Selbstverständnisse hinein prägen, die unsere medizinische Praxis dominieren und die die Prozesse der Globalisierung mit ermöglichen und beschleunigen, lassen sich als reale, konkrete Konsequenzen des Standardmodells der oberflächlichen Aufklärung verstehen.

Die oberflächliche Aufklärung verfehlt auf grundsätzliche Weise die Begrenztheit und Bedingtheit des Menschen und seiner Praxis, sie überschätzt die Möglichkeiten der Vernunft und Selbsterkenntnis.

Die *Aufklärung der Aufklärung*, die eigentlich nötig ist, wurde in kritischer Reflexion auf die Grenzen der Vernunft von Kant epochal entwickelt. Auch Marx, Nietzsche und Freud gehören auf ihre Weise zu dieser Vernunftkritik. Im 20. Jahrhundert hat Wittgenstein diese Reflexion durch die Analyse der Grenzen der Sprache radikalisiert und präzisiert. Heidegger hat – u. a. im Anschluss an Kierkegaard – die kritische Grenzreflexion im Blick auf die Grenzen der menschlichen Existenz und ihre Zeitlichkeit und Endlichkeit ebenfalls radikalisiert. Adorno hat die Grenzen des verfügenden, pragmatischen, prädikativen Erkennens und Unterscheidens im Verfehlen und Ausgrenzen des Nichtidentischen in seiner *Negativen Dialektik* herausgearbeitet. Ich habe

mir diese philosophische, vernunftkritische Vertiefung der Aufklärung systematisch angeeignet und halte sie für unverzichtbar. Die Tragweite dieser Vernunftkritik halte ich für noch längst nicht hinreichend er-messen.

2. Aspekte biblischer Aufklärung

Im Folgenden will ich Aspekte der biblischen Aufklärung auf diesem Hintergrund aus meiner systematischen Sicht in ihrer Eigenart rekon-struieren. Enthält die biblische Überlieferung Elemente dessen, was ich als tiefe Aufklärung der oberflächlichen Vernunft und Aufklärung entgegen-setze? Ich meine ja. Im Zentrum dessen, was ich als tiefe Aufklärung bezeichne, steht die Reflexion bzw. das Bewusstsein und die Einsicht noch in die *transpragmatischen Sinnbedingungen von Vernunft und aller unserer Praxis*. Vernunftkritik und Praxisreflexion, die nur bei der externen Bedingtheit und Begrenztheit von Vernunft, Sprache und Praxis durch Materialität und Endlichkeit stehen bleibt, führen alsbald zur *Depoten-zierung* von Vernunft und Praxis. Sie können auch zu einer *formalistisch-prozeduralen* oder fiktionalen Abdrängung und Verkürzung der tatsächlich nur qualitativ, inhaltlich und ganzheitlich verstehbaren Dimension ver-nünftiger Praxis, und damit der Basis von Aufklärung, führen.

Der Gesichtspunkt der transpragmatischen Sinnbedingungen hin-gegen nimmt die Dimension der Negativität, der pragmatischen Un-verfügbarkeit und Entzogenheit, ganz in die Perspektive der humanen Sinnkonstitution mit hinein – und dies scheint mir das proprium dessen zu sein, was wir zu Recht biblische Aufklärung nennen können.

An einigen zentralen Beispielen will ich dies verdeutlichen. Ich verzichte dabei auf genauere Exegesen, sondern versuche, die entschei-denden Einsichten möglichst direkt zu reformulieren.

Entscheidend scheint mir zu sein, dass die biblische Tradition durchweg ihre praktisch-rationalen Elemente: die Ethik der zehn Gebote schon im Alten Testament, die Ethik der Bergpredigt im Neuen Testa-ment, aber auch bei Paulus, in dauernden Rückbezug auf *unverfügbare Sinnbedingungen dieser praktischen Rationalität* durchdenkt und verkündet, religiös gesprochen mit Bezug auf Gott. Ich will diesen expliziten Got-tesbezug zunächst methodisch bewusst abblenden, um die negativ-kri-tischen Rationalitätspotentiale der biblischen Botschaft gleichsam etwas neutraler reformulieren zu können.

Zu den unverfügbaren, transpragmatischen Sinnbedingungen all unserer Vernunft und Praxis gehört zunächst fundamental das, was die Bibel Geschöpflichkeit, Kreatürlichkeit nennt. Die grundlegende praktische Einsicht, die sich hier philosophisch reformulieren lässt, ist die Einsicht, *dass wir uns nicht selbst geschaffen, gemacht, hergestellt haben*, sondern dass wir – bei allen wissenschaftlichen Erklärungsmöglichkeiten – auf letztlich unerklärliche Weise da sind. Und dies ist eine untilgbare Differenz.

Aber diese Negativität reicht viel weiter. Die Unerklärlichkeit der Sinnbedingungen unserer humanen Existenz, die im Zentrum biblischer Aufklärung steht, erstreckt sich auf alle Menschen aller Zeiten, die in ihrer Kreatürlichkeit verbunden sind. Sie erstreckt sich auf die Existenz des Lebens auf der Erde und das Phänomen der Evolution. In unserer Kreatürlichkeit sind wir mit den Tieren und allen Lebewesen tief verbunden, und zwar materiell, real, leiblich.

Und diese kreatürliche Verbundenheit ist selbst etwas uns Vorgegebenes, sie gehört zu den unvordenklichen Sinnbedingungen unserer Existenz. Ich weise nur daraufhin, dass diese holistische und materialistische Sicht der menschlichen Situation über sich selbst aufgeklärter ist, als z.B. die neuzeitliche, cartesische Konstruktion eines atomistisch verengten, zu einem denkenden Punkt reduzierten *ego cogito*, welches die ganze Welt, die „Außenwelt“, zu einer ausgedehnten Sache, *res extensa*, verdinglicht, wobei menschliche Mitgeschöpfe mitsamt ihren Leibern zunächst nicht in Sicht sind und die Tiere als aufgezogene Maschinen, als Automaten konzipiert werden. Welche Konzeption ist wohl rationaler – die der Bibel oder die des Descartes? Dreihundert Jahre lang feierte und mythisierte man Descartes zum Gründungsvater von Neuzeit und Aufklärung. Dreihundert Jahre brauchte die Philosophie, um mit Heidegger, Wittgenstein und der Phänomenologie – ich denke an Merleau-Ponty und Hermann Schmitz – aus der epistemologischen Sackgasse der atomistischen Subjekttheorie wieder herauszukommen. Unterdessen sah sich der epistemologische Solipsismus zeitweilig genötigt, einen „Beweis für die Existenz der Außenwelt“ zu leisten und ebenso, die Existenz anderer Subjekte allererst zu deduzieren – in der Tat ein schwieriges Unterfangen.

Die gemeinsame Kreatürlichkeit und die mit ihr verbundene negativ-praktische Einsicht in die unverfügbaren Sinnbedingungen unserer Existenz erstreckt sich weiter: auf unsere Erde als materielle Lebensbasis für alle Geschöpfe. Wir haben die Erde nicht technisch hergestellt,

sondern fanden sie mitsamt den materiellen, realen Bedingungen von Wasser, Luft und allen Lebensvoraussetzungen vor.

Das Schöpfungsparadigma der Kreatürlichkeit erstreckt sich schließlich universal und unbedingt auf das gesamte Universum. Auch hier gilt: Welche empirischen, wissenschaftlichen, kosmologischen Erkenntnisse auch immer wir noch gewinnen werden, die Existenz des Universums mit seinen Milliarden Galaxien bleibt unerklärliche, unableitbare Sinnbedingung auch unserer Existenz und allen Lebens.

Es gibt derzeit wieder viele pseudowissenschaftliche und gleichermaßen pseudoreligiöse Deutungen naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse, das heißt letztlich empirisch gestützter, falsifizierbarer Hypothesen. Urknall und Hubble-Konstante, Rotverschiebung und Hintergrundstrahlung werden mit theologischen oder metaphysischen Begriffen interpretiert. Diese Zugriffe stellen exemplarisch fundamentale Kategorienverwechslungen dar. Denn die unerklärliche Existenz des Universums als unverfügbare Sinnbedingung für alles Leben und Erkennen steht auf einer ganz anderen kategorialen Ebene als empirische Forschungsergebnisse der physikalischen Kosmologie. *Dass* das Universum mitsamt seiner Entstehungsgeschichte und mitsamt unserer, der Menschheit, Entstehung und Existenz *ist*, das lässt sich philosophisch negativ in seiner Unableitbarkeit und Unerklärlichkeit explizieren, wie es schon Kant in seiner Rekonstruktion der *metaphysica specialis* in der transzendentalen Dialektik unternahm.

Die biblische Kreatürlichkeitsperspektive einer göttlichen Schöpfung enthält die tiefe Aufklärungsperspektive einer Aufklärung über die letztlich *absolute Unverfügbarkeit und Unerklärlichkeit* aller natürlichen Sinnbedingungen unserer Existenz, des Universums selbst als Ganzem. Augustinus wie auch Luther haben dies klar und insbesondere auch erkenntniskritisch gesehen. Das wird noch in Luthers Antwort auf die Frage deutlich, was denn Gott vor der Schöpfung getan habe. Er sei an die Elbe gegangen, Ruten zu pflücken, um diejenigen damit zu prügeln, die solche dummen Fragen stellen.

Indem die biblische Aufklärung auf praktischen Einsichten in die unverfügbaren, transpragmatischen Sinnbedingungen humaner Existenz hinweist und insistiert, trägt sie zur tiefen Aufklärung und damit indirekt zur Kritik oberflächlicher Vernunft- und Aufklärungskonzeptionen bei. Das gilt für die gesamte menschliche Handlungssituation und ihr Verständnis. Während die oberflächliche Aufklärung durchsichtig über sich selbst verfügende, *autonome* Einzelsubjekte in diesen Subjekten *transparenten* Handlungssituationen mit dem *Überblick* über die Folgen ansetzt,

Subjekte, deren wissenschaftliche und technische Erkenntnisfähigkeiten und Handlungsmöglichkeiten zur pragmatischen Weltbewältigung in der Lage sind, geht die Vernunftkritik biblischer Aufklärung weiter; sie antizipiert schon die mit der naiven Vernunftkonzeption implizierten Enttäuschungen und Desillusionierungen. Welche Züge dieser vertieften Vernunftkritik lassen sich in der biblischen Tradition aus philosophischer Sicht weiter freilegen?

Neben der Schöpfungsperspektive ist hier die Sündendimension zu nennen. Ich gebe Habermas recht, wenn er feststellt, dass etwas sehr Wesentliches verlorengeht, wenn die hamartiologische Dimension in die bloße Schuld-kategorie transformiert wird.¹ Tiefer ist auch hier wieder die praktische Einsicht in die strukturelle Fehlbarkeit der Menschen und ihr katastrophisches Gewaltpotential. Es ließe sich meines Erachtens unter Rekurs auf Kants Analysen zum radikalen Bösen in der menschlichen Natur zeigen, dass die fundamentale Fehlbarkeit, traditionell die Sündhaftigkeit, strukturell und konstitutiv zur menschlichen Freiheit und Moralität gehört, anders gesagt: ebenfalls zu den negativen, unverfügbaren Sinnbedingungen, denen wir unterliegen, wenn wir überhaupt wollen und handeln. So hat z. B. Hermann Cohen in seiner Religionsphilosophie die Erfahrung der Sündhaftigkeit als *Konstituens* personaler moralischer Identität analysiert. Die Realität des Bösen tritt der Bibel zufolge bereits mit der ursprünglichen Selbstbewusstwerdung des Menschen auf; dieser reflexive Status des radikalen Bösen wird auch in der Botschaft Jesu und in der Theologie des Paulus deutlich und bei Kant als *Affektion* der obersten Maxime rekonstruiert. So viel scheint mir klar und unverzichtbar zu sein: Ohne die *reale Dimension fundamentaler Fehlbarkeit* lässt sich die Perspektive der Moralität nicht wirklich angemessen begreifen. Die Verdrängung und Tabuisierung des Bösen und der Sünde ist typisch und bezeichnend für die oberflächliche Aufklärung. Die vernunftkritische Tiefendimension wird erst erreicht, wenn moralisches Scheitern und mit der Freiheit und Selbstreflexivität konstitutiv mitgegebene Fehlbarkeit als irreduzible Sinnbedingung von Moralität mitgedacht werden.

Der Realismus biblischer Aufklärung, der die Illusionen oberflächlicher Rationalität hinter sich hat, liegt auch darin begründet, dass die Bibel weder im Alten noch im Neuen Testament in ihrem Zentrum theoretische Konstruktionen, metaphysische Abhandlungen oder dog-

1 Vgl. Jürgen Habermas, *Ansprachen aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt a.M. 2001, 48.

matische Traktate enthält, sondern im Wesentlichen *die narrative Vergegenwärtigung von konkreten Lebenssituationen*. Diese konkreten Lebenssituationen bilden die Beglaubigungsbasis der Bibel im Alten Testament; aber sie bilden die Basis selbst noch für die theologischen Entwürfe des Paulus und des Johannes im Neuen Testament. Durch diese narrative Vergegenwärtigung praktischer Einsichten wird auf vielfache Weise der unbedingte Ernst der Perspektive religiöser Vernunft vergegenwärtigt, ohne jedoch theoretisch demonstriert werden zu müssen. Denn dies führt bekanntermaßen nicht sehr weit. Der ethische Monotheismus entfaltet so eine *Unbedingtheitsperspektive*, die meines Erachtens sinnkonstitutiv zur Ethik gehört und die z. B. wiederum von Kant, Kierkegaard und Wittgenstein zu rekonstruieren versucht wurde.

Welche Geschichte des Alten Testaments wir auch nehmen, ob wir uns auf Moses oder Hiob, auf Ruth oder Rebekka beziehen – es wird uns fehlbares menschliches Handeln im Horizont unbedingter, nämlich von Gott ausgehenden Geltungsansprüchen gezeigt. Mit dieser Unbedingtheitsperspektive ist in der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit der existenziale Sinn der Eschatologie verbunden. Mit dem Bezug auf Gott, auf absolute Transzendenz, ist eine Perspektive der *Endgültigkeit* und *Irreversibilität* präsent, die wiederum zu den unvordenklichen Sinnbedingungen verantwortlichen Handelns und eines menschlichen Selbstverständnisses überhaupt gehört. In der einzigartigen Geschichte Jesu wird dies nochmals auf unüberbietbar radikalisierte Weise bewusst.

Zu der erwähnten Dimension tiefer Aufklärung gehört neben der sinnkonstitutiven Fehlbarkeit, der Unbedingtheit und Endgültigkeit auch die Perspektive fundamentaler menschlicher Bedürftigkeit, der Angewiesenheit auf die Mitmenschen, der Abhängigkeit von den Anderen und ihrer Mithilfe, ihrem Wohlwollen. Diese Dimension wird in der Bibel vortheoretisch, lebensweltlich-praktisch in ihrer ganzen Komplexität narrativ vergegenwärtigt. Vergegenwärtigt wird die zeitlich-endliche Augenblicklichkeit des Handelns, vergegenwärtigt wird die unauslotbare Entzogenheit des eigenen Inneren bei aller Selbstmächtigkeit, vergegenwärtigt wird die leibliche Fragilität und Verletzlichkeit des Menschen – vergegenwärtigt wird die alle Menschen einende Kreatürlichkeit. Die lebendige Persönlichkeit eines Menschen konstituiert sich im Medium der Irreversibilität und Unabsehbarkeit seines Handelns. Sinnkonstitutiv für personales Handeln ist gerade, dass es in seinem potentiellen Charakter *keine Sicherheit und Konstanz* bietet. Es ist *theoretisch unmöglich*, sich handelnd auf die Handlungen Anderer zu verlassen – ohne *Vertrauen* aber gibt es schlechterdings keine humane Welt. Ein jeder, der handelt, läuft

Gefahr, zu scheitern oder Unrecht zu begehen – das alles können wir erst im Nachhinein wissen. Hannah Arendt hat in *Vita activa* besonders herausgearbeitet, dass deshalb unsere ganze humane Handlungswelt auf *Versprechen* und *Vergeben* beruht. Man könnte deshalb pointiert formulieren: Unsere Fähigkeit, wechselseitig zu vergeben, konstituiert und eröffnet allererst unsere praktische Freiheit.²

Die Vergegenwärtigung der unverfügbaren Sinnbedingungen humanen Lebens geschieht in der Bibel narrativ, literarisch, geschichtlich, und auf diese Weise auch hermeneutisch mehrdimensional, tief und komplex. Diese Vergegenwärtigungsweise – unter Einschluss von Widersprüchlichkeit – entspricht dem qualitativen Ganzen, der *qualitativen interexistentiellen Totalität* des Menschseins in Geschichte und Augenblick. Hier scheint mir der Ursprung eines grundsätzlichen Verständnisses von personaler Menschenwürde zu liegen. Aber die biblische Aufklärung, deren Grundzüge ich hier nur in aller Kürze zu skizzieren versuche, geht noch weiter, sprengt daher den Rahmen oberflächlicher Rationalitätsvorstellungen, wie sie z. B. wissenschaftlichen, formalistischen, funktionalistischen oder utilitaristischen Ansätzen der Gegenwart zugrunde liegen. Die biblische Aufklärung geht in ihren Kernaussagen insofern noch weiter, als durch die Dimension der Kreatürlichkeit als Rationalitätsbedingung die Einsicht vermittelt wird, dass *nur so*, in dieser Kreatürlichkeit die Sinnbedingungen von Leben und Freiheit, von Gutem und Liebe überhaupt wirklich sind und wirklich sein können. Das heißt: die praktische Anerkennung der unverfügbaren Sinnbedingungen als von uns nicht selbst gemacht: die Existenz des Universums, der Welt, meiner selbst und der Mitmenschen, die unvordenkliche Vorgegebenheit der Dimensionen der Freiheit, des Guten und der grundsätzlichen Fehlbarkeit, die konstitutive Endlichkeit und Unbedingtheit der konkreten menschlichen Handlungssituation, die Begrenztheit unserer Selbsterkenntnis, die Verletzlichkeit und Sterblichkeit, die Angewiesenheit auf die Anderen – ohne Erkenntnis und vor allem: ohne vorgängige Anerkennung dieser unvordenklichen Sinnbedingungen, die mich und jeden Menschen doch ausmachen, gibt es keine tiefergehende Aufklärung

2 Vgl. Hannah Arendt, „Die Unwiderruflichkeit des Getanen und die Macht zu verzeihen“, in: dies., *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, § 33, 231–238. Ich habe in meiner Untersuchung *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1999, eine negative Interexistentialpragmatik entwickelt, die diese Dimension ins Zentrum rückt. Vgl. auch Th. Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt a.M. 2000.

unserer Vernunft und Praxis. Insbesondere kann kritische Philosophie die zentralen Aspekte der konstitutiven Verbindung von Negativität und Sinnkonstitution aufnehmen, wie sie in der biblischen Tradition präsent sind. Ich habe dabei das Zentrum der christlichen Botschaft, den Kreuzestod und die Auferstehung Jesu – Menschwerdung und Tod Gottes, bewusst ausgespart. Aber in der Linie meiner Interpretation wurde sicher deutlich, dass hier der Konstitutionszusammenhang von Unverfügbarkeit und Sinn auf unüberbietbar extreme, paradoxe Weise verdeutlicht wird.

Eine weitere Bemerkung betrifft das Verhältnis von Philosophie und Religion. Die philosophische Reflexion bezieht sich auf die Struktur und Geltung von Einsichten, die sich in der biblischen Tradition finden. Religion ist eine konkrete Lebensform und Lebenspraxis. Während Philosophie die Unverfügbarkeit, die Entzogenheit der Sinnbedingungen als deren allerdings für sie konstitutive, nicht wegzudenkende Negativität rekonstruiert, spricht an dieser Stelle die christliche Religion von Geheimnis, Wunder und Gnade. Die philosophische Reflexion kann den Ort dieser Rede klären; sie kann auch die Grammatik dieser Rede zu klären versuchen. Aber sie kann auf die lebenspraktische Konkretion dieser Rede in Verkündigung und Existenz, in den meditativen und gemeinschaftlichen Lebensformen nur hinweisen als auf eine Realität *sui generis*, die für sich selbst sorgen muss. Die durch die Dimensionen der Kreativität, der Unverfügbarkeit und der konstitutiven Nichtobjektivierbarkeit eröffneten Perspektiven der transpragmatischen Sinnbedingungen des humanen Lebens, der irreduziblen Personalität und Würde, der Freiheit und Fehlbarkeit gehören zur tiefen Aufklärung. Sie berühren sich mit dem Sokratischen, ebenso sinnkonstitutiven Nichtwissen und mit der Aufklärung der Grenzen der Vernunft bei Kant. *Leben in praktischer Anerkennung der Transzendenz* der Welt, der Anderen und meiner selbst ist Voraussetzung noch aller vernünftigen gemeinsamen Praxis. Die biblischen Aufklärungspotentiale sind auch darin stark, dass sie die *Sprachlichkeit* der Eröffnung negativ-praktischer Einsichten akzentuieren: in der Rede Gottes im Alten Testament, in der Rede der Propheten, in der kerygmatischen, absoluten Rede Jesu und der Apostel und Evangelisten im Neuen Testament. Aufklärung als in diesem Sinne vermittelte Einsicht in die unverfügbaren Sinnbedingungen unserer Existenz ist weder ein Epochentitel, noch irgendwo „vorhanden“. Sie muss immer neu authentisch angeeignet werden in lebendigen Kommunikationsprozessen. Wo dies vergessen wird, da werden auch die negativ-praktischen Einsichten biblischer Aufklärung pervertiert, dogmatisiert, funktionalisiert und zu Herrschaft und Unterdrückung miss-

braucht. Dann müssen Kirche und Religion erneut an der biblischen Aufklärung gemessen und daran erinnert werden, dass auch ihnen die unverfügbaren Sinnbedingungen nicht gehören.

Rationalität, Negativität, Transkulturalität. Aspekte europäischer Anthropologie

In konzentrierter Form will ich im Folgenden auf zentrale Aspekte europäischer Anthropologie eingehen, die irreduzibel und konstitutiv für die Genese der okzidentalen Rationalität waren und sind, mit denen die europäische Vernunftgeschichte somit steht und fällt. Ich entwickle diese Aspekte thetisch und dezidiert.

Die Grundzüge europäischer Anthropologie speisen sich im Kern aus zwei Quellen: aus der antiken Philosophie und Wissenschaft und aus dem Christentum sowie in den Verbindungen beider großer okzidentaler Paradigmen in den unterschiedlichsten Formen. Die Paradigmen werden gemeinhin vielfach unter den Überschriften *Vernunft und Glaube* thematisiert. Auf diese Weise erfolgt bereits von Anfang an eine subkomplexe, dualistische, konträre, bzw. oft sogar kontradiktorische Konstruktion der europäischen Großtraditionen, insbesondere, wenn Vernunft mit Wissen und Wissenschaften (vielleicht sogar mit den Naturwissenschaften) und Glauben mit subjektiv-beliebigem Fürwahrhalten von geoffenbarten, höheren Wahrheiten gleichgesetzt wird. Die gesamte diskutabile europäische philosophische, theologische und wissenschaftliche Kultur seit der Antike ist aber *gegen* eine solche prekäre, ihre Seiten wechselweise depotenzierende Kontradiktion gerichtet. Die Stärke der europäischen Philosophie, Anthropologie und Theologie besteht vielmehr darin, die wechselseitige, komplexe *Bezogenheit* von empirischen Verstandesorientierungen und deren spezifischen Wahrheits- und Geltungsansprüchen einerseits und transempirischen, das normative Lebensverständnis insgesamt betreffenden Vernunftorientierungen andererseits, auf allen Ebenen der Theorie und der Praxis, der Reflexion und der Institutionalisierung durchgearbeitet zu haben.

Das wird zunächst daran deutlich, dass die griechische Philosophie in den kurzen goldenen Jahrzehnten Athens von Sokrates bis Aristoteles ständig intensiv an der Fundamentalunterscheidung von *Verstand und Vernunft*, griechisch von *dianoia* bzw. *episteme* und *nous* lateinisch *ratio* und *intellectus* arbeitet, an einer Fundamentalunterscheidung, die für die europäische Vernunft und Aufklärung grundlegend wird, und zwar bis

heute. Man geht nicht zu weit, wenn man diese Unterscheidung als Zentrum der klassischen antiken Philosophie begreift, denn auf sie lassen sich die systematischen Ausdifferenzierungen sowohl der Sokratis und ihrer Dialogizität und Dialektik als auch die Ausdifferenzierungen der Ideenlehre Platons und ebenso die der Metaphysik und der Kategorienlehre des Aristoteles beziehen.

Wie lässt sich die Fundamentalunterscheidung erläutern? Menschen orientieren sich handelnd und sprechend. In erfahrbaren Kontexten der alltäglichen und wissenschaftlichen Praxis gehen sie von verständlichen, empirisch erfahrbaren, relativ stabilen Abläufen in der Wirklichkeit aus. Gegenstände fallen nach unten, Wasser fließt, Vögel fliegen, die Erntezeit kommt, wenn man Hunger hat, muss man etwas essen u.s.f. Wir bewegen uns hier in einer empirischen Wirklichkeit, die kategorial strukturiert ist, d.h. sie ist messbar, wägbar, vorhersagbar, nach Wirklichkeit und Möglichkeit betrachtbar, und diese kategoriale Ebene reicht von der Alltagserfahrung bis zu allen empirischen bzw. formellen Fachwissenschaften. Letztere werden bereits in der Antike vor und vor allem von Aristoteles im Wesentlichen grundgelegt. So die Mathematik, die Geometrie, die Physik, die Zoologie, die Botanik, die Meteorologie, die Kosmologie und Astronomie, die Medizin, die Psychologie u.v.a. Gegenüber dieser Ebene des Verstandes, die zeitlich empirisch und formal kategorial konstituiert ist, ist die Ebene, besser, die Dimension und die Perspektive der Vernunft, des nous, *ganzheitlich, transempirisch, transkategorial* und *reflexiv*. Diese Reflexivität zeigt sich bereits in der revolutionären Erkenntniskritik und Methodologie des Sokrates. Die sokratische Methode ist sicher eines der einmaligen Ursprungsereignisse – mit Husserl: Urstiftungen – der europäischen Philosophie und Anthropologie. Sie kratzt nicht nur an dogmatischen Erkenntnis-, Wahrheits- und Geltungsansprüchen, sie destruiert sie in der Konsequenz *a primis fundamentalis*, von den Grundlagen her definitiv und irreversibel. Die Aporetik und Dialektik der frühen und mittleren Dialoge zeigt dies auf einzigartige Weise: Wir gelangen in den orientierungsrelevanten Diskursen jeweils bald auf Grenz- und Grundbegriffe wie „Mensch“, „gut“, „gerecht“, „tugendhaft“, „wertvoll“, „begründet“, „wahr“, „schön“ u.s.f., die nicht einfach und unstrittig definierbar sind, die aber dennoch alle Menschen ständig im Munde führen, vor allem solche in Führungspositionen. Diese Grundbegriffe sind strittige, dialektische, ambivalente, problematische Reflexionsbegriffe, später so genannte *Ideen*. Diese sind keineswegs etwas Abstraktes, Abgehobenes, so Sokrates, sondern sie sind gerade das uns letztlich *Nächste*. Gerade im Blick auf die Anthropologie zeigt sich dies. In

einer Anekdote wird Diogenes beschrieben, wie er am helllichten Tag mit einer Laterne auf den Marktplatz geht, gefragt, was das soll, antwortet er: „Ich suche einen Menschen.“ Gut zweitausend Jahre später benennt noch Kant die Grundfragen der Philosophie: Was kann ich wissen?; Was soll ich tun?; Was darf ich hoffen? und stellt fest: Alle diese Fragen lassen sich zurückführen auf die eine Grundfrage: *Was ist der Mensch?*

Es ist nun entscheidend, dass Sokrates die Aporetik und Dialektik in seiner philosophischen Frageaktivität auf die Spitze und an die Grenze treibt. Mit dieser fragenden Aktivität, mit der das Philosophieren als ein dynamischer Prozess der gemeinsamen Klärung lebensorientierender begrifflicher Perspektiven beginnt, sind die zwei weiteren zentralen Innovationen des Sokrates verbunden: diese fragende Aktivität ist existentielle *an den einzelnen Gesprächspartner* gerichtete Aufforderung zur Erinnerung (*anamnesis*), zur Arbeit an der Erinnerung an das Selbstverständliche, aber Vergessene und Verdrängte. Es ist auch eine therapeutische, auf jeden Fall eine kritische Aufgabe, die unauflöslich mit *Selbsterkenntnis* verklammert ist. Die Vernunfttradition ist auf diese Weise mit der früheren Weisheitstradition verbunden, mit dem Weisheitswort: *gnothi seauton* – Erkenne dich selbst – *nosce te ipsum*. Die Weisheitstradition setzte aber hinzu: *meden agan* – nicht zu sehr, nicht zu viel, und hier beginnt ein weiterer Strang der europäischen, vernunftkritischen Anthropologie, der sich bei Sokrates zu seiner Lehre, besser: zu seiner praktischen Einsicht in das *Nichtwissen* entfaltet. Klassisch wird das vernunftkritische Diktum des Sokrates: *Ich weiß, dass ich nichts weiß*. Genau bezieht sich das Diktum ganz existentiell praktisch übrigens erstens auf die ungewisse Stunde des Todes jedes Menschen – lange Zeit weiß niemand, wann er stirbt; und zweitens bezieht sich das Diktum auf die unbeantwortete Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des Todes für das Leben. Es steht keine tragfähige Antwort auf diese Frage zur Verfügung. Das Nichtwissen erstreckt sich aber des Weiteren auf alle existentiell relevanten Fragen und Begriffe, die die Grundlagen unserer praktischen, existentiellen, ethischen, moralischen und politischen Orientierungen betreffen.

Mit dieser *vernunftkritischen Negativitätsreflexion*¹ ist mit einem Schlag im Ansatz eine irreduzible Freiheitsdimension eröffnet: die Freiheit der Wissenschaften und der Forschung, die Freiheit der praktischen und poetischen Gestaltungsformen, die Freiheit der existentiellen Selbster-

1 Vgl. dazu: Thomas Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt a.M. 2000.

kenntnis. Platon und Aristoteles setzen diese sokratische Negativitätsreflexion in ihrer Ideenlehre bzw. in ihrer Tugendlehre fort. Die Ideen Platons sind keineswegs etwas abstrakt Jenseitiges, in diesem Sinne weltfern Transzendentes, sondern die Orientierungen des Wahren, des Guten und des Schönen sind in Wirklichkeit recht verstanden *Kern und Zentrum der intersubjektiven humanen Lebenspraxis*. Dieser Kern, dieses Zentrum, ist aber nicht dogmatisch vorgegeben und verfügbar, wie noch in mythischen Narrativen und Herrschaftslegitimationsideologien vor der Entstehung der Philosophie. Die Philosophie entsteht in einer tiefgreifenden Krisen- und Umbruchssituation, in der neben der kritischen Vernunft- und Wissenschaftsreflexion nahezu gleichzeitig auch alle paradigmatischen Formen der politischen Rhetorik, der Sophistik, des Materialismus, des Skeptizismus, des Kynismus und des Nihilismus entstehen. Das negativ-kritische Potential wie auch der existentiell-praktische Sinn der verschiedenen von Platon entwickelten Formen der Ideenlehre versuchen, diesen epochalen Umbruch vernünftig zu reflektieren. Diese Intention setzt sich auch in Aristoteles' Tugendlehre fort. Im Zentrum steht hier die Rückbindung dessen, was Tugenden – Gerechtigkeit, Freundschaft, Beratung, Orientierungen an Selbstzwecken – eigentlich sind, an die einsichtsbezogene, offene, nicht festgelegte *Klugheit*. Sie, die *phronesis*, ist an die Vernunft, den *nous*, zurückgebunden. Für eine kluge Entscheidung lassen sich daher nicht von irgendwoher abstrakt oder schematisch Regeln ableiten, keine äußeren Gesetzmäßigkeiten angeben. Vielmehr gilt es stets, mit sich selbst zu Rate zu gehen (*euboulia*), um dann eine wohlbegründete, einsichtsbezogene Wahl (*prohairesis*) im rechten Augenblick (*kairos*) zu treffen. Alle Tugenden, alle kommunikativen praktischen Lebensformen bilden zusammen die Basis der Klugheit – die Vernunft hat ein praktisches Fundament.

Es gilt im Ansatz für Sokrates, Platon und Aristoteles: mit der Vernunftperspektive ist ein Freiheitsraum der kommunikativen Selbsterkenntnis eröffnet, der die differenzierten Bereiche der ethisch zu qualifizierenden Alltagspraxis, die Bereiche der Wissenschaften mit einer komplexen Bandbreite von Sinnkriterien sowie die Bereiche von Recht, Staat und Politik freisetzt. Entscheidend ist, dass die Vernunftperspektive im Ansatz *universal* und *egalitär* ist – sie schließt alle Menschen ein. Diese Urstiftung der vernünftigen Selbsterkenntnis enthält das Potential für den technischen, den wissenschaftlichen und den ethisch-praktischen Fortschritt, der sich – bei allen Retardationen und angesichts aller katastrophalen Fehlentwicklungen und Zivilisationsbrüche des letzten Jahrhunderts – dennoch in normativ-rekonstruktiver Perspektive für die

europäische Geschichte behaupten lässt. Im Zentrum dieser Urstiftung der Vernunft stehen aber keine Allmachtsphantasien des hochpotenten Menschenwesens, sondern im Zentrum stehen *negativ-praktische* und *kritische* Einsichten in die *Grenzen* unserer Erkenntnis, in das *Nichtwissen*, das stets größer ist als das Wissen, in die technische *Unverfügbarkeit* der Ideen, die gleichwohl das Fundament unserer Orientierungspraxis bilden, in die schematische *Unverfügbarkeit* unserer einsichtsbezogenen Orientierungen, an der sich zeigt, dass Klugheit eigentlich an Weisheit zurückgebunden sein müsste, soweit irgend möglich. Dass ein solcher voraussetzungsreicher Ansatz die griechische Urstiftung charakterisiert, wird auch daran deutlich, dass Aristoteles zwei Bereiche aus der theoretisch oder praktisch zu bewältigenden Vernunftdimension ausgrenzt, freilich, ohne sie aus der Vernunftreflexion zu verdrängen: Es ist zum einen der Bereich unlösbarer Konflikte und ethisch inkommensurabler Schuld. Dieser Bereich kann dennoch dem kommunikativen Selbstbewusstsein zugänglich gemacht werden, und zwar durch die ästhetischen Gestaltungspotentiale der *Tragödie*. Durch die öffentliche Aufführung der Tragödien werden die unlösbaren Konflikte vergegenwärtigt und dienen so einer gemeinsamen, reinigenden Selbsterkenntnis, der Katharsis. Der zweite Bereich, der besonders ausgegrenzt wird, ist der der *Lyrik*, in der sich die individuelle Subjektivität zum Beispiel der Liebeserfahrung ästhetisch artikuliert, wie in den Gedichten der Sappho. Die Bereiche der Tragödie und der Lyrik sind somit nicht als irrational ausgegrenzt, sondern durch ihre ästhetischen Vergegenwärtigungsweisen als transrational freigesetzt.

Neben diesem antiken, für die europäische Kultur und Anthropologie konstitutiven Paradigma ist das Christentum als zweite Quelle auszuzeichnen. Auch hier will ich nur die Aspekte herausstellen, die nach meinem Urteil systematisch spezifisch und irreduzibel sind für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer tragfähigen *Kultur der Vernunft*. Auch in der biblisch christlichen Tradition werden *Negativität*, *Transzendenz*, *Sinnkonstitution* und *Universalismus* verbunden. Die christliche Botschaft wendet sich an alle Menschen. Das biblische *Bilderverbot* besagt, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen darin besteht, dass Gott bildlos und unverfügbar bleibt und begründet so die universale Menschenwürde. Der praktische Sinn der konstitutiven Verbindung von Negativität und Transzendenz artikuliert sich christlich in der Botschaft von der *Menschwerdung Gottes*, vom *Tod Gottes* und vom *Bleiben der Gemeinde in der Liebe*. Mit diesen Urstiftungen ist die definitive *Nichtobjektivierbarkeit Gottes und des Menschen* religiös artikuliert. Das praktische

Geltungspotential dieser religiösen Ausdrucksformen, der *unendliche Wert des einzelnen Menschen als eines einmaligen Individuums*, dieses Potential wirkt weiter in der europäischen Geschichte, auch über die christliche Tradition hinaus. Das Christentum enthält, kurz gesagt, transreligiöse Vernunftpotentiale, die auch über die Religion im engeren Sinn hinauswirken, und die zu Neuzeit und Aufklärung führen – Menschwerdung, Diesseitigkeit, Transzendenz in der Immanenz. Die Geltung des unendlichen Werts des Individuums eröffnet eine transreligiöse, politisch-praktische und ethische Dimension, die letztlich mit zur Abschaffung der Sklaverei und zu den bürgerlichen Revolutionen führt. Ebenso enthält die Botschaft vom Tod Gottes (aus Liebe) ein Element religionstranszendierender Religiosität, das in seiner Wirkung weit in die Wirklichkeit der Profanität, der Immanenz und der Säkularisierung weist. Bilderverbot, Nichtwissen und Tod Gottes aus Liebe lassen sich ebenfalls als Urstiftungen der okzidentalen Rationalität auszeichnen. Sie konstituieren sinnkriterial die okzidentale Rationalität, die Kompatibilität von Wissenschaft, Ethik und Religion, ihre wechselseitige Verwiesenheit und die Potentiale ihrer Ausdifferenzierung. Von Sokrates, Platon und Aristoteles bis zu Kant und Hegel besteht hier ein klarer faktischer und normativer systematischer Zusammenhang von Wahrheits- und Geltungsansprüchen. Die Orientierung an Gott wird als praktische, universale Lebensform verstanden. Die revolutionäre Entwicklung des Abendlandes ist ohne den philosophischen, wie auch später den religiösen *ethischen Monotheismus* unmöglich und unverständlich, alle Fehlformen und Instrumentalisierungen eingeschlossen. Drei Beispiele sollen dies noch verdeutlichen. So entfaltet sich im okzidentalen Paradigma eine *reiche* und radikal sinnkritische *negative Theologie*, deren große Entwürfe im Verbund mit der rationalen Mystik in Aufklärung und Moderne weisen, ohne den Gedanken absoluter Transzendenz preiszugeben, so bei Meister Eckhart und Cusanus. Bei Cusanus präfiguriert die *ars coniecturalis*, die Kunst der Vermutung, als diskursive Erkenntnisleistung der wissenschaftlichen Rationalität die transzendente Analytik Kants, während die *docta ignorantia*, die gelehrte Unwissenheit, die transzendente Dialektik antizipiert. Das rationale, erkenntniskritische Potential dieser Tradition besteht in der Einsicht, dass die Sinnbedingungen aller Theorie und Praxis gerade aufgrund ihrer instrumentellen Unverfügbarkeit sinnkonstitutiv fungieren. Der Geltungssinn des Wahren und Guten kann letztlich nur transfunktional, transsubjektiv und transempirisch bestimmt werden. Der Neuplatonismus (Proklos, Plotin) hatte in diesem Zusammenhang bei der

Vermittlung der antiken mit der christlichen Tradition eine zentrale Bedeutung.

Das universalistische und revolutionäre Potential der philosophisch-theologischen Tradition wird zweitens auch in der *Naturrechtskonzeption* deutlich, wie sie in der spanischen Barockscholastik vor allem von de Vitoria und Suárez entwickelt wurde. Sie bereitet der Sache nach die bürgerlichen Revolutionen vor. Suárez bestreitet das göttliche Recht der Könige. Er legitimiert das Widerstandsrecht, den Tyrannenmord und die Volkssouveränität. Das revolutionäre Naturrecht enthält die Kerngehalte, die zu den Transformationsprozessen von Aufklärung und französischer Revolution führen. Die Grundidee des Naturrechts ist ein göttliches Schöpfungsrecht: Gott der Gesetzgeber (*deus legislator*) verteilt das Recht völlig gleich auf alle Völker und Nationen. Dabei sind ausdrücklich die nichtchristlichen Völker eingeschlossen. Es braucht nicht viel ethische Phantasie, um sich die Aktualität dieses universalistisch-egalitären Schöpfungsdenkens für die gegenwärtige und unsere Zukunft bestimmende ökologische Problematik der Nutzung der endlichen natürlichen Ressourcen auf unserem Planeten klarzumachen – insbesondere im Blick auf die arme Weltbevölkerung.

Ein drittes Beispiel für die spezifisch europäische Anthropologie und ihre Verbindung von Negativität und Sinnkonstitution bilden die Philosophien Kants und Hegels. In der Tradition Platons unterscheidet Kant die noumenale Welt, *mundus intelligibilis*, von der phänomenalen Welt, *mundus sensibilis*. Unerkennbar ist die intelligible Welt, unbegründbar die ihr entstammende menschliche Freiheit, unbegründbar auch die eben unbedingte Geltung der Moral, der kategorische Imperativ. Kants Grundeinsicht hinsichtlich der Grenzen der Vernunft besagt: Unbedingter Sinn ist nicht weiter erklärbar, sondern selbst – in seiner Terminologie: transzendental-praktisch – Bedingung der Möglichkeit aller weiteren Erklärungen und Zielsetzungen. Die Grenzen der theoretischen Vernunft führen bei Kant zu ihrem Fundament, der praktischen Philosophie der Freiheit. Seine Philosophie mündet in die Konzeption einer *Weltrechtsgemeinschaft* und eines *Weltfriedens* (in seiner Schrift *Vom ewigen Frieden*). Diese Konzeption weist vor bereits 200 Jahren voraus auf die Entwicklungen des Völkerbundes, der UNO und der EU. Auch für Hegel ist entscheidend, dass die Vernunftentwicklung sich zeitlich-geschichtlich, kulturell und institutionell, auch durch Rückschläge und Brüche hindurch, entfalten und entwickeln muss. Er betont am stärksten die geschichtliche, rechtliche und praktische Bedeutung des Prinzips der Individualität für die europäische Entwicklung. Die Basis für Freiheit und

Recht, Sittlichkeit und Moralität ist der unendliche Wert des einzelnen, einzigartigen Individuums. Die Geschichte des Individuationsprinzips mit dem von Goethe reformulierten Grundsatz *individuum est ineffabile* – was das Individuum ist, ist unsagbar – zeigt wiederum, wie die europäische Reflexion von Beginn an sowohl in der antiken Philosophie als auch in der christlichen Tradition die praktische Bedeutung dieses Fundamentalprinzips theoretisch-erkenntniskritisch reflektiert hat.

Es ist nun meine weiterführende These, dass die aufgewiesene Grenz- und Negativitätsreflexion auch die Entwicklung der Moderne noch ermöglichte und bestimmte, dass sie wesentliche Quelle auch der Bewältigung und Klärung der gegenwärtigen und zukünftigen Weltsituation bilden muss. Im Kern der aufgewiesenen Urkonstitution lassen sich Selbsterkenntnis, Selbstbewusstsein, unendlich konkret individuierte Freiheit und ein praktisches Bewusstsein des Nichtwissens, der Grenzen der Vernunft und der Erkenntnis freilegen. Nur mit diesem Bewusstsein der Negativität verklammert, also kritisch, ist der Vernunftbezug tragfähig. Wenn in der klassischen Moderne Theoretiker wie Marx, Nietzsche und Freud Vernunftansprüche und die Perspektive von Ideen als theoretische und praktische Wahrheits- und Geltungsansprüche in Zweifel ziehen und mit weitreichender Ideologiekritik destruktiv zu analysieren beanspruchen, sind sie *de facto* Gesprächspartner von Sokrates und Platon, Kant und Hegel, Gesprächspartner auch der normativen Ansprüche der christlichen Tradition. Und genau das waren Marx, Nietzsche und Freud. Das bedeutet: Die europäische Tradition ist von Beginn an eine *Tradition kritischer Selbstreflexivität*, die sich nicht mit ihren erreichten institutionalisierten Formen begnügt, sondern die produktive Potentiale der Transformation entwickelt. Immer neu kann die Frage gestellt werden: Ist der gegenwärtige Umgang mit den normativen Geltungsansprüchen in der Tat begründet und glaubwürdig? So konnte – nur ein Beispiel – schon Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* in der sich emanzipierenden Wirtschaftsgesellschaft gemeinschaftssprengende Folgen sehen. Hegel sieht schon vor 180 Jahren:

Zwar muß Gewerbefreiheit und freie Berufswahl herrschen. Aber die Krisen des Marktes verschärfen den Gegensatz von Armen und Reichen und stürzen den Einzelnen in unverschuldete Katastrophen. Dann gehen die materiellen Bedingungen der Ausübung seiner Rechte verloren. Es schwindet auch seine Loyalität zu Staat und Recht. Daher muß für Hegel der Markt durch

staatliche und berufsständische Maßnahmen gegen starke Schwankungen stabilisiert und die Einzelnen gegen Notlagen abgesichert werden.²

Man sieht: ein kritisches Krisenbewusstsein prägt bereits den sogenannten Deutschen Idealismus. Diese Kritikpotentiale greift z. B. Marx auf. Die Moralkritik der klassischen Moderne ist ohne die zweieinhalbtausendjährige europäische Vorgeschichte nicht denkbar. Von Nietzsche stammt der Satz, der auch meine Ausführungen bündelt: Das Abendland beginnt mit dem Tod zweier Männer: Sokrates und Jesus. Es wird deutlich: Die *kritische Selbstreflexivität* des Okzidents wird in der Moderne fortgesetzt. Das gilt auch für Freud, wenn er in seinen tiefenhermeneutischen Analysen weit zurückgreift und Motive des Alten Testaments und der Gestalt des Mose untersucht, wenn er ferner Konflikte der griechischen Tragödie (Ödipus, Medea) mit seinen Mitteln thematisiert. Die Moderne erscheint so – und zwar unter Einschluss der Literatur, der Kunst und der Musik – als Transfiguration sehr alter europäischer Kernbestände, denken wir an Joyce, Proust, Musil und Kafka, an Schönberg, Berg und Nono, um nur einige zu nennen.

Ich kann in diesem kurzen Beitrag nicht auf die Katastrophengeschichte Europas insbesondere im 20. Jahrhundert eingehen. Jedenfalls zeigte sich auf unüberbietbare Weise, dass keine noch so ausdifferenzierte Vernunftkultur vor extremen Fehlentwicklungen und katastrophalen Rückfällen zu schützen vermag. Die humane Kultur der Vernunft ist keine Selbstverständlichkeit, sondern muss immer wieder mit großen Mühen gegen irrationale Kräfte und Tendenzen von allen Seiten erkämpft werden. Dass diese Kultur in hohem Maße gefährdet und bedroht ist, das steht im Zentrum der kritischen Negativitätsreflexionen seit der Antike und prägt sowohl die Analysen von Kant und Hegel als auch, in noch stärkerem Maße, die Analysen von Marx, Nietzsche und Freud.

Die kritische Selbstreflexivität der europäischen Vernunftkultur hat seit dem 18. und vor allem 19. Jahrhundert ein *historisches* Bewusstsein befördert, das ebenfalls dazu geeignet ist, die katastrophalen Zivilisationsbrüche zu analysieren und zu rekonstruieren, es nicht bei Verdrängen, Vergessen und Tabuisierung zu belassen.

An zwei Beispielen aus der Gegenwartsdiskussion will ich die Bedeutung der kritischen Vernunftperspektive noch kurz verdeutlichen. Fundamental für die menschliche Weltorientierung ist die praktische Vernunft; von ihr aus werden theoretische Vernunft und pragmatische

2 Ludwig Siep, *Hegel und Europa*, Paderborn 2003, 14 f.

Verstandesorientierungen allererst sinnvoll möglich. Keine naturwissenschaftliche Forschungseinrichtung und keine technische Versuchsanordnung sagt von sich aus, wozu sie gut ist. Wie *wir* Teilchenbeschleuniger, Teleskope, Weltraumstationen, aber auch Autos und Computer benutzen und einsetzen, das gibt uns keines der Geräte und Apparate von sich aus an und vor. Wir müssen es selbst praktisch bestimmen und rechtlich normieren. Das gilt auch für die Wirtschaft und die Börse, es gilt auch für den Umgang mit den ökologischen Ressourcen. Alle diese Bereiche müssen zurückgebunden werden an die politischen und rechtlichen, letztlich die moralischen praktisch-vernünftigen Zwecke und Ziele einer sich selbst aufklärenden Zivilgesellschaft. Das normative Fundament von Wissenschaft, Wirtschaft und Ökologie darf nicht ausgeschaltet, sondern es muss gestärkt werden durch Bildung und Aufklärung. Wenn heutige neurobiologische Forschung im Rahmen bestimmter empirischer Einzelbeobachtungen und Messergebnisse zu dem Schluss gelangt, die menschliche Willensfreiheit zu leugnen, dann muss (abgesehen von der Kritik an den logisch fehlerhaften Argumentationen der Szientisten) darauf hingewiesen werden, dass naturwissenschaftliche Forschung ein Projekt neben vielen anderen gesellschaftlichen Projekten ist. Aufgrund gesamtgesellschaftlicher Zwecke und Ziele werden diese Projekte in der demokratischen Zivilgesellschaft und ihren politischen Institutionen ermöglicht. Ihre Ziele und Zwecke müssen *begründet* und *gerechtfertigt* sein. Bis auf Weiteres ist es unbedingt angeraten, diese Begründungen und Rechtfertigungen als *freie Leistungen* autonomer, selbstverantwortlicher Individuen zu verstehen und zu beurteilen. Im Kontext der komplex ausdifferenzierten Begründungs- und Rechtfertigungsdiskurse auf allen Ebenen der existentiellen, personalen Selbstverantwortung, der Moralität und Sittlichkeit, des Rechts und der Politik müssen die Zielsetzungen der humanen Kultur bestimmt werden entsprechend der Frage: In welcher Gesellschaft wollen wir heute und morgen leben? Naturwissenschaften sind gesellschaftliche Projekte auf dem normativen Fundament von Moral, Recht und den lebensweltlichen Formen der Sittlichkeit.

Ein zweiter Aspekt der gegenwärtigen weltgeschichtlichen Entwicklung erhält ebenfalls aus der Perspektive der europäischen Vernunftgeschichte spezifische Kontur. Die innere, geschichtlich-kulturelle Vielfalt und interne Komplexität Europas seit den antiken Anfängen: sprachlich, religiös, philosophisch, wissenschaftlich, künstlerisch, in den alltäglichen Lebensformen lässt sich in der Perspektive irreduzibler Eigenart und Individualität und auf diese Weise der wechselseitigen Be-

reicherung, Anregung und *produktiven Alterität* begreifen, auch wenn gerade wiederum die destruktiven und kriegerischen Zeiten bis in die jüngste Vergangenheit in Erinnerung bleiben müssen. Die innere Alterität bei engster Nachbarschaft auf relativ kleinem Raum mit ihren reichen Potentialen zeigt sich bereits in der griechischen Geschichte. Wissenschaft, Kunst, Politik, Recht, Medizin und Philosophie konnten sich dort nur so einzigartig entfalten, weil sich die Griechen das Wissen der Anderen aneigneten. Die Bewältigung des Pluralismus mit all seinen problematischen wie produktiven Potentialen ist Kennzeichen der europäischen Geschichte seit Beginn. Wiederum gilt: Nehmen wir die vernunftkritische Tragweite des Nichtwissens, des Bilderverbots, der Menschenwürde, der Reflexion auf die Grenzen der Vernunft und der negativen Theologie praktisch ernst, dann erschließt sich das Potential transkultureller Selbstverständnisse, das Potential einer Kultur der Differenz, die allerdings die wechselseitige Achtung und Anerkennung der Anderen zur unbedingten Voraussetzung hat. Hannah Arendt weist darauf hin, dass das Verzeihen und Vergeben allein in der Botschaft Jesu im Zentrum steht, und in anderen Ethiken übersehen wird. Die antike und die christliche Tradition verbinden sich, wenn die praktische Bedeutung der Personalität, der irreduziblen Individualität als konstituiert gedacht wird durch – mit Hegel formuliert – das „Andere ihrer Selbst“, also durch den und die Anderen. Personen sind „Zwecke an sich selbst“ (so Kant) in ihrer jeweiligen Andersheit. Die Transzendenz des und der Anderen, theoretisch-negativ ihre *Unerkennbarkeit*, praktisch-negativ ihre *Unverfügbarkeit*, sie konstituiert erst vernünftige Gemeinsamkeit. Erst die unersetzliche Singularität der Individuen ermöglicht höherstufige kulturelle Praxisformen in Wissenschaft, Politik, Kunst, Religion und Alltagsleben. Diese Perspektive konstituiert letztlich Kern und Zentrum einer demokratischen Zivilgesellschaft und ihrer diskursiven Öffentlichkeit, in der Konflikte offen ausgetragen werden können und müssen. Demgegenüber kann keine Wissenschaft und keine Form von Dogmatismus über das Gemeinwohl und die Zwecke und Ziele von Gesellschaft und Lebenspraxis abschließend befinden.

Ich habe bewusst pointiert folgende genuine Aspekte europäischer Anthropologie seit der antiken Philosophie und der christlichen Tradition bis zu Aufklärung und Moderne herausgearbeitet:

Es ist *erstens* die Fundamentalunterscheidung von *Verstand und Vernunft*, von Rationalität und selbstreflexivem Beurteilen, von kategorialen Bestimmen und dem kritischen Denken und Nachdenken *über* solche Bestimmungen. Mit dieser Fundamentalunterscheidung sind Dialogizi-

tät, Dialektik und die normative Perspektive der Selbsterkenntnis konstitutiv verbunden. Sie bilden das Fundament eines theoretischen wie praktischen *Universalismus*.

Es ist *zweitens* die fundamentale Einsicht in die *Grenzen* des Erkennens, die *Grenzen* der Vernunft, die *Grenzen* des Wissens – die Einsicht in das *Nichtwissen*. Mit dieser Einsicht ist die Befreiung von allen Formen des Dogmatismus und die Freisetzung aller theoretischen (wissenschaftlichen) und praktischen (politischen) Gestaltungsmöglichkeiten verbunden. Die Vernunft gehört niemandem – und nur so allen, die prinzipiell an ihr teilnehmen können.

Die christliche Tradition akzentuiert den fundamentalanthropologischen Aspekt der Singularität und des *unendlichen Werts jedes einzigartigen menschlichen Individuums*. Die kritische Tradition setzt sich in ihr mit dem Bilderverbot und der negativen Theologie fort. In Renaissance, Humanismus und Reformation, in Aufklärung und Moderne werden die Perspektiven der *Freiheit* und *Selbstbestimmung* wie auch die der Vernunftkritik und Selbstkritik weiter entfaltet und radikalisiert.

Was folgt aus meinen Überlegungen für die Gegenwart und Zukunft? Heute muss der Bezug von Anthropologie, Ethik, Politik und Ökonomie neu gedacht werden. Die Potentiale eines von der soziopolitischen und ökonomischen Realität des weltgeschichtlichen Prozesses abgespaltenen bloßen Normativismus sind erschöpft und werden ideologisch. Wir müssen daher die normativen Implikationen unserer eigenen Vernunfttradition erneut begreifen und für unsere Gegenwart neu erschließen.

Die Wissenschaften müssen mit ihren Projekten und Zielen noch weit mehr als heute üblich in gesamtgesellschaftlich klar gewordene Ziel- und Zwecksetzungen eingebunden und auf die demokratischen Willensbildungsprozesse einer sich selbst aufklärenden Zivilgesellschaft bezogen werden. Schulen und Hochschulen müssen mehr denn je in die Lage versetzt werden, mündige Bürger einer aktiv partizipierenden Zivilgesellschaft zu erziehen und zu bilden. Die Rückgewinnung einer solchen Vernunftperspektive muss durch philosophische, anthropologisch-praktische Grundlagenreflexion begleitet werden. Diese Perspektive hat seit ihrem Beginn im antiken Europa eine wissenschafts- und vernunftkritische, und gerade so eine transkulturelle, universale Dimension.

Theodizee als Hermeneutik der Lebenswelt. Existentialanthropologische und ethische Bemerkungen

Das ist aber alsdann nicht Auslegung
einer *vernünfeindenden* (spekulativen), sondern
einer *machthabenden* praktischen Vernunft [...]
und diese Auslegung können wir
eine *authentische* Theodizee nennen.

Kant

Wie steht es nach Metaphysikkritik, Transzendentalphilosophie, Existentialanthropologie und Sprachkritik mit der philosophischen Theodizee? Die Befunde, an denen sich ihre Reflexionen einst entzündeten, gelten weiterhin:

Das menschliche Leben ist geprägt durch das *malum metaphysicum*: die Endlichkeit.

Es ist geprägt durch das *malum naturale* (malum physicum): das Leiden.

Es ist geprägt durch das *malum morale*: das Böse.

Ich möchte im Folgenden klassische Systemgedanken der Theodizee in einem kritischen Rahmen aufgreifen. Es ist – Kants Kritik an der Theodizee und sein Votum für Hiob sind hier einschlägig¹ – dazu erforderlich, diese Gedanken aus dem Kontext einer ‚doktrinalen‘ Metaphysik und einer ‚rationalen‘ Onto-Theologie zu entnehmen und sie im Rahmen der praktischen Philosophie zu reformulieren. Diese existential-praktische Transformation der Theodizee lässt, so hoffe ich, deren eigentlich transzendental- hermeneutischen Status sichtbar werden: Ihre ‚Argumente‘ – oft theoretisch-metaphysisch missverstanden und auch in einem solchen Gewand auftretend – formulieren, so meine ich, *praktische Einsichten einer Hermeneutik der Lebenswelt*, und diese Einsichten können wir zu den *Bedingungen der Möglichkeit von Ethik* zählen, anders gesagt: zu den Voraussetzungen einer moralischen Lebensform.

1 Immanuel Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, Akademie-Ausgabe Bd. VIII, 255–271.

Eine praktische Transformation der Theodizee hat zunächst transzendente Rekurse auszuschließen und damit einhergehende ‚Erklärungen‘ lebensweltlicher Faktizität aus metaphysischen Prinzipien abzuweisen. Nicht unsere traditionellen und gegenwärtigen theoretischen Konstruktionen ‚tragen‘ unsere lebensweltliche Praxis, sondern diese – in ihrer existentialen und sprachlichen Verfassung – ist letztlich auf Dauer Rekurs und Beurteilungsinstantz der sie oft genug verlassenden menschlichen Entwürfe. Das gilt auch für das *malum metaphysicum*: Angesichts unserer *Endlichkeit* sind Warum-Fragen und Erklärungsversuche bereits philosophisch-grammatisch betrachtet falsch. Unsere Endlichkeit gehört unumstößlich zur Verfassung unseres Lebens. Sie ist existential konstitutiv und einer wie immer gearteten Erklärung weder fähig noch bedürftig. Auch mythische Erzählungen, die davon handeln, wie z. B. der Tod in die Welt kam, stellen im Kern schlicht *narrative Vergegenwärtigungen* der hier gemeinten existentiellen Faktizität dar. Das gilt etwa für die biblische Genesis mit ihrer Darstellung des urgeschichtlichen Paradiesverlusts und der Gleichursprünglichkeit von Erkenntnis, Schuld, Scham, Arbeit und Tod. Auch hier handelt es sich um die narrative Vergegenwärtigung von Grundzügen der *condition humaine*, und gerade der Hinweis auf den Ursprung existentieller Grundgegebenheiten im unerforschlichen Ratschluss Gottes bedeutet den definitiven Abweis hier etwa versuchter ‚Erklärungen‘.

Die praktische Frage: Wie sollen wir leben? ist systematisch verbunden mit dem Erfordernis, ein vernünftiges Verständnis unserer *Lebenssituation* zu gewinnen. Insofern sind philosophische Anthropologie und Ethik systematisch verklammert. Die Einsicht in unsere *wahre Lage* gehört zu einer moralischen Lebensform. Versuchen wir, in einem nächsten Schritt die traditionelle Theodizee-Reflexion angesichts des *malum metaphysicum* in seiner faktischen Ausprägung als *malum naturale* durch eine Hermeneutik der Lebenswelt in praktischer Absicht zu reinterpretieren. Leibniz spricht hier auf den ersten Blick sehr konventionell in der Terminologie der metaphysisch gefassten Schöpfungstheologie und in den Ausdrucksweisen einer Vollkommenheitskosmologie. Die ontologische Fassung des Arguments von den abgestuften Vollkommenheitsgraden des kreatürlichen Seins besagt demnach, dass um der – ontologisch prästabiliert gedachten – Harmonie des Ganzen willen gerade die mala, die ‚weniger vollkommenen‘, negativen Aspekte der Welt konstitutiv zu deren sinnvoller Einrichtung dazugehören. Leiden und Tod, heißt das, gehören nicht lediglich als lästige Begleiterscheinungen zur Welt und zum Leben des Menschen. Sie sind Kon-

stituentien der ‚Harmonie des Ganzen‘, sie tragen zu dessen ‚Vollkommenheit‘ gerade wesentlich bei. Zunächst scheint ein solcher Barockzopf harmonischer Ontologie – die Irreversibilität der Aufklärung einmal unterstellt – unweigerlich unter das Messer zu gehören. Befreien wir Leibnizens Ausführungen jedoch von der rezeptionshinderlichen Diktion barockmetaphysischer Frömmigkeit, dann macht er in seinen – vornehmlich gegen Bayles Skeptizismus gerichteten – Analysen zum *malum naturale* auf das – so möchte ich reformulieren – Phänomen *lebenssinnkonstitutiver Negativität* aufmerksam. Die Reflexion auf diese lebenssinnkonstitutive Negativität nun lässt sich existentialanalytisch nicht nur aufgreifen, sondern präzisieren, und zwar ohne transzendente Rekurse, mithin allein im Blick auf die menschliche Lebenssituation und insofern ‚immanent‘. Dazu stimmt, dass Leibniz das *malum metaphysicum* und das *malum naturale* keineswegs harmonieontologisch zum Verschwinden zu bringen sucht und ‚hinweginterpretiert‘. Vielmehr bleibt es auch in seiner Analyse de facto bei Leiden und Tod, und gerade deren unleugbare Faktizität soll als vernünftig vereinbar mit einer sinnvollen Gesamteinrichtung des menschlichen Lebens einsichtig gemacht werden. Sehe ich recht, dann geht es in diesem Teil der ‚Theodizee‘ um die hermeneutische Explikation von bestimmten Voraussetzungen (Möglichkeitsbedingungen) einer humanen Welt, und das heißt hier speziell um die Vermittlung einer praktischen Einsicht in die lebenssinnkonstitutive Bedeutung von Leiden und Tod.

Wie können wir das Faktum sinnkonstitutiver Negativität exemplarisch existential reformulieren? Das *malum metaphysicum* nennt die Endlichkeit des Menschen. Physisch manifest wird es in Schmerzen, Krankheit und Tod. Inwiefern ist – ich wähle dieses Exempel – der Tod sinnkonstitutiv? Am Tod wird unüberbietbar die konstitutive Widerfahrnisstruktur des Lebens endlicher Vernunftwesen evident. Sie müssen sterben, und sie wissen das. Am Sein zum Tode zeigt sich die Kontingenz unserer Existenz: die Unverfügbarkeit der wesentlichen Bedingungen und Möglichkeiten unseres ganzen Lebens. Inwiefern das Sein zum Tode konstitutiv für ein eigentliches und vernünftiges praktisches Selbstverständnis von Menschen ist, dieses Thema steht im Zentrum von Heideggers Thanatologie.² Der Tod ist authentiekonstitutiv: Er ist *ständig*

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, v. a. § 62. Vgl. Karl-Otto Apel, „Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung? (Existentialismus. Platonismus oder transzendente Sprachpragmatik?)“, in: Jürgen Mittelstrass/Manfred Riedel (Hg.), *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen*

möglich und erwartbar und bei seinem Eintritt das Ende aller menschlichen Möglichkeiten. Er ist die *eigenste* Möglichkeit des Menschen und erschließt so die *unvertretbare* Einmaligkeit (Einzigartigkeit, Jemeinigkeit) der Existenz. Als Sein zum Tode (permanentes Sterben) ist er Form des ganzen Lebens. Als solche Form bezieht er sich nicht auf irgendein Faktum *in* der Welt (*im* Leben) und ist insofern unbezüglich. Durch keine unserer Handlungen können wir ‚hinter‘ unseren Tod ‚zurück‘ oder ‚über‘ ihn ‚hinaus‘: Er ist schlechthin unhintergebar, unüberholbar. Er ist schlechthin *gewiss*, ohne dass die praktische Todesgewissheit eine aus der Erfahrung einzelner ‚Todesfälle‘ ‚erreichbare‘ Gewissheit wäre. Er ist *unbestimmt*: Wir wissen nicht, wie er eintritt, und ein angemessenes Todesverständnis kann sich somit nicht lediglich auf diese oder jene empirischen Begleitumstände des Sterbens beziehen. Die unverfügbare Endlichkeit in der Gestalt des Seins zum Tode ist eine wesentliche Form unseres Lebens. Diese Form ist nun sinnkonstitutiv zu nennen, sinnkonstitutiv für unser praktisch-vernünftiges In-der-Welt-sein: Die Endlichkeit in der Gestalt der Sterblichkeit *vereinzelt* den Menschen auf einmalige Weise und ist so eine existentielle Bedingung von Verantwortlichkeit und Schuld. Verantwortlich und schuldig sind wir als einmalige, unvertretbare personale Individuen, mit Bezug auf unsere Existenz. Die Unwiederbringlichkeit der Vergangenheit, das Schwinden der lebensweltlichen Zeit und die pragmatisch nicht mehr zu tilgende Schuld, die Einzigartigkeit jeden Augenblicks und die ständige Entzogenheit und Unsicherbarkeit der offenen Zukunft bilden als temporale Charaktere der endlichen Existenz den konstitutiven Horizont der *Irreversibilität und Endgültigkeit*, ohne den ein ernsthaftes und authentisches Lebensverständnis nicht denkbar und gewinnbar ist.

Malum metaphysicum und *malum naturale* erweisen sich mithin für eine existentialanalytische Hermeneutik der Faktizität als Voraussetzungen einer humanen Welt und als Konstitutiva eines ethischen Selbstverständnisses. Gegen eine allfällige Verdrängung der Endlichkeit und gegen autonomistische Subjekttheorien ist – mit der Theodizee – dafür zu argumentieren, dass Leiden und Tod *in ihrer Bedeutung für das Leben* nicht als ‚lästige Störungen‘ einer reibungslosen Selbstbehauptung anzusehen sind

Philosophie und Wissenschaftstheorie, Berlin 1978 (Festschrift Wilhelm Kamlah), 407–419. – Ferner Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart ²2003, 94–104, 216 ff., 279 f. sowie Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a.M. 1979, v. a. 235.

und insofern als das Andere der Vernunft konstitutiv zu dieser gehören. Im Übrigen wäre auch durch eidetische Variationen und Fiktionen eines leidlos und todlos gedachten Lebens die Leibnizsche These zu bestätigen,

daß eine Welt, in welcher das Übel einbegriffen ist, besser sein kann als eine Welt ohne Übel [...] da das Übel ja von einem größeren Gut begleitet sein kann.³

Mit bestimmten interpretatorischen Mitteln vermag eine Hermeneutik der existentiellen Faktizität in praktischer Absicht möglicherweise auch die Reden von den privativen Modi einer primären ontologischen Positivität angesichts von Endlichkeit und Leiden aufzunehmen. Hierzu müsste – ich deute dies hier nur an – versucht werden, die Grundsätze einer harmonischen Ontologie und das System des metaphysischen Äquilibrismus existentialanthropologisch zu interpretieren. Insbesondere gälte es, das, was Leibniz ‚harmonisch‘ oder ‚ausgeglichen‘ nennt, zunächst als *gleichursprünglich* zu verstehen. Eine existentielle (und sprachanalytische) Interpretation der ‚Theodizee‘ müsste dabei deren systematischen Zusammenhang mit der ‚Monadologie‘ besonders berücksichtigen. Denn diese stellt den (freilich noch metaphysisch überformten) Entwurf eines *intersubjektiven existentiellen Solipsismus* dar, der die Analysen Heideggers zur Jemeinigkeit des In-der-Welt-seins und Wittgensteins zur Gleichursprünglichkeit von Leben (ethischem transzendentalen Ich) und Welt antizipiert. Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass sich Leibniz in der ‚Theodizee‘ gerade in dem ethisch so relevanten Punkt der *Einzigartigkeit* des transzendentalperspektivischen Weltbezugs der Personen („Seelen“) auf die ‚Monadologie‘ beruft: „Ebenso muß man zugeben, daß jede Seele das Universum nach ihrem Blickpunkt vorstellt und daß sie in einzigartiger Beziehung zu ihm steht; allein immer und immer liegt dem eine vollkommene Harmonie zugrunde.“ (Theodizee § 357)⁴

Wie steht es nun mit dem *malum morale* im Kontext der Theodizee? Die traditionelle theologische Lehre, dass nicht Gott die Ursache des Bösen ist, dass es nicht aus seinem Willen stammt, dass es – scholastisch formuliert – keine wirkende Formalursache hat, Auffassungen, denen

3 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodizee*, übers. von Artur Buchenau, Hamburg 1968, 414 und 413. Nach dieser Ausgabe (PhB 71) wird im Folgenden im Text zitiert.

4 Zum existentiellen Solipsismus im Allgemeinen und bei Leibniz im Besonderen vgl. Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein*, a.a.O., 58 f., 127, 189, 232–242, 269 ff.

Leibniz folgt, auch diese Lehre lässt sich, so meine ich, modifiziert verstehen. Böse können nur Menschen sein: Das Böse ist ein Existential des Daseins. Anexistenziale Versuche, das Böse als Natur- oder Weltgesetz (,Weltwille'), als Eigenschaft oder Wesen ,der Geschichte' oder als ,Wille Gottes' aufzufassen, sind transzendent, überschwenglich und von vorneherein verfehlt. Das gilt im Übrigen auch für eine in toto ,negative Geschichtsphilosophie', wie sie einige Entwürfe der Kritischen Theorie zu kennzeichnen scheint, ebenso für konservative Varianten eines globalen ,Kulturpessimismus'. Die Tradition und mit ihr Leibniz führen das *malum morale* nicht auf den unmittelbaren Einfluss Gottes zurück, sondern auf die Freiheit des Menschen. Gott wollte *freien* Geschöpfen das Leben geben, und – so bereits Augustinus – musste mit dem *Faktum der Freiheit* dieser Wesen und der Möglichkeit ihres guten Handelns auch die Möglichkeit des bösen Handelns eröffnen. Freiheit ist *conditio sine qua non* der Ethik und eines guten Lebens endlicher Vernunftwesen. Sie ist Voraussetzung einer moralisch verfassten humanen Lebenswelt. Das Faktum der Freiheit ist ein *unerklärliches*, auf keine Weise ,ableitbares' existenziales Konstituens. Insofern ist sie ,gottgeschaffen'. Die Hermeneutik der existenzialen Faktizität zeigt, dass das Faktum der Freiheit gleichursprünglich mit den Möglichkeiten des guten wie des bösen Handelns und entsprechender Selbstverständnisse verbunden ist: „*Spontaneum est, cujus principium est in agente*. Auf diese Weise hängen also Handlungen und Willensentschlüsse ganz und gar von uns ab.“ (Theodizee § 301) Diese Prinzipien können moralisch gerechtfertigt, ,gut' oder moralisch ungerechtfertigt, ,böse', sein. Greifen wir die Theodizee-Reflexion in der Gestalt einer eidetischen Variation auf, so können wir fragen: Wie wäre eine ausschließlich moralisch *gute* Lebenswelt *freier* Personen denkbar? Sie stellte den Grenzfall des *Endes* unserer ethischen Unterscheidungsmöglichkeiten dar. Prälapsarische, eschatologische und apokalyptische Fiktionen vergegenwärtigen in der Form der Ur- und Endzeitmythen diese Situation. Solche Fiktionen lassen uns jedoch nur die faktische, ,gemischte' Verfassung unserer realen Welt schärfer erkennen. Eine *garantiert* nur gute Lebenswelt lässt sich kaum anders denn durch einen ,kausalen Determinismus der Moralität' vorstellen, und das ist eine *contradictio in adiecto*. Ich denke, es ist nicht die Vorliebe des Barock für die ,Fülle' und die ,Mannigfaltigkeit', ihr Votum gegen das ,Einerlei', die Leibniz auch hier im Kontext der Ethik dazu führen, die Abstufungen und Differenzierungen für lebensweltlich sinnkonstitutiv zu halten, mit seinen Worten: vereinbar mit der guten Schöpfung Gottes. Denn die Möglichkeit des Bösen, der moralischen Verfehlung, ist der

„negative“ Hintergrund, die Folie der Defizienz, auf der sich das vernünftige moralische Leben und Handeln allererst geschichtlich zu bilden und zu entwickeln vermag.

Das Faktum der Freiheit schließt dabei einen transzendenten theologischen Determinismus aus. Bestimmte Teile der ‚Monadologie‘, der ‚Theodizee‘ (z. B. §§ 332 ff.) und insbesondere das Prädestinationsverständnis Leibniz‘ können wir dahingehend interpretieren, dass die göttliche Prädestination unter Einschluss des *liberum arbitrium* von ihm als eine *Eröffnung von Handlungsmöglichkeiten* gesehen wird. Sie stellt sozusagen die *Bedingungen* her bzw. dar, *unter denen* ein Leben endlicher moralischer Wesen überhaupt möglich wird. Deswegen wendet sich Leibniz vehement gegen ein Prädestinationsverständnis im Sinne einer kausalen Determination menschlicher Handlungen: Die Prädestination ist „durchaus keine Nezesitation“ (Theodizee, Anhänge, 418). Die Theodizee erklärt mithin nicht auf metaphysische Weise die Gegebenheiten der Lebenswelt durch eine theologische Kausalordnung, sondern beschreibt sie – im Ansatz hermeneutisch und transzendental – als eine Konditionalordnung. Deswegen tritt das jeweilige *malum* „als Bedingung“ (Theodizee § 336), als „*conditio sine qua non*“ (Theodizee § 230) lebensweltlicher Orientierung und Moralität in den Blick.

Der sinnkonstitutive Hintergrund der Negativität, den wir angesichts des *malum metaphysicum* und des *malum naturale* bereits als lebensweltliches Orientierungskonstituens einsichtig machen konnten, gilt auch für eine *moralische Lebensform*. Insofern ist die Erörterung des *malum morale* im Kontext der Theodizee gleichfalls hermeneutisch nachvollziehbar. Das gilt nicht nur für den erörterten Zusammenhang von faktischer Freiheit und Möglichkeit des Bösen. Es gilt auch für die *interne Konstitution authentischer personaler Beziehungen*, für die innere Verfassung moralischer, ‚transsubjektiver‘ Verhältnisse. Diese innere Verfassung ist *konstitutiv fragil*. Das ‚Negative‘ tritt hier in der Gestalt der permanenten Verletzlichkeit einer moralischen Lebensorientierung in Erscheinung. Das *malum morale* ist als Zerbrechlichkeit authentischer Verhältnisse mit diesen konstitutiv verbunden. Authentische Transsubjektivität, die sich allererst mit der vernünftigen Abkehr von instrumentellen, strategischen Formen intersubjektiven Handelns einstellt, ist ihrer Verfassung nach (im Unterschied zu extern sanktioniertem Recht) schutz- und garantielos. Eine existentielle Analytik z. B. des Vertrauens und der moralischen Liebe kann hier im Übrigen in die Analysen einer philosophischen Grammatik

überführt werden.⁵ Der nichtinstrumentelle Status bzw. die technische Unsicherbarkeit der interpersonalen Verhältnisse ‚Vertrauen‘ und ‚Liebe‘ ist für diese ‚wesenskonstitutiv‘. Da „das Wesen in der Grammatik ausgesprochen ist“,⁶ lässt sich die genuine Bedingungs-, Voraussetzungs- und Garantelosigkeit, die wir mit diesen Existentialen zu Recht verbinden, am angemessenen Verständnis des *Gebrauchs* aufweisen, den wir von den genannten Worten machen. Mit Blick auf die Reinterpretation der Theodizee können wir von den authentiekonstitutiven Unverfügbarkeiten einer moralischen Lebensform sprechen. Verstehen wir diese als Preisgabe der eigenmächtigen Selbstbefangenheit⁷, als praktische Autonomie im Sinne der Freiheit von sich selbst⁸ und positiv als gelassene⁹ und liebende Hinwendung zu den Mitmenschen, dann ist sie insbesondere auch gekennzeichnet durch die *Unmöglichkeit* ihrer theoretischen und technischen Sicherung. Anders gesagt: Die moralische Lebensform ist darauf angewiesen, dass die Mitmenschen ebenfalls in sie eintreten, ohne dass dies je irgend technisch bewirkt werden könnte. Die praktische Einsicht in die Enttäuschbarkeit authentischer Verhältnisse bzw. das Leiden daran, dass sie sich nicht einstellen, gehört zu diesen Verhältnissen selbst. Freie Vernunftwesen sind in ihrer moralischen Lebensform dem faktischen Scheitern ihrer Bemühungen, dem Leiden an diesem Scheitern und mithin der Wirklichkeit des Bösen ausgesetzt. Von einer existentiellen, praktisch gewordenen Einstellung der Moralität als Lebensform sollte nicht die Rede sein, schlosse diese qua Lebensform nicht Gelassenheit angesichts des stets möglichen Scheiterns ein. Das *malum morale* gehört zu einer moralischen Welt und somit findet es in der Gestalt dieses Scheiterns moralrelevant Eingang in die authentischen Selbstverständnisse von Personen und deren Leben. Leibniz sagt:

Dieu ne pouvoit pas à la créature donner tout (rien que bien), sans en faire un Dieu; il falloit donc qu'il y eût des différens degrés dans la perfection des

-
- 5 Zum Entwurf einer existentialanalytischen philosophischen Grammatik vgl. Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein*, a.a.O., 254–321.
- 6 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971, § 371.
- 7 Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung und Ethik*, Mannheim/Wien/Zürich 1973, 145–192.
- 8 Friedrich Kambartel unterscheidet im Anschluss an die moralphilosophische Tradition drei Stufen der Autonomie: die Freiheit von der Natur, die Freiheit von Herrschaft und die Freiheit von sich selbst.
- 9 Vgl. Friedrich Kambartel, *Gelassenheit*, Manuskript. Konstanz 1979, und ders., Art. „Gelassenheit“, in: Jürgen Mittelstrass (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie I*, Mannheim/Wien/Zürich 1980.

choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte. (Theodizee § 241; vgl. §§ 243 und 31)

Diese Begrenztheit in der Gestalt der Gefährdung und des faktischen Scheiterns gehört konstitutiv zu einer moralischen Lebensführung. Und auch die ein wenig formal-farblose Rede von den Differenzierungen der Vollkommenheit lässt sich etwas emphatischer so reformulieren: Besteht der Reichtum eines moralischen Lebens in dem Maß der liebenden Hinwendung zu den Mitmenschen, dann gehören die derart entstehenden Gefährdungen, die Schmerzen und das Leid, Scheitern und Vergeblichkeit zu diesem Reichtum dazu. Da eine moralische und praktisch-autonome Lebensform die tätige Selbstannahme und die liebende Bejahung der Anderen einschließt, schließt sie die Annahme des Scheiterns und auch die Vergebung des Bösen mit ein. Das gilt, so meine ich, auch für die moralische Enttäuschung *durch sich selbst*. Die Einsicht in eigenes Versagen ist ebenfalls moralkonstitutiv. Das *malum morale* tritt hier als eigenes Scheitern auf. Auch hier ist ‚das Negative‘, in der Gestalt der Trauer über sich selbst und des moralischen Leidens an sich selbst keineswegs unvernünftig und zu verdrängen. Insbesondere in Fällen tragischen moralischen Leids, in dem unsere besten Intentionen schicksalhaft und ausweglos kollidieren und unsere moralische Identität zu zerbrechen droht, bleibt uns nichts als das bewusste, ernste und illusionslose Leiden. In ihm gerade mag sich hier humane Dignität bewahren.

Entgegen den Idealen etwa stoischer Selbstmächtigkeit, den Strategien apathischer Verhärtung und existentieller Ataraxie sollte eine existentialanthropologisch-ethische Reflexion des Leidens gerade im Blick auf die Theodizee-Thematik auch die Rationalität des Weinens und des Schreiens akzentuieren. Denn nicht nur die Freude, das Glück und das Lachen sind die Kennzeichen einer moralischen Lebensform. Die antike griechische Tragödie war keineswegs eine ‚irrationale‘ Parallele zur Ausbildung einer rationalen, diskursiven und universalistischen philosophischen Ethik. Sie hielt vielmehr die solchermaßen nicht mehr bewältigbaren Ausweglosigkeiten des menschlichen Lebens in der dichterischen Gestaltung sagbar und gegenwärtig, so dass auch das tragische Zerbrechen des Individuums als ein Teil der gemeinsamen humanen Welt nicht in die Sprachlosigkeit verdrängt wurde. Für unsere christliche Tradition sei nur an den Gekreuzigten erinnert. Nach dem letzten von Markus überlieferten Satz „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15, 34) heißt es: „Aber Jesus schrie laut und verschied“ (Mk 15, 37). Karg aber treffend ist das Diktum Wittgensteins: „We are

not here in order to have a good time.“¹⁰ Für Kant war das Geschick Hiobs und sein Verhalten das Paradigma einer „authentischen Theodizee“.¹¹ Diese schließt für ihn Theologie- und Metaphysikkritik ein. Zum moralischen Leben gehört gemäß Kant das geduldige Leiden ohne metaphysische Ausflüchte und die getroste Verzweiflung ohne fatalistische Resignation. Es gehört zu ihm ein Mut zur Trauer und das bewusste Durchleiden des Leidens ohne Verdrängung und Beschönigung. Ich versuchte zu zeigen, dass diese existentialpraktische Transformation der Theodizee sich auf die Intentionen von Leibniz teilweise und modifiziert zurückbeziehen lässt. Authentische Theodizee als Hermeneutik der Lebenswelt heißt dann, dass wir – trotz aller erhofften praktischen Melioration unserer Verhältnisse und unserer Selbstverständnisse – als Menschen Sinn, Authentie und moralische Identität nie außerhalb und fern von Endlichkeit, Leiden, Tod und Schuld gewinnen können.

10 Mitgeteilt in: Maurice O’Conner Drury, „Some notes on conversations with Wittgenstein“, in: Rush Rhes (Hg.), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Oxford 1984, 88.

11 I. Kant, *Über das Mißlingen ...*, a.a.O., 264.

Die Rede von der Sünde – Sinnpotentiale eines religiösen Zentralbegriffs aus philosophischer Sicht

Im Folgenden werde ich in einem ersten Schritt Bemerkungen zum Thema *Böses und Sünde heute* machen. Um die Thematik aus philosophischer Sicht grundlegend zu analysieren, werde ich im zweiten Schritt den Zusammenhang von *Sünde und Freiheit in Kants Reflexion* rekonstruieren. Im dritten Schritt analysiere ich auf dieser Grundlage die Geltung *unbedingten Sinns trotz Fehlbarkeit und Schuld*. In einem Fazit fasse ich die Ergebnisse der Analyse der Sinnpotentiale der Rede von der Sünde im Blick auf mein Verständnis von *Religion als Tiefenaufklärung* zusammen.

1. Böses und Sünde heute

Das Thema des Bösen und der Sünde wurde in der Philosophie des vergangenen Jahrhunderts erstaunlicherweise lange Zeit verdrängt und tabuisiert. Erstaunlicherweise, denn nach zwei Weltkriegen, Holocaust und Hiroshima hätte das Thema sich doch eigentlich aufdrängen müssen. Den Gründen für diese auffällige Verdrängung kann ich heute nicht weiter nachgehen. Aber sie scheinen mir bei näherer Betrachtung mit einem oberflächlichen Aufklärungsverständnis und einer subkomplexen Anthropologie zusammenzuhängen. Dazu noch eine Anekdote. Die Verdrängung wurde mir unter anderem bewusst, als ich Mitarbeiter am *Historischen Wörterbuch der Philosophie* wurde. Bei der Arbeit an Band 5 Ende der 70er Jahre war den Herausgebern bewusst geworden, dass in Band 1 der Artikel über das Böse vergessen worden war. Der Artikel *Malum* musste dieses Vergessen kompensieren. In ihm formulierte der humoristisch aktive Odo Marquard, dass der Teufel, der Malus, in der Neuzeit zunehmend entwirklicht wird, so „als genius malignus – zum Argumentationskniff im Kontext des methodischen Zweifels (Descartes)“ oder der Teufel „entkommt ins Detail: dort bekanntlich, steckt er auch noch heute und sorgt dafür, dass – etwa – im ‚Historischen Wörterbuch der Philosophie‘ der Artikel ‚Böse‘ ‚vergessen‘ wird, obwohl doch insgesamt für die modernen Menschen gilt: „den Bösen sind sie los,