



ORIENTIERUNG

Nr. 19 · 53. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 1989

«Neben die Formel: «Die Sache Jesu geht weiter», die eigentlich nur einen bloßen Ablauf feststellt und fast schon fatalistisch klingt, muß die andere Formel treten: «Die Sache Jesu ist noch gar nicht eingeholt, sie ist noch nicht angekommen, noch nicht erfüllt! Sie wäre eigentlich erst dann erledigt und passé, wenn ihre großen Verheißungen des Reiches Gottes, der verwirklichten Gerechtigkeit und Liebe, der wahren Humanität und des endgültigen Völker-Friedens schon realisiert wären. Alle bisherige Verwirklichung des Christentums in der Geschichte ist bruchstückhaft und oft sogar sehr fragwürdig. Das gilt auch für die Kirche.»¹ Der mit solchen Worten für die Aktualität des Evangeliums einstand und der es selber – unmittelbar nach einem letzten Besuch bei uns – an dieser Stelle noch einmal luzid und dezidiert aktualisiert hat («Schwört überhaupt nicht»)², ist verstummt: Wir trauern um *Josef Blank*. Person und Werk nähert sich im folgenden sein früher Weggefährte und Fachgenosse *Gerhard Dautzenberg*, Neutestamentler in Gießen.

«Jesus ist das Grundgesetz»

Josef Blank ist am 2. Oktober dieses Jahres im Alter von 63 Jahren gestorben, zwei Wochen nach einer Herzoperation. Lange Zeit schien er eine unverwüsthliche Vitalität und Gesundheit zu besitzen. Viele werden ihn auf Tagungen erlebt haben: wie er gerne und lange diskutierte, seinen Standpunkt vertrat, manchmal etwas lauter wurde und doch fast immer freundlich blieb; wie er dann abends und bis in die Nacht an den Unterhaltungen teilnahm. Er selber wußte, daß seine Gesundheit schwächer war als seine Vitalität und sein Temperament. Wenn er stiller wurde, hat er zuweilen davon gesprochen. In den letzten Jahren wurde er zunehmend von schweren und langwierigen Krankheiten heimgesucht. Das hat ihn sicher bedrückt, dennoch bleiben mir auch von unserer letzten Begegnung im Frühjahr dieses Jahres sein Lächeln und seine manchmal fast unbeholfen oder wehrlos scheinende Freundlichkeit in Erinnerung.

Ich habe ihn im Sommer 1962 in Würzburg kennen gelernt. Er war damals gerade mit seiner Arbeit: «Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie» (Freiburg 1964) zum Dr. theol. promoviert worden und wurde nun «Wissenschaftlicher Assistent» am Neutestamentlichen Seminar. Dort sammelten sich zu dieser Zeit eine größere Zahl von Theologiestudenten und Doktoranden um Prof. Schnackenburg. Es entstand ein eigenartiges und einmaliges persönliches und theologisches Kraft- und Beziehungsfeld. Faktisch trafen sich im damaligen «Oberseminar» drei Generationen: Schnackenburg, der seine theologische und geistliche Formung in der Vorkriegszeit und im Krieg erhalten hatte; Blank, der noch als Gymnasiast Luftwaffenhelfer, Arbeitsdienstler und Soldat geworden war, vier Monate in russischer Gefangenschaft verbracht hatte, nach dem Krieg erst 1946 sein Abitur machen konnte, dann wach und problembewußt in Tübingen und München studiert hatte, 1951 Priester in seinem Heimatbistum Speyer geworden war – er hat sich immer als «P(f)älzer» gefühlt – und dort in vorkonziliarer Zeit nicht ohne Konflikte als Kaplan, Hilfspriester und Pfarrverweser gewirkt hatte; und wir, die wir Gymnasium und Theologie erst nach dem Kriege durchlaufen hatten – in der Zeit der gesellschaftlichen und kirchlichen Restauration. Blank war theologisch und existentiell viel weiter als wir, was allerdings mit sich brachte, daß er überhaupt und erst recht im damaligen Würzburg auch mehr aneckte. Bis 1967 arbeitete er an seiner Habilitationsschrift «Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung» (München 1968). Daneben hat er sich, wo immer er eingeladen wurde – Burg Rothenfels, Schloß Pommersfelden, Katholische Deutsche Studenteneinigung –, an der theologischen Bildungsarbeit im damals konziliar bewegten deutschen Katholizismus beteiligt und bei den Solidaritätsgruppen der Priester mitgewirkt. 1969 wurde er zum Professor für neutestamentliche Exegese und biblische Theologie an der Universität des Saarlandes berufen.

IN MEMORIAM

Josef Blank (1926–1989): Nach Kriegsteilnahme und russischer Gefangenschaft Spezialausbildung in neutestamentlicher Exegese – Der Schülerkreis um Rudolf Schnackenburg – Arbeiten zu Paulus, Johannes und zur historischen Jesusfrage – Theologische Bildungsarbeit in Reformgruppen des deutschen Katholizismus – Vielseitige Begabung und Interesse an der französischen Kultur – Anwalt für eine schöpferische Lektüre biblischer Schriften. *Gerhard Dautzenberg, Gießen*

INTERVIEW

José Saramago in Zürich: Ein bedeutender portugiesischer Romanautor – Musik als strukturierendes Element literarischer Sprache – Der Roman als Spiegel einer Epoche – Die Iberische Halbinsel und Europa – Suche nach Geschichten, die bisher noch nicht erzählt wurden.

Interview: Albert von Brunn, Zürich

PHILOSOPHIE

«Weisheitsliteratur» der ausgehenden achtziger Jahre (1): Weisheit als zentrales Motiv abendländischer Tradition – Philosophie als Reflexion in einer entfremdeten Welt – Nach dem Ende der neuzeitlichen Metaphysik – Suche nach einer «neuen Spiritualität» – Die Forderung nach «letzten» Einsichten und Haltungen – Regressive Reaktion auf die «neue Unübersichtlichkeit» – Michel Montaigne als historisches Vorbild – Wissen wird durch Techniken der Lebensbewältigung abgelöst – Symptom eines wiedererstarkenden bürgerlich-konservativen Denkens.

Carl-Friedrich Geyer, Bochum

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Gottesbeweise – Was vermögen sie zu beweisen?: Religionsphilosophie als Thema analytischer Philosophie – Überwindung des logischen Positivismus – Hinwendung zur Philosophiegeschichte und zu den Geisteswissenschaften – J. L. Mackies Untersuchung *Das Wunder des Theismus* – Aus einer atheistischen Position verfaßt – Argumentation auf der Basis des Wahrscheinlichkeitskalküls – Religion als Versuch der Kontingenzbewältigung – Ist religiöse Erfahrung bloß subjektiv? – Ein Gott menschlicher Geschichte – Verschiedene Typen des Rationalitätsbegriffes.

Dominik Perler, Göttingen

REISEBERICHT

Streiflichter aus New York: Von Manhattan nach Queens – Ein neuer, großer Einwanderungsschub – Drogenkonsum und Suchtkriminalität – Ein Besuch beim Union Theological Seminary – Der Verlag Orbis Books und die Maryknoll-Missionsgesellschaft – Ein Film über Erzbischof O. A. Romero.

Martin Maier, z. Z. New York

SEINE INTERESSEN waren weit gespannt: Musik, Kunst, Literatur, Philosophie, Kirchengeschichte, Theologie; er sprach sehr gut Französisch und hat die theologischen und intellektuellen Entwicklungen im französischen Sprachbereich von der Nouvelle théologie bis zum Strukturalismus hin aufmerksam verfolgt – ich verdiente mir eine erste Anerkennung von seiner Seite, als er unter meinen Büchern einige deutsche Bände von H. de Lubac fand. Noch in den letzten Jahren hat er eine Übersetzung von G. Bardy, «La conversion au Christianisme durant les premiers siècles», erarbeitet und herausgegeben (deutsch: Menschen werden Christen, Freiburg 1988). Ich habe mich manchmal gefragt, weshalb er sich bei diesen weiten Fähigkeiten ausgerechnet der doch so mühevollen Exegese zugewandt hat – ich habe ihn auch selber gefragt. Er war schon als Theologiestudent von der Arbeit am Neuen Testament fasziniert worden und blieb überzeugt, daß die Kirche und die Theologie die historisch arbeitende Exegese brauchen, daß diese innerhalb der Theologie ein eigenes und größeres Recht habe, ja daß sie mit der Dogmatik mindestens gleichberechtigt sei. Von diesem Ansatz her ist verständlich, daß seine exegetischen Arbeiten, auch wenn sie der Untersuchung von Detailfragen gewidmet sind, gezielt nach dem theologischen Ertrag exegetischer Einsichten fragen. «Verändert Interpretation den Glauben?» war der bezeichnende Titel einer ersten Sammlung exegetischer Aufsätze (Freiburg 1971). Bei der exegetischen Arbeit entstehen fast notwendig unterschiedliche Interpretationen und Rekonstruktionen der Geschichte des Urchristentums. Blank hat solche Differenzen, die auch zwischen ihm und mir an wesentlichen Punkten (Gesetz, Judentum, Reich Gottes und Christologie) entstanden waren, nicht leicht genommen; dennoch hat er mir in einen Band seines Johanneskommentars die Widmung geschrieben: «in alter Freundschaft und Verbundenheit auf dem exegetisch-kritischen Weg». Seit dem Beginn des Projekts eines «Evangelisch-Katholischen Kommentars zum Neuen Testament» (EKK) hat er neben E. Schweizer, R. Schnackenburg und U. Wilckens als Mitherausgeber an der Entwicklung des inzwischen etablierten und erfolgreichen Kommentars mitgewirkt, nicht zuletzt als Referent (z. B. bei der Gründungstagung 1968 mit dem Vortrag: Warum sagt Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht?»), als Moderator bei den zahlreichen Jahrestagungen und im Engagement für eine eucharistische Gemeinschaft unter denen, die sich im Namen Christi immer wieder zu einem gemeinsamen Leben auf Zeit und zu gemeinsamem Studium der Heiligen Schrift zusammenfanden. Sein eigener Beitrag zum Kommentarwerk, ein Kommentar zum Galaterbrief, auf den er schon sehr viele Vorarbeiten und Überlegungen verwandt hatte, wird nun nicht mehr erscheinen können. Er hatte sicher die Absicht, innerhalb des Genus des Kommentars etwas Neues zu schaffen.

AS IST IHM AUF andere Weise in seiner schon oben angesprochenen Kommentierung des Johannesevangeliums für die Reihe «Geistliche Schriftlesung» (Düsseldorf 1977 und 1981) gelungen. Wer das abgeschlossene Werk mit seinen vier Teilbänden zur Hand nimmt, wird vielleicht nicht so schnell merken, daß Blank mit voller Absicht mit der Kommentierung des zweiten Teils des Evangeliums begonnen hat. Die Einführung in die «Abschiedsreden» gab ihm die Möglichkeit, den Standort des Evangelisten gleich zu Beginn zu profilieren: «Johannes steht an einer Grenzscheide. Der Rückbezug auf Jesus von Nazareth ist für ihn ebenso wichtig wie die Frage nach der Neuformulierung der Jesusbotschaft für seine eigene Zeit, Umwelt und Gesellschaft.» (4.2, S. 11) Die Form der Meditation gehöre zum Grundcharakter des Johannesevangeliums. Die Schriftmeditation setze «unerläßliche exegetische

¹ J. Blank, Das Evangelium nach Johannes 2. Düsseldorf 1977, S. 101f. (zu Joh 14, 12–14).

² Orientierung Nr. 9 (15. 5. 1989), S. 97ff.

Informationen» voraus und auch eine Klärung der «theologischen Sachfragen»: «Es sollte nach Möglichkeit klar werden, warum die Probleme des Johannes und seiner Gemeinde uns noch etwas angehen; auch ist zu fragen, ob diese Probleme tatsächlich noch unsere Probleme sind und weshalb sie das sind oder auch nicht (mehr) sind.» Das Ideal sei ein Leser, der nicht nur den Evangelisten besser verstehen möchte, «sondern der mit Hilfe des Johannes auch sich selbst und darüber hinaus zentrale Probleme des Christentums von damals und heute besser verstehen will; dem neue Perspektiven aufgehen» (S. 13f.).

Blank hat das scheinbar so esoterisch angelegte 4. Evangelium selber so gelesen. Ein Beispiel aus der Meditation zu Joh 13, 12–15 (Fußwaschung): «Nach Johannes ist Jesus selbst als <der Lehrer> und <der Herr> auch das Grundgesetz, die Grundwirklichkeit und darum auch die absolute <Norm> für die Gemeinde ... An diesem Fundament und an dieser Norm ist alles zu messen, was auf den Namen <christlich> oder <kirchlich> Anspruch erheben will. Die Person Jesu ist daher auch das <Grundgesetz> (*lex fundamentalis*) seiner Kirche. Nur wo diese Realität vergessen wird, können Menschen auf die Idee kommen, daß die Gemeinde noch eines anderen <Grundgesetzes> bedürfe ... Über den durch Jesus Christus vorgezeichneten Freiraum können keine menschliche Instanz, auch kein kirchliches Amt und kein kirchliches Rechtsbuch verfügen.» Menschen können allenfalls immer wieder verbesserungsbedürftige und veränderliche, den geschichtlichen Bedürfnissen der Gemeinde angepaßte Ausführungsbestimmungen zur Weisung Jesu finden. Konkret heiße die Norm: «Im Namen Jesu füreinander da sein» (S. 47f.).

Der Text der Abschiedsreden läßt auch immer wieder über das Thema «Gebet» meditieren. In diesem Zusammenhang zitiert Blank (S. 225) ein Wort Pascals aus den *Pensées* (Nr. 139): «... daß alles Unglück des Menschen einem entstammt, nämlich, daß sie unfähig sind, allein in ihrem Zimmer bleiben zu können». Der Blank, an dessen Wirken in der Öffentlichkeit ich eingangs erinnert habe, ist viel in seinem Zimmer geblieben, hat viel gelesen, gedacht, meditiert und gebetet. Daraus sind sein Engagement und sein Werk entstanden – nicht zuletzt auch eine schöne, lesbare theologische Prosa, die glücklicherweise nicht alle Ecken und Kanten abgeschliffen hat und doch von großer Nachdenklichkeit und dem Mühen um Gerechtigkeit und Augenmaß zeugt. Gerhard Dautzenberg, Gießen

José Saramago in Zürich

Auf Einladung des Präsidialamtes hielt sich der berühmteste zeitgenössische Schriftsteller Portugals, José Saramago (*1922, Azinhaga), zwei Tage in Zürich auf (18.–19. 9. 89) und gewährte der *Orientierung* folgendes Interview. Das Gespräch führte Albert von Brunn.

Orientierung (O): José Saramago, in Ihrem Roman *Das Memorial*¹ nimmt der italienische Komponist Domenico Scarlatti (1685–1757) eine Sonderstellung ein, ist ein Bindeglied zwischen der offiziellen Welt des Hofes und der magischen Welt Baltasars und Blimundas. In Ihrem Vortrag in Valencia² erwähnen Sie, daß die Musik ein strukturierendes Element Ihrer schriftstellerischen Arbeit darstellt. Welche Rolle spielt die Musik in Ihrem Werk?

José Saramago (S): Domenico Scarlatti erscheint als Person im *Memorial* aus historischen Gründen: er war der Musiklehrer der Prinzessin Maria Barbara am portugiesischen Hof. Aber auch ohne Scarlatti wäre das *Memorial* nicht viel anders ausgefallen, seine Rolle im Roman ist nicht entscheidend für die

¹ J. Saramago, *Das Memorial*. Aus dem Portugiesischen von A. Klotsch. Reinbek bei Hamburg 1986; vgl. auch die Besprechung in: *Orientierung* 50 (1986), S. 190f.

² J. Saramago, *La historia como ficción, la ficción como historia*, in: *Debats* núm. 27 (1989), S. 8–17.

Handlung. Er verkörpert den ausländischen Musiker an einem Hof, der im 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung, reichlich provinziell war, sieht man einmal davon ab, daß der Architekt des Klosters von Mafra, Johann Friedrich Ludwig (1673–1752), aus Deutschland kam. Die Kultur der Aufklärung hätte am Lissaboner Hof in jener Zeit eine dominierende Rolle spielen müssen. Aber dem war nicht so.

Was nun die Musik als strukturierendes Element meiner schriftstellerischen Arbeit anbetrifft, so verstehe ich sie als ein Mittel, um das geschriebene Wort dem gesprochenen anzunähern («oralizar a escrita»). Zwischen Sprache und Musik ist letztlich kein allzu großer Unterschied – beide bestehen aus einer Alternanz von Tönen und Pausen. Ich will nicht einfach das gesprochene Wort unbesehen zu Papier bringen. Derartige Versuche sind stets fehlgeschlagen. Wenn ich sage, daß meine Art zu schreiben einer musikalischen Sprechweise («discurso musical») entspreche, so meine ich damit nicht, daß die Worte wohlklingend tönen, sondern daß sie sich so weit wie möglich der melodischen Linie des Sprechaktes («a linha melódica do discurso») annähern sollen. So kommt es beispielsweise vor, daß ich einen Satz mit Worten beende, die sachlich nichts Neues bringen, die ich aber in mir fühle und die ich dem Satz als melodischen Schlußstein aufsetze. Nur in dieser Hinsicht spielt die Musik in meiner Schreibweise eine Rolle.

O: In Ihrem Roman *Das Todesjahr des Ricardo Reis*³ rekonstruieren Sie eine ganze Epoche, das Entstehen der Salazar-Diktatur, die bleierne Atmosphäre einer Stadt, die unter einem erdrückenden Joch zu ersticken droht. Ich habe festgestellt, daß Sie zum Teil die Presse jener Zeit als Quelle verwendet haben. So entspricht der Artikel, den Ricardo Reis zum Tode Fernando Pessoa's liest, wörtlich dem Text, der am 30. November 1935 in der Zeitung *Diário de Notícias* abgedruckt wurde. Inwiefern haben Sie die Presse der dreißiger Jahre als Quelle für Ihren Roman benützt? Ich denke u. a. an die Reklame des Freire Gravador, die mehrmals im Text vorkommt.

S: Für Ricardo Reis ist die Lektüre der Presse jener Zeit in der Tat grundlegend. Er verbrachte neun Jahre in Brasilien, weit entfernt von seiner Heimat, und weiß wenig über Portugal. Wenn ich ihn, den Autor der Ode «Weise ist der, der sich begnügt mit dem Schauspiel der Welt»⁴, nun nach Lissabon zurückführe, so tue ich dies, damit ihm etwas widerfährt, von dem ich will, daß es ihm widerfährt. Ich will ihm das «Schauspiel der Welt» vor Augen führen. Und das einzige Mittel hierzu war damals die Zeitung. Fernsehen gab es noch nicht, und das Radio spielte im öffentlichen Bewußtsein eine untergeordnete Rolle. So wird die Presse zum täglichen Brot des Ricardo Reis. Er wandelt sich vom Beobachter zum Akteur im «Schauspiel der Welt». Dabei läßt sich Ricardo Reis nicht aus seiner abulischen Gleichgültigkeit herausreißen, er wird nicht zu einem anderen Menschen. Und dennoch tritt er gezwungenermaßen als Akteur in diesem Schauspiel auf, zum einen durch die Liebesbeziehung zu Lídia, zum anderen durch die Beziehung zu Marcenda, um deretwillen er eine Wallfahrt nach Fátima unternimmt. Die Reklame des Freire Gravador ist eine authentische Anzeige in den damaligen Zeitungen, ein faszinierendes Labyrinth graphischer Kunst. Nichts ist erfunden. Ich erfinde nichts, ich begnüge mich damit, die Dinge ins rechte Licht zu rücken.

O: In Ihrem Roman *Das steinerne Floß*⁵ beschreiben Sie das langsame Abdriften der Iberischen Halbinsel vom Rest Euro-

pas, dies genau zum Zeitpunkt des portugiesischen EG-Beitritts. Ihre Frau ist Spanierin, Sie selbst schreiben häufig in spanischen Zeitungen. Welche Zukunft geben Sie der Beziehung Spanien–Portugal?

S: Portugal und Spanien haben tatsächlich seit kurzem eine neue Gemeinsamkeit: Beide Länder sind Mitglieder der Europäischen Gemeinschaft. Bereits vorher hatten sich die Beziehungen qualitativ vor allem im kulturellen Bereich verbessert. Es ist durchaus möglich, daß der «Aufbau eines vereinten Europa» hierzu einiges beitragen wird. Es wäre wünschenswert, diese Beziehung einmal in einem größeren Rahmen zu sehen.

Umgekehrt ist festzuhalten, daß England in der Vergangenheit alles unternommen hat, um eine Annäherung zwischen Portugal und Spanien zu hintertreiben, besonders im 18. Jahrhundert, als die Vorherrschaft in Indien auf dem Spiele stand. Einmal abgesehen von den historisch bedingten Grenzstreitigkeiten ist das spanisch-portugiesische Zerwürfnis zu einem guten Teil eine Folge der britischen Politik. Dieser Aspekt wurde meines Wissens bis jetzt noch kaum untersucht.

O: In Ihrem Interview mit der Zeitschrift *Vértice*⁶ über ihren jüngsten Roman *Die Geschichte der Belagerung von Lissabon*⁷ erklärten Sie, Sie glaubten nicht an das sogenannte «Ende der Geschichte». Im Gegenteil, Sie seien davon überzeugt, daß «die Geschichte noch nicht begonnen» habe. Da Ihr letzter Roman die Rückeroberung von Lissabon durch die Christen zum Thema hat, würde ich Sie gerne nach Ihrer Meinung über diese Epoche der iberischen Geschichte befragen, die Zeit der Rückeroberung von den Mauren (*reconquista*).

S: Die Geschichte als menschliche, friedliche Beziehung effektiver und nicht nur rhetorischer Gleichheit – diese Geschichte hat tatsächlich noch nicht begonnen. Wir kennen zwar die «Geschichte der Menschheit», nicht aber die Geschichte der Menschen, die Geschichte ihrer authentischen Beziehungen untereinander. Was nun die Rückeroberung Portugals von den Mauren anbelangt, so ist dies nicht das eigentliche Thema des Romans, vielmehr eine Art Vorwand, um die Geschichte selbst in Frage zu stellen: Was liegt hinter der Geschichte, die man uns gelehrt hat, und die Teil unserer eigenen Ideologie geworden ist? Welches sind die «Geschichten», die uns bis jetzt noch niemand erzählt hat? Diesen Fragen versucht der Roman mittels einer «reductio ad absurdum» auf den Grund zu gehen. Ich gehe so weit, ein historisches Faktum in Abrede zu stellen – die Teilnahme der Kreuzritter verschiedenster Herkunft an der Rückeroberung von Lissabon. Und dennoch: auch so wäre die Geschichte nicht oder kaum anders verlaufen. Ich versuche, dem Leser mit Hilfe dieser «reductio ad absurdum» eine kritische Haltung gegenüber allen «Lehren der Geschichte» («lições da história») zu suggerieren.

O: In Ihrem Artikel «Geliebtes, mißhandeltes Lissabon»⁸, den Sie nach dem Brand im Lissaboner Chiado-Viertel am 25. August 1988 verfaßten und in der Madrider Tageszeitung *El País* veröffentlichten, sprechen Sie von einer Katastrophe, die auf die «Inkompetenz der Behörden» zurückzuführen sei, und schließen mit den Worten: «Der Chiado ist tot». Wie haben Sie persönlich diese Ereignisse miterlebt?

S: Die Folgen dieser Feuersbrunst sind in der Tat der Verantwortungslosigkeit zuzuschreiben. Mit Verantwortungslosigkeit meine ich folgendes:

▷ Der vorhandene Platz wurde völlig planlos genützt, was hohe Risiken in sich birgt.

▷ Die Kellerräume der alten Häuser im Chiado waren mit brennbaren Materialien vollgestopft.

⁶ M. Gusmão, Entrevista com José Saramago, in: *Vértice* (Maio de 1989), S. 85–99.

⁷ J. Saramago, História de cerco de Lisboa. Editorial Caminho, Lissabon 1989 [noch unübersetzt].

⁸ J. Saramago, Querida, maltratada Lisboa, in: *El País* vom 27. 8. 1989.

³ J. Saramago, *Das Todesjahr des Ricardo Reis*. Aus dem Portugiesischen von R. Bettermann. Reinbek bei Hamburg 1988; vgl. auch die Besprechung in: *Orientierung* 52 (1988), S. 186ff.

⁴ F. Pessoa, Sábio é que se contenta com o espectáculo do mundo, in: *Ficções do interlúdio/2: Odes de Ricardo Reis*. Hrsg. von Maria Aliete Galhoz. Ed. Nova Aguilar, Rio de Janeiro 1976, S. 86. [Ricardo Reis, poetisches «Alter ego» Fernando Pessoa's, wird in Saramagos Roman zur Hauptperson.]

⁵ J. Saramago, *A Jangada de pedra*. Editorial Caminho, Lissabon 1986 [noch unübersetzt].

- ▷ Die zuständigen Behörden überwachten in keiner Weise die Einhaltung der brandpolizeilichen Vorschriften.
 - ▷ Die Besitzer selbst glaubten, die Jungfrau von Fátima werde sie vor allem bewahren, und standen im Brandfall völlig schutzlos da.
 - ▷ Die Stadtbehörden hatten Jahre zuvor eine Wohnstraße mit Steintischen und -bänken angelegt, die der Feuerwehr den Zugang versperrten.
- Der Brand im Chiado wurde zum Teil überschätzt, was die

Folgen anbetrifft. Man sprach von einer nationalen Katastrophe, während glücklicherweise nur einige Häuserzeilen ein Opfer der Flammen wurden. Wir hatten Glück im Unglück: Wäre der Brand zwei Tage vorher ausgebrochen, als ein heftiger Südwind blies, so wäre von der «Baixa Pombalina», der Modellstadt des Marquis de Pombal, nichts mehr übriggeblieben. Aber in diesem Fall hat wohl wirklich die Jungfrau von Fátima Schlimmeres verhütet.

(Interview: 18. 9. 1989)

POSTMETAPHYSISCHE SPIRITUALITÄT?

Die «Weisheitsliteratur» der ausgehenden achtziger Jahre (I)

Nicht erst in jüngster Zeit geht von den sogenannten «östlichen Weisheiten» eine unübersehbare Faszination aus. Zen-Buddhismus und Tantra, ein westlichen Bedürfnissen adaptierter Hinduismus und eine Vielfalt sich anschließender Sekten, kleiner Gruppen und elitärer Zirkel finden ungeahnten Zulauf. Was dabei augenscheinlich verfangt, ist eine eigenartige Mischung von Philosophie, Religion bzw. Religionsersatz und Esoterik. Sie treffen auf ein Bedürfnis, dem die westlichen Traditionen offensichtlich immer weniger entsprechen können. In dieser Tradition steht die Philosophie, ja selbst die Religion – man denke nur an die «wissenschaftliche» Theologie – unter einem Wissenschaftsanspruch, den Fragen nach der Lebensbedeutsamkeit theoretischer Konstrukte zunehmend als unverbindliches rationales Spiel mit Hypothesen zurückweisen.

Auf der anderen Seite belehrt ein Blick auf die Geschichte, daß gerade das «Weisheitsmotiv» ein zentraler Topos der abendländischen Tradition und Kultur darstellt. Dies gilt bereits für das Alte Testament, dessen Weisheitsliteratur in der Fixierung von Lebensregeln, sogenannten Spruchweisheiten, und im Rückgriff auf unmittelbare Evidenzen, etwa das tradierte Alltagswissen, einen Orientierungsrahmen absteckte, der durchsichtiger und einleuchtender war als beispielsweise die vorgeblich festverbürgte kultische Ordnung. Anders als sie verband die «Weisheit» Gottesfurcht mit Lebensklugheit und förderte die Bildung und Übung neuer kultureller Fähigkeiten. Von dieser «Weisheit» heißt es, sie lehre «Maß und Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, die Tugenden, die im Leben eines Menschen nützlicher sind als alles andere. Wenn jemand nach reicher Erfahrung strebt: sie erkennt das Vergangene und errät das Kommende, sie versteht, die Worte schön zu formen und Rätselhaftes zu deuten, sie weiß im voraus Zeichen und Wunder und kennt den Ausgang von Perioden und Zeiten.»¹

Auch zwischen Philosophie und Weisheit besteht seit den Anfängen ersterer ein festgefügtter Zusammenhang. Zwar ist die Philosophie als Liebe zur Weisheit selber nicht mehr Weisheit. Sie ist aber gerade deshalb zur fortdauernden Auseinandersetzung mit dem Weisheitsthema verpflichtet: einmal hat sie die unablässige Aufgabe, sogenannte «Weisheiten» in ein angemessenes Verhältnis zur menschlichen Vernunft zu rücken, d. h. letztlich an einer Verhältnisbestimmung zur philosophischen Prinzipienkenntnis zu arbeiten; zum anderen ist sie gezwungen, auf die Infragestellung des bloßen Raisonnements durch übertheoretische Medien der Selbstvergewisserung und Weltdeutung zu reagieren. Eine solche Reaktion war im Mittelalter die *Theologie* und mehr noch als sie die mystische Erfahrung. Unter Bezugnahme auf die paulinische Kritik an der griechischen «*sophia*», der Weisheit «dieser Welt», versteht sie sich als Erkenntnis Gottes, von der sich «nicht mit Worten» (im Sinne der Lehrbarkeit tradierten Wissens) reden lasse, «wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie

lehrt, indem wir den Geisterfüllten das Wirken des Geistes deuten»². Genau in diesem Sinne unterscheidet Thomas von Aquin zwischen einer von Gott gegebenen und einer durch das Studium der Wissenschaften erworbenen Weisheit. Der Theologie als der intellektuellen Aneignung der religiösen Überlieferung und ihrer auf das Heute bezogenen Entfaltung wird eine «Weisheit» zu- bzw. übergeordnet, die das Erkennen (Gottes) zwar nicht abwertet oder fraglich macht, aber der affektiv-intuitiven Hinkehr zum Gegenstand des Erkennens den Vorzug gibt.

Die Philosophie der Neuzeit hat das Thema «Weisheit» keineswegs verabschiedet. Weisheit bezeichnet hier zum einen die notwendige Ordnung des Wissens, dann aber und vor allem die umfassende Orientierung, aus der heraus das einzelne Wissen sich überhaupt erst als sinnvoll herausstellt. Bei Kant gar erweist sich der Philosoph, der «Kenner und Lehrer der Weisheit» sein soll, im «freien und selbsteigenen . . . Gebrauch von seiner Vernunft»³. Versuchte man eine Systematisierung dieser unterschiedlichen Gesichtspunkte, dann wäre Weisheit zu bestimmen als zwar auf die Wissenschaften bezogenes, aber sie zugleich in diesem Bezug transzendierendes Moment. Sein sinnfälliger Ausdruck wäre unter anderem seine Persongebundenheit. So resultiert ja gerade die gegenwärtig zu beobachtende Faszination durch die sogenannten «östlichen Weisheiten» aus dieser oft übersteigerten Konzentration auf eine einzelne Person, auch wenn das nicht bedeuten kann, der Weise müsse notwendig ein Seher, Prophet, Guru oder etwas dergleichen sein. Gleichwohl bleibt festzuhalten, daß diese Tendenz zu extremer Personalisierung auch der okzidentalen Tradition nicht fremd ist, man denke nur an den platonischen Sokrates, den stoischen Weisen, aber auch an das Bild des christlichen Bischofs, der nicht nur Hirte, sondern auch Weisheitslehrer sein soll und bis heute in den Ordinationstexten als solcher vorgestellt wird.

Nach dem Ende der Metaphysik

Dieser kurzen historischen Replik läßt sich vor allem entnehmen, daß Versuche einer Auszeichnung der Weisheit vor der Wissenschaft auf Momente zurückgreifen, die der Methodologie, dem Zwang zur Objektivierung und der Forderung nach fortgesetzter Reflexion widerstreiten, die ein Denken kennzeichnen, das sich mehr an den Einzelwissenschaften orientiert, als dem Postulat einer Perspektive des Ganzen verpflichtet ist. Sie kann aber auch deutlich machen, warum eine kritische Selbstbefragung der Philosophie, aber nicht nur ihrer, angesagt ist, die unter anderem ausgelöst worden ist durch die bereits erwähnten «östlichen Weisheitslehren», durch das Ganzheitsdenken der New-Age-Bewegung, aber auch durch neomythisches Geraune, durch vermeintliche oder wirkliche Symptome einer Wendezeit und durch Brüche, die, wie die *Post-Moderne*, eine neue Epoche ankünden. Der unüberseh-

¹ Weisheit 8,7f.

² 1 Kor 2,13.

³ Logik A 26/28.

bare Plausibilitätsschwund der überlieferten Religion und sein Folgesyndrom, eine «vagabundierende Religiosität» ohne große Verbindlichkeitsansprüche, haben ebenfalls dazu beigetragen, gerade auch die *Philosophie* erneut und intensiv auf ihre Lebensbedeutsamkeit zu befragen.

Möglichkeiten und Grenzen postmetaphysischer Philosophie standen im Mittelpunkt eines Seminars des Schweizerischen Arbeitskreises für ethische Forschung.⁴ Die bekannte feministische Philosophin *M. Andreas-Griesebach* sprach auf dieser Tagung von der *Weisheit* als derjenigen Form möglicher Spiritualität, die nach dem Ende der *Metaphysik* noch bleibe. Sie skizzierte in diesem Zusammenhang diese «Spiritualität einer Postmetaphysikerin» nicht als «Umbau, sondern (als) Ausbau alttestamentlicher Überlieferung: Als Abraham gewahrt wurde, daß er nicht seinen geliebten Sohn Isaak opfern sollte, sondern den Widder, der da gerade herumhing im Busch, da war er weise. Denn er erkannte das Neue, er handelte innovativ, dem Neuen gemäß, verabschiedete alte Riten, setzte neue ein, war weltklug und gottesklug, offen und *bewegungsfreudig*. So *gesprächsbereit* und *veränderungsgewillt*, nicht selbsthaft, sollte er sein, der Weise. In jeder Situation neu nachdenken. Mobiles Wohnen im Hier und Morgen. Die Weise von morgen.»⁵ – Die Weise bezeichnet nicht einen bestimmten Modus, sondern die Frau als Prototyp(in) von Weisheit (auch wenn niemand, wie die Statistik lehrt, mobiles Wohnen im Hier und Morgen so sehr scheut wie die Frau ab dreißig).

Postmaterialistische Tugenden

Im Unterschied zur Metaphysik, die sich über ihren Wissenschaftsanspruch definierte und ein für alle Male festfügtes, gleichsam «ewiges» Wissen um die letzten Gründe und Ursachen für sich reklamierte, geht es der auf die Metaphysik folgenden Weisheit weniger um Wissen. Sie postuliert letzte Einsichten und Haltungen. Was bei *M. Andreas-Griesebach* aus der «Einsicht in die Entewigung»⁶ folgt, sind im wesentlichen die postmaterialistischen Tugenden, ein veränderter Lebensstil, der sich u. a. mit den Zielen der Ökologie- und Frauenbewegung trifft. Damit macht sie sich zur Sprecherin einer weitverbreiteten Tendenz, Appelle zur Umkehr, die Kritik an den auf ungehemmtes Wachstum setzenden Industriegesellschaften und einen zunehmend offener sich artikulierenden Wertewandel mit dem alten Thema «Weisheit» zu verbinden, ja selber als «Rückkehr zur Weisheit» zu propagieren.

Einen ähnlichen Schluß legt auch das jüngste Buch von *M. Machovec* nahe, der unter genau diesem Titel eine «Philosophie angesichts des Abgrunds» verspricht. Gerade weil die ökologische Krise manifest sei, reiche «die Höhe der Vernunft» keineswegs mehr aus. «Solange der hohe Intellekt die Wege des Untergangs beschreitet und die Weisheit überschattet, geht auch die ganze Zivilisation den sicheren und sehr unweisen Weg der totalen Selbstvernichtung.»⁷ Machovec zeigt sich dabei überzeugt, seinen *Marxismus* keinesfalls verleugnen zu müssen. Marx' «Beitrag zur Weisheitssuche»⁸ liege nicht in seinen ökonomischen Analysen, nicht darin, daß er ein scharfsichtiger Politiker war, und schon gar nicht, daß «er sich auf dem Boden der gelehrten Philosophie bewegte»⁹, sondern in der marxistischen Lehre von der zielbewußten Beschränkung des Menschen, «der persönlich nach der Weisheit strebt, aber zugleich auch der weiteren Humanisierung der Gesellschaft

Hilfe leisten will. . . Wenn es dem neuen, marxistisch orientierten Humanisten gelingt, die Menschen auf ein kleines, aber realisierbares Ziel zu konzentrieren, wächst die Wahrscheinlichkeit, dieses Ziel auch zu erreichen. Der marxistische Humanist muß also auch so etwas lernen wie «Geduld», «Strategie», «Ordnung», «Disziplin». . . Man kann «begeistert» sogar mit einem Teufel diskutieren und streiten, alle Ideale der Weltgeschichte lebendig im Herzen tragend, aber man kann nicht begeistert eine Fahrkarte kaufen, Zähne putzen, eine Straßenbahn benützen.»¹⁰

Auch hier geht es also eher um alltägliche Haltungen als um große Einsichten, die «Demut» etwa «des menschlichen Daseins vor dem kosmischen Sein»¹¹. Angesichts der ökologischen Krise stellen daher «weder die Widerstandsfähigkeit der außermenschlichen Natur noch die Suche nach rein technischen Mitteln das zentrale Problem dar, sondern der Mensch selbst in der Klärung und Vertiefung seiner Selbstauffassung. Das geht über einen bloßen Humanismus weit hinaus.»¹² «Weisheit» wäre entsprechend ein *transformierter Humanismus*, der – orientiert an Tugenden, die schon die alten Weisheitslehren als verbindlich ansahen – außermenschliche Natur und menschliches Interesse an vernünftiger Selbsterhaltung versöhnt.

Den Überlegungen Machovecs vergleichbar erwartet auch der Moskauer Ideologe *W. Alexejew* von der Aufnahme des Weisheitsthemas eine Reaktualisierung des Marxismus. Alexejew ist davon überzeugt, der Dialektische Materialismus könne sich weder als Wissenschaft unter anderen noch als Gesamtwissenschaft definieren. In dem einen Falle verlöre er seine vorherrschende Position, in dem anderen Falle erstarrte er im Dogmatismus. Die einzige Lösung bilde eine Selbstdefinition des Dialektischen Materialismus als «Weisheit», d. h. als Einsicht in die Beschaffenheit des Ganzen, wie sie allen anderen philosophischen Richtungen, darüber hinaus aber auch der Religion, der Kunst und den Einzelwissenschaften grundsätzlich fehle.¹³

Reaktion auf die «neue Unübersichtlichkeit»

Eine Reaktion auf die Situation, die *J. Habermas* die «neue Unübersichtlichkeit» genannt hat, ist der Beitrag von *W. Welsch*¹⁴, der eine konstitutiv zwischen Weisheit und Wissenschaft angesiedelte Philosophie auf das in der sogenannten «Postmoderne» manifest gewordene «Grundbewußtsein des Widerspruchs»¹⁵ bezieht. Nach Welsch hat das postmoderne Denken, das er in seinen übrigen Veröffentlichungen vehement kritisiert hat, die Konzeption «geschlossener» Gesellschaften definitiv verabschiedet. Gesellschaften stellen sich nunmehr als je unterschiedliche Arrangements eines Widerstreits dar, der in entsprechenden Idiomen, die ihrerseits ein Denken in Totalitäten/Ganzheiten überwunden haben, artikuliert wird. Dabei sind die Grunderfahrungen von *Vielheit* und *Heterogenität* leitend, die zwar zur Offenhaltung des Ganzen motivieren, aber gerade darin als Verteidigung des Partikularen aufscheinen.

Welsch sieht in der Philosophie die Bandbreite möglicher Idio-me einer solchen Artikulation. Ihre «zeitgemäße» Strategie wäre entsprechend nicht ein Plädoyer «für das eine Partikulare noch für das eine Universale. . .», sondern das Bemühen «um die Entfaltung vieler partikulärer Möglichkeiten, von denen sie weiß, daß sie universal konfligieren»¹⁶. Weisheitsfähig im genuin abendländischen Sinne nennt Welsch diese Strategie, weil sie zwei zentrale Gesichtspunkte der «abendländischen Weisheitstradition» vereint: «Grenzbewußtsein und Ganzheitssorge»¹⁷. Die Konsequenzen müssen eigentlich *trivial* ge-

⁴ H. Holzhey/J.-P. Leyvraz (Hrsg.), *Philosophie und Weisheit*. *Studia Philosophica* 47 (1988), Bern–Stuttgart 1988.

⁵ Ebd. 54f. In diesem Zusammenhang ist der Hinweis interessant, daß die Weisheitsliteratur in der Bibel im Mittelpunkt der Erörterungen des Bibelkongresses 1989 in Haifa/Israel steht. Besondere Aufmerksamkeit wird der Rolle der Frau in der Bibel gewidmet, z. B. mit Themen wie «Frauen-Weisheit», «Frauen-List», «weise Frauen» u. ä. (vgl. KNA – ÖK vom 19. 4. 1989).

⁶ Ebd., 53.

⁷ M. Machovec, *Die Rückkehr zur Weisheit*. *Philosophie angesichts des Abgrunds*, Stuttgart 1988, 97.

⁸ Ebd., 166. ⁹ Ebd., 169.

¹⁰ Ebd., 179, 181f. ¹¹ Ebd., 235. ¹² Ebd., 236.

¹³ Vgl. W. Alexejew, *Predmet, structura, funkcii dialekticeskogo materialisma*, Moskau 1983, 25ff.

¹⁴ Weisheit in einer Welt des Widerstreits, in: Holzhey/Leyvraz, a. a. O., 99–115.

¹⁵ Ebd., 108. ¹⁶ Ebd., 111. ¹⁷ Ebd., 112.

nannt werden. Auch Welsch kommt, herabsteigend vom postmodernen Gerüst, zu einer Apologie traditioneller, immer schon geübter bzw. immer schon als «sekundär» kritizierter Tugenden, darin den bereits genannten Weisheitskonzeptionen durchaus verwandt. Das Zentrum dieser gegenwartsbezogenen Tugendlehre ist die aristotelische *phronesis*. Sie wird eingeführt als praktische Ergänzung des theoretischen Wissens (wissenschaftlicher) Philosophie: «Weisheit ist im Kern Lebensweisheit. . . . Praktische Verständigkeit – und zwar über das Ableitbare und Lehrbare hinaus – zeichnet den Weisen aus. Die Anforderungen an solche Verständigkeit verschärfen sich nun unter den postmodernen Auspizien der Pluralität und Heterogenität immens. Weniger denn je ist es möglich, mit einer einzigen Entscheidungslogik allen Fällen gerecht zu werden. Mehr denn je ist Spezifitätsbewußtsein nötig und eine Urteilskraft erfordert, die angesichts disparater Regeln ohne letzten Boden gleichwohl das Treffliche zu finden vermag. Abgeklärtheit und Übersicht einerseits, Involviertsein und Findigkeit andererseits sind vonnöten. Genau darin nimmt solch postmoderne Kompetenz klassische Züge von Weisheit auf.»¹⁸

Was Welschs großzügiger Gestus der Zuweisung des ganz Alten an das Neueste vergessen macht, ist das Definitive, Abschließende und Endgültige der «alten» Weisheitslehren, das schlecht zusammengeht mit der angeblich «postmodernen» Heterogenität, auch wenn dieser das Offenhalten des Ganzen eingeschrieben wird. Man darf die Frage stellen, ob wir, um der Integration – von der Welsch selbst ja sagt, daß sie «nur» intendiert, nicht aber realisiert werden kann – dieser Heterogenitäten willen eine spezifische ausgezeichnete, der Philosophie zu- oder gar übergeordnete Weisheitsdimension brauchen. «Weisheit», die sich nicht selbst auf eine eher triviale

¹⁸ Ebd., 113.

Für unsere bekannte illustrierte Monatszeitschrift

wendekreis

suchen wir per sofort oder nach Übereinkunft

Redaktor oder Redaktorin

Die Stelle wird frei, da der bisherige vollamtliche Redaktor in den Ruhestand tritt. Es ist künftig auch ein teilzeitliches Engagement denkbar.

Die Zeitschrift **Wendekreis** dient der missionarischen und entwicklungspolitischen Bewußtseinsbildung von Kirche und Gesellschaft in der Schweiz; sie engagiert sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der **einen Welt**.

Für Ihre Bewerbung setzen wir voraus:
Offenheit für die Probleme der Kirche und der Dritten Welt, journalistische Erfahrung, ausreichende Kenntnisse in Theologie und Entwicklungspolitik sowie ökumenische Gesinnung.

Von uns können Sie erwarten:
Weitgehend selbständige Arbeit in einem angenehmen Team, angemessenes Gehalt, fortschrittliche Sozialleistungen.

Auf Ihre Bewerbungen freut sich:



Walter Eigel
Missionshaus Bethlehem
6405 Immensee
Telefon (041) 81 51 81

Tugendlehre reduziert, beansprucht, postmodernen Beteuerungen zum Trotz, letzte Einsichten in die ganze Wirklichkeit. Sie ist damit ihrem Selbstverständnis nach zugleich Erfassung der Wirklichkeit des Ganzen. Abgesehen davon, daß eine solche Einsicht unter den Bedingungen gegenwärtigen Denkens nicht einmal vorstellbar ist – es sei denn, man verabschiedete wissenschaftliches Argumentieren zugunsten fragwürdiger New-Age-Annäherungen an ein harmonistisch verklärtes Ganzes –, müßte man sie mit *Peter Sloterdijk* «eine epistemologische Katastrophe unbekanntes Ausmaßes» nennen. «Unser Denken wäre auf das nackte So-ist-Es gestoßen, und wir stünden entwaffnet und ein für allemal belehrt vor dem Nichtmehr-Anderen», geht doch «durch die Weisheitslehren fast aller Hochkulturen das Wispern von einem Erkennen, das ein Sterben ist. Ist nicht die vollendete Weisheit eine philosophische Euthanasie, ein «Tod mit offenen Augen», eine glückliche Selbstertränkung des Subjekts in letzten Einsichten?»¹⁹

Weniger Neu- als Rückorientierungen

Die Weisheitskonzeptionen, von denen bislang gesprochen wurde, stellten sich im wesentlichen als Rückorientierungen heraus. Die Tugenden, die sie empfehlen, erwecken nicht so sehr durch überraschende Neuheit den Anschein von Aktualität und Innovation. Vielmehr beziehen sie verdrängte Traditionen auf den modernen bzw. für nachmodern gehaltenen Lebensprozeß. Ein Fixpunkt solcher Rückorientierungen ist *M. Montaigne*. In meinem eigenen Beitrag zur gegenwärtigen Weisheitsdiskussion²⁰ habe ich mich auf Montaigne als Repräsentanten eines Endlichkeitsbewußtseins bezogen, wie es alle neuzeitlichen Weisheitskonzeptionen auszeichnet. Es findet unter anderem seinen Ausdruck in der Sehnsucht nach einer eindeutigen, einfachen Wahrheit, die traditionelles Ordnungsdenken ebenso wie die Fixierung auf die Wissenschaften hinter sich gelassen hat. Zugleich hat sie definitiv mit religiösen Kontexten gebrochen, so daß gerade von da her auf sie der Topos von einer «postmetaphysischen Spiritualität» Anwendung finden könnte. Argumente, die in eine solche Richtung weisen, präsentiert *G. K. Mainberger*, der in bezug auf Montaigne von einem «Paradigmenwechsel von der Schulmetaphysik zur Schule des Ich»²¹ spricht. Hier werde die Wißbarkeit durch Techniken der *Lebensbewältigung* abgelöst, die Montaigne in einem weiteren Schritt unter eine überlegene Urteilskraft stelle. Weisheit realisiert sich darin, «das Leben zu meditieren und es in der Hand zu haben»²². Kritische Selbsteinschätzung, der Blick für die eigenen Unzulänglichkeiten und eine Verendlichung, die in Wahrheit als eine Immortalisierung angesprochen werden muß²³, bündeln sich auch hier zuletzt in einer Tugend, jener der *Gelassenheit*.

Für die *ideenpolitische* Betrachtungsweise steht außer Zweifel, daß sich in den verstärkt wahrnehmbaren Empfehlungen derartiger Tugenden jener Rückzug in die Innerlichkeit – oder soll man von einem «Kult des Privaten» sprechen? – fortsetzt, der seit bereits mehr als einem Jahrzehnt die gesellschaftskritischen Entwürfe der sechziger Jahre als reine Historie – «Temps perdu» – ausweist.

Der verstärkte Rückbezug auf spezifische Weisheitstraditionen ließe sich ideologiekritisch als Symptom eines wiedererstarkenden bürgerlich-konservativen Denkens interpretieren;

¹⁹ P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt 1987, 90f.

²⁰ C.-F. Geyer, *Philosophie im Spannungsfeld von Weisheit und Wissenschaft*, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Philosophie und Weisheit (= Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 12)*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1989, 54-64.

²¹ G. K. Mainberger, *Weltvertrauen durch Ichstärke. Skeptische Selbstbezüglichkeit bei Montaigne*, in: *Holzhey/Leyvraz, a. a. O.*, 75-85, 77.

²² Ebd., 81.

²³ «Wer imstande ist, sich selbst redlich in den Genuß seines Daseins zu bringen, der muß dies als eine gottähnliche, weil schrankenlose Vollkommenheit erfahren.» (Ebd., 85)

seine Konsolidierung – wie Wahlen unübersehbar gezeigt haben – könnte aus dieser Perspektive jene Erschütterungen, die mit der Jahreszahl 1968 gemeinhin verbunden werden, als bloße Oberflächenphänomene marginalisieren. Ideenpolitisch mag man ein solches Destillat «aus unvorhergesehenen Denkanreizen und modernen Nöten»²⁴, sozusagen das seriöse-

re Äquivalent der schillernden New-Age-Bewegung, je nach Standort bedauern oder begrüßen; über eine in der Sache begründete Rechtfertigung oder Kritik ist damit aber noch keineswegs entschieden. (2. Teil folgt.)

Carl-Friedrich Geyer, Bochum

²⁴ Sloterdijk, a. a. O., 34.

Was beweist ein philosophischer Gottesbeweis?

Wer sich für die neuesten Entwicklungen der Philosophie – vornehmlich innerhalb der sogenannten sprachanalytischen Tradition – interessiert, wird immer wieder Wolfgang Stegmüllers *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* zur Hand nehmen, um sich einen Überblick über die wichtigsten aktuellen Diskussionen zu verschaffen. Der vierte, kürzlich erschienene Band dieser gründlichen Einführung¹ mag aber manche(n) Leser(in) irritieren. Fast ein Drittel des Buches ist ausschließlich John L. Mackies *Wunder des Theismus*², einem religionsphilosophischen Werk zum Problem des Gottesbeweises, gewidmet. Sind nicht gerade von der analytischen Philosophie die schärfsten Angriffe dieses Jahrhunderts gegen die Religionsphilosophie im allgemeinen und gegen die – philosophisch oder theologisch gestellte – Gottesfrage im besonderen ausgegangen? Versuchte nicht gerade die analytische Philosophie, jede «spekulative» Diskussion zu vermeiden und die Metaphysik entweder ganz zu beseitigen (R. Carnap, A. J. Ayer) oder auf eine rein deskriptive, d. h. nur beschreibende und erklärende Disziplin zu beschränken (P. Strawson)?

In der Tat war die Religionsphilosophie lange Zeit kein Thema für hartgesottene Analytiker(innen), und noch heute nimmt sie im akademischen Alltag neben Logik, Sprachphilosophie, Ontologie und Wissenschaftstheorie einen eher bescheidenen Platz ein. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß seit den fünfziger Jahren versucht wurde, die sprachanalytische Methode auch auf religionsphilosophische Probleme anzuwenden. Zudem begünstigten zahlreiche Entwicklungen innerhalb der analytischen Bewegung eine allmähliche Annäherung an die klassischen Fragen der natürlichen Theologie und die Entstehung einer eigenständigen Disziplin, der analytischen Religionsphilosophie.³ Der auf den ersten Blick erstaunliche Erfolg, den ein Buch mit dem Titel *Das Wunder des Theismus* in den neuesten philosophischen Diskussionen erzielt, muß auf dem Hintergrund dieser tiefgreifenden Veränderungen verstanden werden, für die mindestens drei Gründe angeführt werden können.

Entwicklungen in der analytischen Philosophie

Erstens wurde der logische Positivismus, der die analytische Philosophie in ihrer Entstehungszeit dominierte, endgültig überwunden. Besonders die positivistische Hauptthese, daß jeder wahre Satz empirisch überprüfbar sein muß (Verifikationsprinzip), wird von neueren analytischen Autor(innen) fast einstimmig verworfen.⁴ Die Überwindung dieses Grundsatzes bildet einen wichtigen Ausgangspunkt für religionsphilosophische Diskussionen. Ein religiöser Satz, z. B. «Gott existiert», ist zwar offensichtlich nicht unmittelbar empirisch überprüfbar, kann aber dennoch nicht von vornherein als

falsch bezeichnet werden, weil auch andere Methoden der Verifikation möglich sind. Hier kann nicht in naiver Weise nach einem empirisch greifbaren Wesen gefragt werden, sondern es gilt vielmehr, zunächst die einzelnen Begriffsbestimmungen Gottes zu untersuchen (Gott als Schöpfer, als moralische Instanz usw.), danach empirische Anhaltspunkte für einen genau definierten Gott zu bestimmen und schließlich zu überprüfen, ob aufgrund einer solchen indirekten Verifikation die Existenz Gottes behauptet werden kann. Entscheidend ist dabei, daß der erste Schritt der Untersuchung immer in einer Begriffsklärung besteht.

Zweitens hat sich die analytische Philosophie, die sich anfänglich vor allem an den methodischen Prinzipien der Mathematik und Physik orientierte, wieder stärker den Geistes- und Sozialwissenschaften zugewandt. Praktische Fragen nach dem Sinn menschlichen Lebens und Zusammenlebens rücken in den Mittelpunkt des Interesses, und Fragestellungen, die als «unwissenschaftlich» verpönt waren und in den Bereich des persönlichen Glaubens verdrängt wurden, erhalten neue Aktualität. Dabei wird vor allem die Theologie nicht mehr in pauschaler Weise als Pseudowissenschaft verunglimpft, sondern als gleichberechtigte Disziplin respektiert. Fragen im Grenzbereich von Theologie und Philosophie werden wieder als echte, ernstzunehmende Probleme diskutiert. Mackie betont, daß die Gottesfrage eine so zentrale Frage für alle monotheistischen Religionen war und ist, daß sie einer sorgfältigen philosophischen Prüfung bedarf und nicht achtlos übergangen werden darf (S. 1).

Drittens ist in der analytischen Philosophie, die sich lange Zeit auf systematische Untersuchungen konzentrierte, ein historisches Interesse erwacht. Dem Studium klassischer Texte, aber auch der Erforschung vernachlässigter Perioden der Philosophiegeschichte wird große Beachtung geschenkt. Dabei werden sich analytische Autor(innen) immer mehr bewußt, daß das Problem des Gottesbeweises spätestens seit Anselm von Canterbury die philosophischen Debatten entscheidend prägte und keineswegs bloß eine kulturell bedingte «Frömmerei» war. Zahlreiche klassische Probleme der Ontologie und Erkenntnistheorie sind unmittelbar mit der Gottesfrage verknüpft und können nur in diesem spezifischen Kontext verstanden werden. Den wichtigsten historischen Ausgangspunkt bilden dabei die britischen Empiristen (Locke, Berkeley, Hume), die für die Problemstellung und Argumentationsmethode als maßgebend erachtet werden. Bereits der Titel *Das Wunder des Theismus* ist eine Anspielung auf Hume, der – freilich ironisch – bemerkte, die christliche Religion könne von keinem vernünftigen Menschen ohne ein Wunder geglaubt werden.⁵ Einen zweiten wichtigen Ausgangspunkt stellen die mittelalterlichen Autoren (vor allem Anselm und Thomas von Aquin) dar, die vor allem im Hinblick auf ontologische Aspekte wieder in stärkerem Maße berücksichtigt werden.

Verzicht auf die Gotteshypothese?

Ausgehend von diesen drei Voraussetzungen bietet Mackie eine kurze, aber präzise Darstellung der wichtigsten Argumente für und gegen die Existenz Gottes. In vierzehn Kapiteln

¹ Stuttgart 1989.

² *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God.* Oxford 1982; deutsch: *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes.* Aus dem Englischen übersetzt von R. Ginters. (Reclam UB 8075). Stuttgart 1985. (Die Zitate beziehen sich jeweils auf das englische Original.)

³ Vgl. zur Einführung: H. Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme.* Freiburg und München 1979; wichtige Texte finden sich in: J. H. Dalferth, Hrsg., *Sprachlogik des Glaubens.* München 1974.

⁴ Auch J. L. Mackie lehnt das Verifikationsprinzip ausdrücklich ab; vgl. das zitierte Werk, S. 4f.

⁵ *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Hrsg. von L. A. Selby-Bigge. Oxford 1951, S. 131 (= Section X, Part 2).

Die provozierende Kraft des Christseins



NEU
352 S., geb., 38,- DM.
ISBN 3-419-50936-7.

„Lebensgefährlicher als das historische Schisma der Konfessionen ist das Schisma quer durch die Kirchen: das Schisma zwischen Glauben und Politik. Kurt Koch gibt deutliche Ortsanweisungen: Wann und wie kann der christliche Glaube seine verborgene und verheißende Weltpräsenz einholen?“ Pressedienst Buch.



NEU
160 S., kart., 19,80 DM.
ISBN 3-419-50935-9.

Im Alltag vieler Christen spielt Gott kaum noch eine Rolle. Dieses Buch analysiert mit prophetischem Blick die Folgen, die sich aus dieser lautlosen Abkehr von Gott ergeben. Es zeigt aber auch, wie Glauben zu einer neuen Gestalt finden kann, die Gott wieder in den Alltag einbindet.



NEU
240 S., kart., 28,- DM.
ISBN 3-419-50937-5.

Das Buch eröffnet Zugänge zu einer ganzheitlichen Lebensschau, die es ermöglicht, in der rauhen Welt des Äußeren zu leben und zugleich als Mensch, erfüllt von innerer Sehnsucht, atmen und sich selbst finden zu können. Mit Beiträgen von D. Emeis, P. K. Kurz, H.-R. Laurien, J. B. Metz, D. Mieth, J. Sudbrack, u.a.

diskutiert er nicht nur sämtliche klassischen Gottesbeweise (ontologische, kosmologische, teleologische, moralische usw.), sondern berücksichtigt auch unorthodoxe Zugänge zum Gottesproblem, die nicht die Frage nach der Beweisbarkeit, sondern nach der persönlichen Gotteserfahrung (W. James) oder nach dem persönlichen Engagement (S. Kierkegaard) in den Mittelpunkt stellen. Es ist bemerkenswert, mit welchem Respekt Mackie als analytischer Autor auf philosophische Positionen eingeht, die in der analytischen Philosophie lange Zeit belächelt oder gar als Feindbilder bekämpft wurden. Fern von jeder Polemik bemüht er sich stets um eine Sachdiskussion und versteht es, die zahlreichen Aspekte der komplexen Thematik mit beispielhafter analytischer Klarheit aufzuzeigen, begrifflich präzise zu formulieren und kritisch zu diskutieren. Das Buch ist gerade deshalb philosophisch anregend und spannend, weil es nicht den Anspruch erhebt, eine «Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit»⁶ zu geben, sondern die offene Frage in den Raum stellt und in subtiler Weise Argumente pro und contra abwägt.

Die Richtung der Gedankenführung steht allerdings von Anfang an fest. Bereits im Vorwort gibt Mackie unumwunden zu, er schreibe dieses Buch als Atheist, bemühe sich aber um eine vollständige und angemessene Darstellung der Gegenposition. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß er im letzten Kapitel die Schlußfolgerung zieht, nach sorgfältiger Prüfung aller Argumente könne man auf die Gotteshypothese verzichten (S. 253). Allerdings relativiert er seine Ausgangsposition, indem er festhält, daß es durchaus auch ernstzunehmende Argumente für die Existenz Gottes gibt. Entscheidend ist für ihn aber, daß mehr Argumente für die atheistische Position sprechen, so daß die nicht notwendige Existenz Gottes wahrscheinlicher und die atheistische Überzeugung rational besser gerechtfertigt ist.

Über diese Schlußfolgerung könnte man nun endlos streiten, indem man die einzelnen Argumente, die Abwägung der beiden Positionen und die Vollständigkeit der ganzen Argumentation genau prüft. Diese Detaildiskussionen sind zwar wichtig für eine Präzisierung der Standpunkte, führen aber – wie einige hundert Jahre Philosophiegeschichte zeigen – kaum zu einem befriedigenden Ergebnis, sondern eher zu einem ständigen Schlagabtausch und zu einer dogmatischen Fixierung. Zudem verlieren sie immer mehr an praktischer Relevanz. Gott ist in den letzten zweihundert Jahren schon so oft theoretisch «abgeschafft» und wieder «angeschafft» worden, daß Mackies atheistische Schlußfolgerung wohl weder helle Begeisterung noch einen Sturm der Empörung auslöst, weil ohnehin feststeht, daß immer wieder Gegenargumente vorgebracht werden können, und weil sich zudem kaum unmittelbare Folgen für das konkrete Handeln ergeben. Diese praktische Folgenlosigkeit zeigt sich deutlich in Mackies Auseinandersetzung mit H. Küng (S. 240–250). Während Küng für den theistischen Standpunkt plädiert, aber zugesteht, daß jemand auch mit einer atheistischen Überzeugung human und moralisch verantwortungsbewußt handeln kann, behauptet Mackie in beinahe ironischer Umkehrung, daß jemand auch mit einer theistischen Überzeugung human und verantwortungsbewußt handeln kann, obwohl die von Gewalt und Ungerechtigkeit gekennzeichnete Kirchengeschichte zahlreiche Gegenbeispiele liefert.

Gottesfrage und menschliche Lebenswelt

Viel wichtiger als ein Feilschen um einzelne Argumente scheint mir eine kritische Reflexion über die Grundlagen zu sein, auf denen Mackie und andere analytische Autor(inn)en die Gottesbeweise diskutieren. Zunächst kann man sich hinsichtlich der Methode fragen: Läßt sich die Gottesfrage ähnlich wie ein sportlicher Wettkampf entscheiden, indem man die Argumente quantitativ und qualitativ bewertet, so daß der

⁶ So lautet der Untertitel von: H. Küng, Existiert Gott? München 1978.

In allen Buchhandlungen

CHRISTOPHORUS



theistische oder atheistische Spieler schließlich einen Punktesieg erringt? Mackie behauptet in der Tat, daß die Gottesfrage genau wie viele Fragen der Naturwissenschaften mit Hilfe eines Wahrscheinlichkeitskalküls behandelt werden muß. Die Existenz Gottes ist genau dann wahrscheinlich, wenn mehr Argumente für als gegen diese These sprechen, d. h. mathematisch ausgedrückt für eine Wahrscheinlichkeitskala von 0 bis 1: Die Existenzprobabilität muß größer als 0,5 sein (S. 252).⁷ Diese Methode hat zwar den Vorteil, daß sie Polarisierungen vermeidet; die Gottesfrage läßt sich nicht pauschal in ein «Ja/Nein»-Schema pressen, sondern hängt von der Beurteilung der verschiedenen Argumente ab. Zudem vermeidet sie eine einseitige Gewichtung einzelner Argumente (z. B. theologischer Lehrsätze). Sie ist aber offensichtlich absurd, weil sie nur mit den Argumenten jongliert und vollständig mißachtet, worauf die Gottesfrage eigentlich abzielt. Ein(e) Gläubige(r) behauptet kaum: «Ich glaube an die Existenz Gottes, weil ich nach Abwägung aller Argumente die Existenzprobabilität für größer als 0,5 halte», sondern weil er oder sie durch den Glauben eine Antwort auf die Sinnfrage im Leben zu finden hofft. Religion tritt dort in Erscheinung, wo *Kontingenz* erfahren wird, d. h., wo der Mensch sich in Grenzsituationen befindet und eine Antwort auf nicht rein rational erklärbar Erfahrungen wie Leid und Tod, aber auch unermessliches Glück sucht. Religion ist demnach ein *Versuch der Kontingenzbewältigung*, und die Gottesfrage stellt einen zentralen Ausgangspunkt für diesen Versuch dar. Freilich gelingt dieser Versuch nicht notwendigerweise, und er ist nicht der einzig mögliche; auch Kunst und Mythos sind Versuche der Kontingenzbewältigung.⁸ Doch die Gottesfrage muß stets in bezug auf diesen Versuch gestellt werden. Da jeder Mensch individuelle Kontingenzerfahrungen macht und somit auch individuell an deren Bewältigung arbeiten muß, läßt sich die Gottesfrage nicht abstrakt durch eine Anhäufung von Argumenten beantworten. Es gilt vielmehr, die rationalen Argumente im Kontext der persönlichen Erfahrungen zu prüfen und zu gewichten. Eine allgemein gültige und verbindliche Antwort läßt sich dabei freilich nicht gewinnen.

Nun könnte man einwenden, daß damit die Gottesfrage auf eine rein private Auseinandersetzung mit Kontingenzerfahrungen reduziert wird. Dieser Einwand läßt aber erstens unberücksichtigt, daß die rationalen, intersubjektiven Argumente für oder gegen die Existenz Gottes durch die subjektiven Erfahrungen nicht beseitigt werden. Sie werden vielmehr auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen aktualisiert und auf ihre praktische Aussagekraft hin geprüft. Das klassische Argument beispielsweise, daß Gott existiert, weil die Welt wohl geordnet ist und jede Ordnung einer Ursache bedarf, wird zwar nicht prinzipiell dadurch widerlegt, daß jemand in seiner konkreten Lebenssituation die Welt als ungerechtes Chaos erlebt. Das rationale Argument kann und muß aber durch diese persönliche Erfahrung relativiert werden.

Zweitens übergeht der Einwand die Tatsache, daß Grenzsituationen zwar individuell erlebt werden, aber stets in einer konkreten Gemeinschaft (in der Familie, im Freundeskreis, in einer bestimmten sozialen Schicht, in einem bestimmten Volk usw.) stattfinden. Deshalb erfolgt die Kontingenzbewältigung immer auch im Hinblick auf diese Gemeinschaft. Wer z. B. zu einer diskriminierten sozialen Gruppe gehört, räumt dem klassischen Argument, daß Gott existiert, weil es ein Prinzip der Gerechtigkeit und Sittlichkeit geben muß, an dem sich der Mensch notwendigerweise orientiert, einen ganz anderen Stellenwert bei als jemand, der von einem sozial privilegierten

Standpunkt aus die gesellschaftlich relevanten Maßstäbe der Gerechtigkeit und Sittlichkeit bestimmen kann. Deshalb muß die Gottesfrage stets in einem konkreten sozialen Kontext gestellt werden. Der Einwand des Subjektivismus kann vielmehr gegen Mackie erhoben werden, der in Anlehnung an W. James die religiöse Erfahrung ausschließlich als private Erfahrung versteht und mit einem rein psychischen Erlebnis gleichsetzt (S. 177–187). Wer die Frage nach Gottes Existenz stellt, will nicht bloß eine Antwort auf ein «inneres Gefühl», sondern eine Erklärung für nicht rein rational erklärbar Erfahrungen der sozialen Unterdrückung, wirtschaftlichen Ausbeutung oder Diskriminierung aufgrund von Hautfarbe, Geschlecht, Staatszugehörigkeit usw.

Ein Gott menschlicher Geschichte

Die wichtige Funktion der persönlichen Kontingenzerfahrung im sozialen Kontext, die bei der Gottesfrage berücksichtigt werden muß, deckt einen schwerwiegenden Mangel im methodischen Ansatz vieler analytischer Religionsphilosophen auf (bezeichnenderweise handelt es sich fast ausschließlich um Männer): Der Gottesbegriff, der für die verschiedenen Gottesbeweise vorausgesetzt wird, ist vollkommen abstrakt und orientiert sich in unkritischer Weise an den Vorlagen der dominierenden philosophischen und theologischen Tradition. Es wird ausführlich diskutiert, ob Gott notwendigerweise existiert (ontologischer Beweis), Schöpfer der Welt ist (kosmologischer Beweis), die Welt auf ein bestimmtes Ziel oder auf eine Ordnung ausrichtet (teleologischer Beweis) usw., ohne daß die Frage aufgeworfen wird, ob solche Beweise im Hinblick auf konkrete Lebenssituationen überhaupt relevant und sinnvoll sind. Was nützt der subtilste Beweis für die Existenz eines allmächtigen, allwissenden, ewig existierenden Wesens, wenn die theoretische Annahme oder Ablehnung eines solchen Wesens belanglos ist, weil es in jeder Hinsicht als transzendent, geradezu weltentrückt definiert wird, so daß weltimmanent, d. h. für den persönlichen Erfahrungsbereich, nichts folgt? Zudem hat bereits Hume darauf hingewiesen, daß die Vorstellung eines allmächtigen, allwissenden Gottes furchteinflößend und bedrückend ist, so daß der Beweis für die Existenz eines solchen Wesens nicht einmal wünschenswert ist.

Die Anknüpfung an die klassischen Gottesbegriffe von Anselm, Thomas von Aquin, Descartes u. a. hat zwar den Vorteil, daß eine historisch abgesicherte, weithin akzeptierte Diskussionsbasis geschaffen wird. Sie täuscht aber vor, daß die Gottesfrage eine zeitlose philosophische Frage ist und unabhängig von den kulturellen und sozialen Bedingungen, die den jeweiligen Gottesbegriff prägen, gestellt werden kann. Leider setzt sich die analytische Religionsphilosophie in keiner Weise mit den neueren Entwicklungen der Theologie, insbesondere der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie, auseinander. Deshalb entsteht ein bizarres Mißverhältnis; mit Hilfe der neuesten Argumentationsstrategien aus der Logik und der Wissenschaftstheorie wird ein Gottesbegriff diskutiert, der ganz der Scholastik verhaftet ist. Hier stellt sich grundsätzlich die Frage, ob nicht vor den subtilen Beweisführungen zunächst die Problemstellung kritisch geprüft werden müßte. Warum soll die Existenz eines allmächtigen, allwissenden, ewigen Gottes und nicht z. B. jene eines leidenden oder (politisch) befreienden oder mütterlichen Gottes bewiesen werden?

Die beiden Standardeinwände gegen diesen Vorschlag lauten: Eine solche Anpassung der Fragestellung an heutige Gottesbegriffe führt erstens zu einem vollständigen Relativismus, weil dann jeder Gottesbeweis in dem sich ständig verändernden historischen und kulturellen Kontext diskutiert werden muß. Zweitens wird dadurch der Anspruch auf eine rationale, intersubjektiv nachvollziehbare Beweisführung, der für jede philosophische Argumentation grundlegend ist, preisgegeben. Die Annahme eines leidenden oder befreienden oder mütterlichen

⁷ Das Probabilitäts-Argument wurde von Richard Swinburne (*The Existence of God*, Oxford 1979; deutsch: *Die Existenz Gottes*. Übersetzt von R. Ginters [Reclam UB 8434]. Stuttgart 1987) in die Diskussion der analytischen Religionsphilosophie eingebracht und ausdrücklich formalisiert.

⁸ Vgl. ausführlich: K. Wuchterl, *Analytische Religionskritik und christlicher Glaube*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988), S. 294–306.

chen Gottes wird nämlich durch zahlreiche emotionale Faktoren bestimmt, die nur aus einer subjektiven Perspektive verständlich sind.

Der erste Einwand unterliegt einer Selbsttäuschung. Auch die Annahme eines allmächtigen, allwissenden, ewigen Gottes ist historisch und kulturell bedingt, freilich durch einen sozialen Kontext, der heute sehr fern liegt und deshalb zeitlos scheint. Es ist prinzipiell unmöglich, philosophische Begriffe – vor allem den Gottesbegriff – in rein abstrakter Form inhaltlich zu bestimmen. Den Ausgangspunkt bildet stets ein bestimmter philosophischer Diskussionskontext, der seinerseits in einem gesellschaftlichen Kontext steht. Zwar darf nicht in naiv historisch-materialistischer Weise eine direkte Abhängigkeit angenommen werden, ein Wechselverhältnis zwischen den beiden Kontexten ist aber unbestreitbar. Die genaue Abhängigkeit und gegenseitige Beeinflussung von philosophischer Begriffsbildung und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen kann nur durch eine präzise historische Forschung festgestellt werden. Ein historisches Interesse, das sich auch auf politische und soziale Bedingungen bezieht, fehlt aber den meisten analytischen Autor(inn)en. Sie knüpfen zwar an historische Positionen an, lösen diese aber aus dem Kontext und beschränken sich auf das «reine» philosophische Argument. Dadurch wird es zwar möglich, quer durch die Jahrhunderte zu hüpfen, z. B. von Anselms ontologischem Gottesbeweis zu Descartes' Ausarbeitung dieses Beweises und zu Kants Kritik, es wird aber übersehen, auf welchem Hintergrund dieser Beweis jeweils erörtert wurde. Eine umfassende Analyse muß auch danach fragen, mit welchen Voraussetzungen, Argumentationsmöglichkeiten und philosophischen und außerphilosophischen Interessen ein Autor des 18. Jahrhunderts Begriffe und Beweisführungen aus dem Mittelalter oder aus der frühen Neuzeit kritisiert.⁹ Dadurch kann eine kritische (freilich nicht notwendigerweise negative) Distanz zu den traditionellen Gottesbegriffen geschaffen werden.

Zum Rationalitätsbegriff

Auch der zweite Einwand erweist sich bei näherer Betrachtung als unhaltbar, weil er Rationalität fordert, aber nicht präzisiert, um welche Art von Rationalität es sich dabei handeln soll. Darin liegt ein Grundproblem von Mackies Ansatz. Er eröffnet das Buch mit der These: «Es ist meine Ansicht, daß die Frage, ob es einen Gott gibt oder nicht, auf vernünftige und einsichtige Weise (rationally and reasonably) diskutiert werden kann und sollte.» (S. 1) Und in Anknüpfung an Locke behauptet er: «Die Vernunft muß in allem unser letzter Richter und Führer sein.» (S. 5)¹⁰ Doch welche Vernunft ist gemeint, die empiristische im Sinne Lockes? Was heißt hier vernünftig und einsichtig? Die in jüngster Zeit wieder rege geführten Diskussionen über Definition und Bedingungen von Rationalität verdeutlichen, daß auch der Vernunftbegriff nicht unkritisch vorausgesetzt werden darf.¹¹ Eine unreflektierte Anknüpfung an die Vernunft euphorie der Aufklärung, eine Gegenüberstellung von Rationalität und Emotionalität muten angesichts der schwerwiegenden Kritik an der instrumentellen Vernunft (M. Horkheimer) oder an der zynischen Vernunft (P. Sloterdijk) geradezu naiv an. Die geläufigen Kriterien der Rationalität bedürfen einer genaueren Prüfung, denn sie wurden in einem konkreten historischen Kontext für bestimmte Wissenschaften – vornehmlich für Naturwissenschaften – definiert und lassen sich nicht ohne weiteres auf die heutigen Wissenschaften übertragen.

⁹ Eine exemplarische Studie zu den sozialen und psychologischen Rahmenbedingungen für Kants Philosophie stellt dar: H. und G. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt 1985.

¹⁰ Vgl. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. Hrsg. von P. H. Niddich. Oxford 1975, S. 704 (= IV, xix, § 14).

¹¹ Vgl. als Einführung: H. Schnädelbach, Hrsg., *Rationalität. Philosophische Beiträge*. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 449). Frankfurt 1984.

Dies bedeutet freilich keine Preisgabe der Vernunft. Rationale Argumentation bleibt unverzichtbar für jede philosophische Diskussion, auch und gerade im Hinblick auf die Gottesbeweise, denn nur so läßt sich ein Rückzug auf unbegründete Autoritätsargumente oder auf eine reine «Innerlichkeit» der Glaubenserfahrung vermeiden. Doch die Voraussetzungen und genauen Bedingungen dieser rationalen Argumentation müssen ebenfalls thematisiert werden. Genau in dieser reflexiven Tätigkeit zeigt sich der genuin philosophische Charakter der Diskussion über Gottesbeweise: Im Vordergrund sollte nicht die mit «Ja», «Nein» oder «wahrscheinlich» zu beantwortende Frage stehen, ob Gott existiert, sondern die Frage nach dem spezifischen Gottesbegriff, der als Ausgangspunkt gewählt wird, und die Frage nach den argumentativen Voraussetzungen, die für die Bestimmung des Gottesbegriffs entscheidend sind.

Es ist zu hoffen, daß in der analytischen Religionsphilosophie eine methodische Grundlagendiskussion einsetzen wird, die das heutige Defizit an Reflexivität und Selbstkritik beheben wird. Erst dann werden den subtilen, in bezug auf Klarheit und logische Gedankenführung exemplarischen Antworten auf die Frage, wie die Existenz oder Nichtexistenz Gottes bewiesen wird, auch Antworten – oder mindestens Ansätze dazu – auf die Frage entsprechen, was hier eigentlich bewiesen werden soll.

Dominik Perler, Göttingen

New Yorker Impressionen

Beobachtungen während des eben vergangenen Sommers in New York vermittelt uns im folgenden unser Mitarbeiter *Martin Maier*. Nach einem ersten Aufenthalt bei uns in Zürich 1984/85 und theologischen Studien in Paris und Innsbruck ist er zu einer längeren Reise nach Nord- und Zentralamerika aufgebrochen. (Red.)

Mit dem «Orient-Expres», sagen die Leute, gelange man heute von Manhattan nach Queens, dem jenseits des East River gelegenen Stadtteil, in dem ich eine Sommervertretung übernommen habe. Wie kommt es zu dieser erst seit wenigen Jahren üblichen Bezeichnung für meine U-Bahn-Linie? – New York erlebt derzeit, so wird mir erklärt, seinen seit dem ersten Drittel dieses Jahrhunderts größten Einwanderungsschub. Jährlich werden 90 000 legale Einwanderer gezählt, und nach Schätzungen kommen noch etwa 40 000 illegale Immigranten hinzu. Wenn es so weitergeht, werden im Jahr 2000 wieder – wie seinerzeit 1930 – 2,4 Millionen Menschen in New York wohnen, die nicht in dieser Stadt geboren sind, und ihr Anteil wird über dem Rekord vom Jahre 1910 liegen, als sie 40 Prozent ausmachten.

Die Einwandererflut kommt nicht mehr wie in früheren Jahren aus Europa, sondern von Asien, der Karibik und Südamerika. Auch die nationale Auffächerung ist sehr viel breiter geworden: Das stärkste Kontingent der Einwanderer in den vergangenen Jahren stammt aus der Dominikanischen Republik; aufs Ganze gesehen machen diese jedoch nur zehn Prozent der Gesamteinwandererzahl aus. Entlang der «Orient-Expres-Linie» haben sich vor allem Chinesen vom Festland, von Taiwan und Hongkong sowie Koreaner niedergelassen. Im Norden Manhattans konzentrieren sich Kolumbianer und Ecuadorianer, doch die Hälfte der Hispanics in New York wird von den Puertoricanern gestellt, die von Geburt an die nordamerikanische Staatsbürgerschaft besitzen. Gelingt es den Asiaten oft auf der Basis von mitgebrachtem Kapital relativ leicht, sich wirtschaftlich zu etablieren, so trifft für alle nichtweißen Einwanderer (seit 1975 mehr als 70 Prozent) das Gegenteil zu. Die Arbeitslosenquote liegt bei den Farbigen zweibis dreimal höher als bei den Weißen.

Die Fernsehkanäle haben auf diese neue Entwicklung mit mehreren festen spanischen und chinesischen Programmen

reagiert, und das wachsende politische Gewicht der Neuzuwanderer ist auch im Wahlkampf für die Wahl eines neuen Bürgermeisters augenfällig geworden: In den U-Bahnen hängen Wahlplakate auf Spanisch, und keiner der Kandidaten versäumt es, auf den Sommerfestivals der verschiedenen Nationalitätengruppen in Erscheinung zu treten. In den Meinungsumfragen führt der schwarze Borough President von Manhattan, David Dinkind, vor dem seit zwölf Jahren amtierenden Bürgermeister Edward Koch (inzwischen bei den Primärwahlen unterlegen, *Red.*).

Der Zuwandererstrom stellt New York vor große Herausforderungen¹, doch nirgends, das kann ich am Schluß meines siebenwöchigen Aufenthalts anfügen, bin ich einer ausgesprochenen Fremdenfeindlichkeit begegnet. Wahrscheinlich liegt es daran, daß fast jeder New Yorker die Erfahrung der Emigration und des Fremdseins selbst noch im Blut hat, wenn auch mehrere Generationen zurückliegend. Dem sprichwörtlichen «Melting Pot» fügen sich neue Nationalitäten hinzu; New York bleibt ein faszinierendes Gemisch von Völkern und Kulturen.

*

Anfang August. Zum 20. Mal jährt sich das Woodstock-Festival, wo im Zuge der Hippie-, Antirassismus- und Anti-Vietnamkriegs-Bewegung 500 000 Jugendliche die Befreiung aus bürgerlichen Zwängen feierten. Bei einem Ausflug nach Woodstock begegne ich einigen Festivalveteranen. Die Stadt hat einige Anstrengungen unternommen, das Festival wiederzubeleben. Doch angesichts der heute verheerenden Ausmaße des Drogenproblems und von Aids will keine rechte Jubiläumstimmung aufkommen.

Das Drogenproblem ist in diesen Wochen das beherrschende Thema in den Zeitungen. Noch vor Aids (man rechnet für New York mit mindestens 150 000 Infizierten und für die gesamten USA mit einer Zahl zwischen einer und zwei Millionen) wird Rauschgift als die dramatischste Bedrohung für die Stadt und das ganze Land angesehen. Ein Freund sagt mir, daß in den Vereinigten Staaten heute wahrscheinlich schon mehr Geld für Drogen als für Lebensmittel ausgegeben werde. Damit einher geht der Teufelskreis der Suchtkriminalität: In den Straßen New Yorks sollen sich mehr als 10 000 drogenabhängige Kriminelle bewegen.² Von daher wird mir empfohlen, bestimmte Stadtgebiete überhaupt zu meiden. Auch die Kriminalität im U-Bahn-System hat in den zehn vergangenen Jahren dramatisch zugenommen. Ein kleiner Versuch, dagegen anzugehen, sind die «Off hour waiting areas». Es handelt sich dabei um sandkastenförmige, an der Decke abgegrenzte Zonen. Besonders nachts wird angeraten, gedrängt innerhalb dieser Zonen auf die Züge zu warten, um sich besser vor den Angriffen der Subway-Gangs zu schützen.

*

Die Pfarrei, in der ich meine Sommervertretung übernommen habe, liegt am nördlichen Zipfel von Queens. Die Einfamilienhäuser mit kleinen Gärtchen lassen einen beinahe vergessen, daß man sich in New York befindet. Doch von der anderen Seite des East River grüßt unverkennbar die Skyline von Manhattan. In College Point, so der Name des Viertels, ließen sich um die Jahrhundertwende mehrheitlich deutsche Einwanderer nieder. Ausgestaltung und Name der Kirche, die dem heiligen Fidelis von Sigmaringen geweiht ist, erinnern noch stark an diese Wurzeln. Die ersten Pfarrer waren hier Deutsche, und am Anfang wurde die Hälfte der Messen auf deutsch gefeiert. Die meisten Familien, schon seit mehreren Genera-

¹ Vgl. dazu Elizabeth Bogen, *Immigration in New York*, New York: Praeger Publishers 1989.

² Die bedrückende Tatsache, daß bereits zahlreiche Kinder drogenabhängig oder in den Drogenhandel verwickelt sind, dokumentieren die folgenden beiden Bücher: Terry Williams, *The Cocaine Kids. The Inside Story of a Teenage Drug Ring*, Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing Company 1989; Joel Engel, *Addicted. Kids Talking about Drugs in Their Own Words*, New York: A Tom Doherty Associates Book 1989.

tionen eingewandert, legen immer noch großen Wert auf ihren europäischen Ursprung. Inzwischen haben sich aber viele Lateinamerikaner in dem Quartier niedergelassen. Folgerichtig ist der jüngste der drei Priester der Pfarrei dabei, Spanisch zu lernen. Bei der bevorstehenden Ablösung des Diözesanbischofs von Brooklyn spekuliert man sogar über einen Hispanic als Nachfolger.

Für die Präsenz der katholischen Kirche in der Gesamtgesellschaft der Vereinigten Staaten werden traditionellerweise die Aktivitäten im Erziehungs- und Sozialbereich angeführt. Angesichts der weithin schlimmen Lage in den Staatsschulen profitieren die kirchlichen Institutionen von ihrem besseren Ruf. Die Katholiken erbringen dafür aber auch große finanzielle Leistungen. In unserer Pfarrei macht die Elementarschule mit ihren 490 Schülerinnen und Schülern und einem jährlichen Budget von 1,25 Millionen Dollar den gewichtigsten Ausgabenposten aus. Staatliche Unterstützung gibt es kaum, und so hängt die Pfarrei ganz von den Spenden der Gläubigen ab. Im Landesdurchschnitt gibt jeder Katholik jährlich 320 Dollar oder umgerechnet 1,1 Prozent seines Einkommens an die Kirche, und diese unterhält insgesamt 7659 Elementarschulen und 1391 High Schools (dazu kommen 233 Colleges und Universitäten). Solche Zahlen lassen natürlich an Macht denken.³ Die Katholiken bilden heute mit 22 Prozent die größte geschlossene Religionsgemeinschaft in den USA. In unserem Viertel College Point machen sie aber über 50 Prozent aus. Entsprechend gewichtig wird der katholische Pfarrer gesehen. Zum Beispiel angesichts des ruchbar gewordenen Plans, in dem Viertel eine Topless-Bar einzurichten – Alarm von verschiedenen Seiten: Der (katholische) Pfarrer muß das verhindern! Ernster zu nehmen ist die Herausforderung, der sich die Kirche durch die neue Armut gegenüber sieht. Eine Äußerung des Direktors der Sozialdienste der Erzdiözese Hartford (Hauptstadt von Connecticut) macht die Runde: «Wegen der staatlichen Haushaltskürzungen öffnen wir Notunterkünfte und Suppenküchen, und damit sind wir wieder auf dem Stand dessen, was wir vor der Roosevelt-Regierung getan haben.»

*

Unter den theologischen Hochschulen New Yorks interessiert mich besonders das renommierte protestantische Union Theological Seminary, das am nördlichen Broadway gegenüber der Columbia University gelegen ist. Beim Betreten werden berühmte Namen wach: Hier haben Reinhold Niebuhr und Paul Tillich gelehrt. Mit Tillichs Lehrstuhl ist inzwischen auch der

³ Eine Fülle von Informationen über neue Entwicklungen in der Kirche der Vereinigten Staaten und ihre Machtstrukturen unter dem Blickwinkel eines Sozialwissenschaftlers bietet das Buch von Thomas J. Reese, *Archbishop. Inside the Power Structure of the American Catholic Church*, San Francisco: Harper & Row 1989. Vgl. besonders auf den S. 337ff. die ausführliche Darstellung des Falles Hunthausen.

Im Mai 1989 kamen Tausende nach Basel, um ein Stück universaler Kirche miterleben. Ein lebendiges Bild davon vermittelt das soeben erschienene Buch

Gerechtigkeit und Frieden umarmen sich

Europäische Ökumenische Versammlung Basel 1989
Hrsg. von Peter Felber und Xaver Pfister
171 Seiten, 51 Fotos, Fr. 19.80

15 JournalistInnen und TheologInnen schrieben unmittelbar nach der Versammlung ihre Eindrücke nieder. Sie berichten, was sie erlebt haben und nehmen erste Einschätzungen vor.

Buchhandlung Vetter
Schneidergasse 27, 4051 Basel, Tel. (061) 25 96 28

Name von Dorothee Sölle verbunden. Ich aber denke vor allem an Dietrich Bonhoeffer. Bei seinem letzten New-York-Aufenthalt kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs wurde ihm eine Tätigkeit am Union Theological Seminary angeboten. Ich kann das kleine Zimmer besichtigen, in dem er gewohnt hat. Die Hochschule hat das ehrwürdige Alter von anderthalb Jahrhunderten. Im vergangenen Jahr zählte man 432 Studenten aus 16 Ländern. Besondere Akzente im Lehrprogramm liegen heute im Bereich der Ökumene und im Dialog mit den Befreiungstheologen der Dritten Welt. Professor James H. Cone von der African Methodist Episcopal Church ist der bekannteste Vertreter einer schwarzen Befreiungstheologie in den USA.⁴ Das Union Theological Seminary verfügt über eine der besten theologischen Bibliotheken New Yorks mit 650 000 Bänden und 1700 laufenden Zeitschriften.

Zum Erlebnis wird noch ein anderer Besuch. Ich fahre nach Ossinig (bekannt durch das «Sing-Sing»-Gefängnis), etwa 70 km nördlich von New York, am Hudson River. Mich lockt, hoch über dem Fluß, der Hauptsitz der Maryknoll-Missionsgesellschaft. Die Maryknolls wurden im Jahr 1910 von zwei Priestern als die «Catholic Foreign Mission Society of America» gegründet und sind heute mit über 800 Priestern, Schwestern und Laienmissionaren in Ländern der Dritten Welt tätig. Ohne angemeldet zu sein, werde ich von der Gemeinschaft unkompliziert, ja herzlich empfangen und zum Mittagessen eingeladen. Leute aus den verschiedensten Ländern laufen hier wie in einen Heimathafen ein: das scheint die Hauptfunktion des Hauses zu sein. Das Gespräch kommt alsbald auf die Theologie der Befreiung. Vor einem Jahr, so vernehme ich, wurde hier für Gustavo Gutiérrez ein Fest gefeiert; man beging seinen 60. Geburtstag sowie die 20 bzw. 15 Jahre seit Medellín und seit Erscheinen seines Buches «Theologie der Befreiung»⁵. Drei Tage (15.–17. 7. 1988) dauerte das Symposi-

⁴ Vgl. James H. Cone, *My soul looks black*, Orbis Books, Maryknoll 1986.
⁵ Aus diesem Anlaß erschien bei Orbis Books eine überarbeitete Jubiläumsausgabe der «Theologie der Befreiung» mit einer neuen, 30seitigen Einleitung von Gutiérrez.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1989:

Schweiz: Fr. 39.– / Studierende Fr. 28.–
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–
Übrige Länder: sFr. 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473 009 306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

um zu seinen Ehren, zu dem sich bedeutende Theologen und Vertreter der Kirchen in der Dritten Welt und der Vereinigten Staaten versammelt hatten. Gemeinsam dachten sie über die Zukunft der Theologie der Befreiung nach.⁶

Mit den Orbis Books haben die Maryknolls vor 19 Jahren den wichtigsten Verlag in den USA für die Verbreitung von Theologie aus der Dritten Welt gegründet. Der Verlag ist in einem Nebengebäude untergebracht. Direktor und Cheflektor geben mir bereitwillig Auskunft über die neuesten Publikationspläne. Da soll u. a. demnächst eine umfassende Geschichte der Theologie der Befreiung von Alfred Henelly erscheinen. Für das nächste Frühjahr ist ein Band mit Aufsätzen von Jon Sobrino über Erzbischof Romero vorgesehen – gerade recht zu seinem 10. Todestag.

Die Maryknolls führen auch eine kleinere theologische Hochschule. Sie bietet Freiplätze für Studenten aus der Dritten Welt an.⁷ Im Studienprogramm sind spezielle Abschlüsse im Bereich Frieden und Gerechtigkeit möglich; ein Vorbereitungskurs auf die Seelsorge unter Hispanics schließt einen 22wöchigen Aufenthalt in Lateinamerika ein. John Halbert, der Direktor der Hochschule, schildert mir die internationale Atmosphäre, die hier während des Studienbetriebs herrscht. Er meint, vielleicht sei hier im Kleinen etwas verwirklicht von dem, was Karl Rahner unter Weltkirche verstanden habe.

*

25. August: In den Kinos läuft ein Film über den Märtyrerbischof von San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, an. «Romero» – inzwischen auch in Deutschland, aber merkwürdigerweise nicht in der Schweiz zu sehen (*Red.*) – erhält in der Presse sehr ausführliche und gute Kritiken. Die auflagenstärkste New Yorker Tageszeitung «Daily News» verleiht dem Film dreieinhalb von vier möglichen Qualitätssternen und streicht besonders die schauspielerische Leistung des Hauptdarstellers, Raul Juli, heraus. Die «New York Times» bemerkt, es handle sich um den ersten Spielfilm, der von katholischen Organisationen finanziert worden sei. Produzent ist Ellwood E. Kieser, ein Paulistenpriester. Seit sieben Jahren mit dem Projekt befaßt, hatte er große Hindernisse zu überwinden. Aber mit 3,5 Millionen Dollar betragen die Produktionskosten nur etwa ein Zehntel dessen, was sonst hierzulande in einen Spielfilm investiert wird. Der Film, der im Zuge der Dramatisierung gelegentlich die historische Chronologie überspringt und Ereignisse mit der Person Romeros verknüpft, bei denen er so nicht anwesend war, stellt am Ende realitätsgetreu heraus, daß der Bürgerkrieg in El Salvador seit der Ermordung von Erzbischof Romero weitere 60 000 Opfer unter der Bevölkerung gekostet hat. Auch macht er deutlich, daß er nur aufgrund der sich inzwischen auf zwei Milliarden Dollar belaufernden US-amerikanischen Finanzspritze weitergeführt werden kann. Ob der Film die öffentliche Meinung zu motivieren vermag, sich deutlicher von einer Fortsetzung dieser mörderischen Politik zu distanzieren? Unterdessen mehren sich die Fälle, daß engagierten Männern und Frauen der US-Kirchen der Besuch von El Salvador verwehrt wird. Auf einer Liste von angeblich schon über tausend Personen in den USA, denen die Zurückweisung gewiß ist, befinden sich u. a. die katholischen Erzbischöfe Weakland von Milwaukee und Quinn von San Francisco sowie Bischof Sullivan von Richmond. Offenbar wird es den Machthabern immer unerwünschter, das, was in ihrem Lande geschieht, von kirchlichen Zeugen beobachtet und beurteilt zu sehen. *Martin Maier, z. Z. New York*

⁶ Die Referate dieses Symposiums sind neben weiteren schriftlichen Beiträgen veröffentlicht in der Festschrift: *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, Ed. by Marc Ellis and Otto Maduro. Orbis Books, Maryknoll 1989. Vgl. ferner: *National Catholic Reporter*, 29. 7. 1988, und *The Tablet*, 6. 8. 1988.

⁷ Die Anschrift der Schule ist: Maryknoll School of Theology, Maryknoll, New York 10545.

⁸ Vgl. *National Catholic Reporter*, 15. 9. 1989, S. 7.