

7. Lösungsversuche: ein geschichtlicher Exkurs

7.1. Zur Thematik und Methode des Exkurses

Das Ziel von Kap. 6 war die erstphilosophische Bestimmung einer universalen *Sinnfrage*. Diese resultiert aus der Spannung zwischen drei Grundelementen des Bewußtseins: Das Verhältnis des *Subjekts* zum *Objekt* ist durch die *Idee einer unbedingten Einheit* bestimmt, die die Beziehung des Menschen zur Welt als unaufhebbar absurd erscheinen läßt. Auf dieser Grundlage soll in Kap. 8 ein *Begriff* letztgültigen Sinns ermittelt werden. In dem folgenden Exkurs geht es um zwei miteinander verbundene *hermeneutische* Versuche.

(1) Ist unsere transzendente Analyse von drei Grundelementen des menschlichen Bewußtseins richtig, dann müssen sich diese Momente in jedem konkreten geschichtlichen Bewußtsein wiederfinden lassen. Allerdings ist zu erwarten, daß je nachdem, wie der Mensch zu bestimmten Zeiten 'die Sinnfrage' stellt, die grundlegende Bewußtseinsstruktur sich in recht verschiedenartigen Konstellationen zeigt. Sosehr auch die Elemente selbst unveränderliche Letztkategorien des Bewußtseins sind, wird dennoch ihr Verhältnis zueinander in geschichtlicher Konkretion nicht konstant bleiben, sondern eine Dynamik mit großer Variabilität darstellen.

Von daher dürfte sich schon aufgrund der Ermittlung der *Sinnfrage*, nicht erst eines Begriffs von letztgültigem Sinn, die Möglichkeit der in Kap. 3.4.2 erörterten hermeneutischen Anwendung erstphilosophisch gewonnener Kriterien ergeben. Jeweils geschichtlich dominierende Bewußtseinsstrukturen müßten als Versuche einer Antwort auf die universale Sinnfrage identifizierbar sein. Darüber hinaus müßten sich diese Versuche als mehr oder weniger adäquat beurteilen lassen, je nachdem, wie (und ob) alle Momente der Elementarstruktur gewahrt bleiben und nicht etwa zugunsten einer leichteren 'Lösung des Problems Mensch' ein Moment unterdrückt wird.

Hinsichtlich der Aufgaben einer 'Fundamentaltheologie im weiteren Sinn' (vgl. Kap. 1.1.1), zu denen wesentlich der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen gehört, könnte man schon an dieser Stelle (nicht erst nach Ermittlung eines *Sinnbegriffs*) die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit einer 'vergleichenden Religionswissenschaft' aufwerfen. Die

für diese Unternehmung grundlegende Schwierigkeit, einen allgemein akzeptablen Begriff von 'Religion' zu bestimmen, der nicht von vornherein, wenn auch auf noch so subtile Weise, den eigenen Glauben zum Maßstab des Vergleichs werden läßt, ist bekannt. Der Dialog könnte sich vielleicht offener gestalten, wenn man lediglich die aufgewiesene elementare Fragestruktur des Bewußtseins als Begriffsraster für die vergleichende Religionsforschung voraussetzen würde¹.

Damit läßt sich ein erstes Ziel dieses Exkurses skizzieren: An einigen Beispielen soll aufgezeigt werden, wie sich die in Kap. 6.3 ermittelte Elementarstruktur des Bewußtseins als kritischer Raster für geschichtliche Phänomene einer Antwort auf 'das Problem Mensch' verwenden ließe.

(2) Das erstgenannte Ziel wird in unserem geschichtlichen Exkurs allerdings Teil einer umfassenderen Intention sein. Es soll versucht werden, durch Deutung eines geschichtlichen Prozesses - näherhin der Entstehung des neuzeitlichen Bewußtseins - die gegenwärtige reale wie hermeneutische Situation wenigstens ansatzweise durchsichtiger zu machen auf die besonderen Schwierigkeiten, die sich von ihr her für die Frage nach einem Begriff letztgültigen Sinns heute ergeben. Bietet das Resultat von Kap. 6.3 auch für ein derartiges Bemühen Anhaltspunkte?

Zur Beantwortung dieser Frage können wir an unsere erste Überlegung anknüpfen. In welchem Sinn kann man überhaupt von 'Geschichtsabschnitten' oder 'Epochen' reden? Dies ist möglich nur aufgrund von gewissen allgemeinen, eine bestimmte Zeit beherrschenden *Bewußtseinshaltungen*. Bevor sich so etwas wie eine Epoche aus dem "Material der Geschichte"² herausheben läßt, muß sich dieses Material, die 'objektiven Verhältnisse', in solchen dominierenden Vorstellungslagen, Weltbildern usw. niedergeschlagen haben. Das bedeutet dann aber, daß das richtige Erfassen der jeweils vorherrschenden Konstellation der drei elementaren Bewußtseinsmomente eine wesentliche Hilfe zur Erfassung eines 'Zeitalters' oder auch eines 'Kulturkreises' bieten könnte.

Bei dieser Beobachtung darf zunächst dahingestellt bleiben, in welchem Maße das konkrete gesellschaftliche Bewußtsein ein 'Epiphänomen' der realen, insbesondere der ökonomischen Verhältnisse ist oder beide, Bewußtsein und materielle Basis, in einer komplexeren, wechselseitigen

1 Diese Beobachtung scheint mir auf der Linie des Zugangs zum Gegenstand der Religionswissenschaften zu liegen, wie er sich bei U. Berner findet und von M. Seckler aufgegriffen wurde, vgl. M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, 180.

2 Der Kollektivsingular 'die Geschichte' wurde erst zu Beginn der großen Zeit der Geschichtsphilosophie - in der Aufklärung - gebildet. Vgl. H. M. Baumgartner, *Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens*, in: *Allg. Z. f. Phil.* 12 (1987) 1-21, bes. 15.

Beziehung stehen. Aufgrund unserer Analyse einer aller Erfahrung immanenten Elementarstruktur des Bewußtseins läßt sich nur sagen, daß selbst bei Annahme einer weitgehenden Determiniertheit des Bewußtseins durch materielle Verhältnisse man auf jenes apriorisch-transzendente Begriffsinstrumentarium zurückgreifen müßte, um die jeweilige Spiegelung der Realität im Bewußtsein (und darin die gespiegelte Realität selbst) adäquat zu bestimmen.

In diesem Zusammenhang sind die Untersuchungen des sowjetischen Mediävisten A. J. Gurjewitsch höchst interessant. Er stellt heraus, daß "alle Antriebe, die von den politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen ausgehen, unweigerlich die 'Prismen' der Mentalität und Kultur passieren, wodurch sie eine besondere Beleuchtung erfahren. Nur in dieser gewandelten Sicht [...] werden sie zu Bewegungskräften des menschlichen Verhaltens. Eine Untersuchung der wirtschaftlichen oder politischen Geschichte, die diese 'Prismen' der Mentalität nicht beachtet, läuft dementsprechend Gefahr, ein verstelltes Bild zu geben. Die objektiven geschichtlichen Prozesse als solche sind nur potentielle Ursachen im Hintergrund des menschlichen Verhaltens. Wirksam werden sie erst, nachdem sie in Fakten des gesellschaftlichen Bewußtseins umgewandelt worden sind"³.

Zur Rekonstruktion eines geschichtlichen *Prozesses* reicht allerdings die Möglichkeit, die dominierende Bewußtseinsinformation einer 'Epoche' als bestimmte Konstellation der transzendentalen Elementarstruktur zu verstehen, nicht aus. Dafür müßte die Ermittlung eines vernünftigen Zusammenhangs zwischen Epochen hinzukommen. Ob und wie ein solcher Zusammenhang aber überhaupt legitimerweise behauptet werden kann, dies stellt ein Grundproblem der Geschichtsphilosophie dar⁴.

Anstelle einer ausgedehnten Grundlagenreflexion könnte zur vorläufigen Rechtfertigung unseres 'geschichtlichen Exkurses' folgendes gesagt werden. Wird einmal der Übergang von einer Epoche 'A' zu einer Epoche 'B' angenommen, so bleiben, gleich welche weiter reichenden philosophischen Vorentscheidungen man vertritt, gleich also auch, wodurch realiter eine Epoche 'A' und der Übergang zu einer Epoche 'B' zustande kommen, folgende Fragen legitim:

1. Was charakterisiert, von der Elementarstruktur des Bewußtseins her gesehen, die dominierende Bewußtseinskonstellation ('Mentalität') der Epoche 'A', was die der Epoche 'B'?
2. Sind in der Bewußtseinskonstellation von 'B' Züge zu erkennen, die sich als ein Resultat der Bewußtseinslage von 'A' verstehen lassen, wenn man das Eintreten bestimmter bewußtseinsverändernder Faktoren

3 A. J. Gurevich, *Medieval Culture and Mentality*, in: *European Journal of Sociology/ Archives européennes de Sociologie* 24 (1983) 167-195, hier 194.

4 Vgl. hierzu den prägnanten Überblick bei H. M. Baumgartner, *Philosophie der Geschichte*.

berücksichtigt? - Ist diese zweite Frage positiv zu beantworten, dann ergäbe sich eine weitere Perspektive:

3. Läßt sich die Bewußtseinsstruktur von 'A' so genau erfassen, daß man (retrospektiv und vielleicht auch prospektiv) Voraussagen für einen Bewußtseinszustand 'B' treffen kann, je nachdem, welche bewußtseinsändernden Ereignisse in Ansatz zu bringen sind?

Eine positive Beantwortung der letzten Frage würde nicht die Annahme freien Handelns beeinträchtigen (das ja zu den bewußtseinsändernden Ereignissen zu zählen wäre). Sie böte aber Möglichkeiten für ein neues Konzept von Geschichtsphilosophie - und vielleicht auch für das politische Handeln, insofern nämlich Prognosen gesellschaftlicher 'Mentalitäten' in einem bestimmten, engen Rahmen vernünftig verantwortbar getroffen werden könnten.

7.2. 'Archaische Einheit'

Die folgenden Überlegungen über ein 'archaisches Bewußtsein' haben nichts mit dem Versuch (oder: der Versuchung) zu tun, einen Urzustand des Menschengeschlechts zu rekonstruieren. Ausgangspunkt ist lediglich die Beobachtung, daß im Bewußtsein bestimmter früher Kulturen die drei in Kap. 6.3 aufgewiesenen Grundelemente des Bewußtseins kaum voneinander unterschieden auftreten, wo hingegen in späteren Geschichtsperioden die Differenz dieser Momente deutlich zutage tritt. Ob jene relative Ununterschiedenheit der Grundelemente wirklich ursprünglich ist oder diese fehlende Differenzierung auf ein Ereignis zurückzuführen ist, in dem eine vorausgehende Differenz radikal verdeckt wurde, diese Frage bleibt hier unberücksichtigt. Mit anderen Worten, das Wort 'archaisch' impliziert kein Urteil darüber, ob es sich bei dem anvisierten Bewußtsein um eine Kultur 'vor oder nach dem Sündenfall' handelt.

Das angedeutete Phänomen 'archaische Einheit' wurde von Mircea Eliade als 'Mythos der ewigen Wiederkehr'⁵ umschrieben. Aus der Vielfalt der von Eliade angeführten Belege seien einige Hinweise auf das Neujahrsfest (akîtu) in Babylonien angeführt, weil dieses nicht nur exemplarisch für viele Kulte und Riten im ganzen Alten Orient ist, sondern darüber hinaus mit dem während dieses Festes mehrmals rezitierten

5 Vgl. M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, z. B. 65; ders., Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (1966), Neuauflage (TB) Frankfurt a. M. 1986.

Schöpfungsgesang 'Enûma elish'⁶ einen wichtigen Hintergrund für das Verstehen alttestamentlicher Texte bildet. Wenn also das von Eliade Dargestellte auch nicht als schlechthin prototypisch für 'das Archaische' überhaupt genommen werden darf, so steht es doch wegen des engen Zusammenhangs mit den Schöpfungsvorstellungen Israels wenigstens an den Ursprüngen des *uns* bestimmenden Bewußtseins.

In diesem Neujahrsfest vergegenwärtigte man kultisch den Kampf zwischen dem Gott Marduk und dem Meerungeheuer Tiâmat, wie ihn das 'Enûma elish' beschreibt. Nach diesem Schöpfungsmythos ist das Wasser - das Meereswasser personifiziert in der Urmutter Tiâmat, das Süßwasser im Vaterprinzip Apsu - der Ursprung aller Dinge. Aus dem Zusammenfließen beider Wasser gehen erst die Gottheiten hervor. Deren Streitereien geben den Urgewalten aber bald Anlaß, ihre Brut wieder zu zerstören. Nachdem zunächst der Erdgott Ea das Vaterprinzip Apsu tötet, wäre es Tiâmat, der Chaoschlange und Urmutter, auch fast gelungen, ihre Nachkommenschaft zu verschlingen, d. h. eigentlich: in den Urschoß zurückzunehmen. Nur Marduk (der 'jüngste' der Götter, Gott des Sturmes und Hauptgott der in Mesopotamien siegreichen Babylonier) vermag schließlich, als Tiâmat ihr Maul gegen ihn öffnet, den Pfeil seines gefährlichen Windes so tief in ihren Schlund hinabzustoßen, daß 'sie ihre Lippen nicht mehr schließen' kann und zerbricht⁷. Aus dem Leib der überwundenen Urmutter erbaut dann Marduk den Göttertempel sowie den gesamten Weltkosmos und wird darauf zum König für alle Zeiten erklärt.

Neben den zugrundeliegenden kosmischen und politischen Motiven (Kampf zwischen Sturm und Meer; der 'jüngste' der Götter muß erst noch in die Götterwelt, die dem religiösen Bewußtsein der Unterworfenen vertraut ist, eingeführt werden) enthält die Schilderung des Siegs Marduks über die Urmutter offensichtlich sexuelle Momente, die an eine die Zeugung neuen Lebens begründende 'Bezwingung des Weibes durch den jungen Helden' erinnern. Dem entspricht, daß ein wesentlicher Bestandteil der babylonischen Neujahrsfeierlichkeit die Wiederholung der Vermählung (Hierogamie) zwischen Marduk und der Stadtgöttin war, dargestellt durch die Zusammenkunft des Königs mit einer Hierodule im Gemach der Göttin.

Eliade schreibt zum Sinn dieser Neujahrsfeierlichkeiten:

6 Vgl. Altorientalische Texte zum Alten Testament, hrsg. v. H. Gressmann, Berlin u. Leipzig 1926. Nachdr. Berlin 1965, 108-129.

7 Vgl. ebd. 119.

"Die Zeit hatte den Menschen [...], die Gesellschaft, den Kosmos verbraucht - und diese destruktive Zeit war die profane Zeit, die Zeitdauer im eigentlichen Sinn; sie mußte aufgehoben und damit der mythische Augenblick wiederhergestellt werden, in dem die Welt - von einer 'reinen', 'starken' und heiligen Zeit umflutet - entstanden war. Die Vernichtung der abgelaufenen profanen Zeit wurde durch Rituale bewirkt, die eine Art 'Weltende' bedeuteten. Auslöschung des Feuers, [...] Vermischung der sozialen Klassen [...], erotische Freiheit, Orgien, - all das symbolisierte die Rückkehr des Kosmos ins Chaos. Am letzten Tag des Jahres löste sich das Universum in den Urwassern auf. [...] Indem der Mensch auf symbolische Weise an der Vernichtung und Neuschöpfung der Welt teilnahm, wurde auch er neu geschaffen [...]"⁸.

In den Umkreis der rituell vollzogenen Rückkehr zu und dem Wiederhervorgehen aus dem Anfang gehören ursprünglich auch die Taufzeremonien, die also keineswegs bloß die Funktion eines 'Abwaschens' von Mäkeln haben:

"[...] das Untertauchen im Wasser [...] ist eine vorübergehende Reintegration ins Gestaltlose, der eine neue Schöpfung, ein neues Leben oder ein 'neuer Mensch' folgen, je nachdem, ob es sich um ein kosmologisches, biologisches oder soteriologisches Motiv handelt. Strukturell gesehen, ist die 'Sintflut' der 'Taufe' vergleichbar [...]"⁹.

Bei dem Versuch, die besondere Konstellation des hier im Anschluß an M. Eliade skizzierten archaischen Bewußtseins (wie dann auch weitere Konstellationen) auf der Grundlage der in Kap. 6.3 aufgewiesenen transzendentalen Elementarstruktur zu erfassen, werden wir folgende Begriffe bzw. Siglen verwenden. Der Gegensatz, in dem sich jedes Bewußtsein notwendig vollzieht, soll als Gegenüber von 'Subjekt' ('S') und 'Objekt' ('O') verstanden werden. 'S' steht dabei für das Einzelsubjekt oder Individuum, 'O' für die Sphäre, die von 'S' als weltliches Gegenüber erfahren wird. Diese Sphäre von 'O' erscheint in zwei verschiedenen Dimensionen, die sich allerdings vielfältig überschneiden: einmal als Natur, zum anderen als intersubjektive Welt (modern: 'Gesellschaft'). Die transzendente Triebkraft ('Götterfluch'), die alle 'S' dazu drängt, in 'O' unbedingte Einheit zu setzen (oder sich als Vorgriff auf ein Unbedingtes, Unendliches, Absolutes überhaupt äußert), sei als 'Absolutum' ('A') bezeichnet. Dabei ist natürlich im Auge zu behalten, daß 'A' weiterhin nur in seiner bewußtseinsimmanenten Funktion zur Frage steht, nicht etwa als eine jenseitige Wirklichkeit, selbst wenn in den untersuchten Bewußtseinsphänomenen von Gott, Göttern, einem absoluten Urgrund oder dergleichen die Rede ist.

8 M. Eliade, Das Heilige und das Profane, 46.

9 Ebd. 76.

Im Umkreis des skizzierten Mythos nun stellen wir zwar Differenzierungen fest. Zwischen der hervorgebrachten (Götter-) Welt und ihrem (personifizierten) Ursprung gibt es sogar den Kampf. Die Differenz wird, wofür gerade die Neujahrsriten zeugen, aber als prinzipiell rücknehmbar verstanden. Von einer eigentlichen, durchgehenden Differenzierung, zum einen zwischen dem individuellen Subjekt und seiner Welt, zum anderen zwischen der Welt und einem Absolutum, kann man kaum sprechen. 'S' fühlt sich als Teil von 'O'. Mit der Wiederbelebung der Natur vollzieht das Individuum seine eigene Lebenserneuerung. Diese Rekreation der Natur ('S' in 'O') ist zugleich das zyklische Hervortreten des Ursprungs von allem ('A'). - Dasselbe gilt im Hinblick auf das Eingebettetsein des einzelnen in die gesellschaftliche Ordnung. Gegenüber der etwa im Königtum zentralisierten Herrschaft Freiheitsrechte zu fordern würde in einem Kontext, in dem diese Herrschaft die Einheit der Welt mit ihrem göttlichen Urgrund repräsentiert, als unsinnig erscheinen.

7.3. Das Bewußtwerden von Differenz

Von dem, was im vorigen Abschnitt in groben Umrissen als 'archaische Einheit' skizziert wurde, heben sich deutlich Bewußtseinskonstellationen ab, die auf dem klar erkannten Unterschied zwischen 'S', 'O' und 'A' basieren. Allein solche Konstellationen werden uns im folgenden beschäftigen.

Wie ist das Bewußtwerden der Differenz im Hervorgang aus einer archaischen Einheit überhaupt zu erklären? Die Annahme legt sich nahe, daß die Differenz zunächst je nach sozialer Klassenzugehörigkeit in unterschiedlicher Schärfe ins Bewußtsein trat. Höchstwahrscheinlich wurde versucht, ihr Deutlichwerden durch politisch-ideologische Maßnahmen zurückzuhalten. Den Herrschenden (man denke an die Theokratien im Alten Ägypten oder in Mesopotamien) konnte ja nur daran gelegen sein, den sakralen Schein der gesellschaftlichen Strukturen und im Zusammenhang damit auch der kosmischen Welt möglichst lange zu erhalten, da auf diese Weise bei den Untergebenen ('Sub-jekten') das Bedürfnis nach Emanzipation keinen objektiven Rückhalt fand. Zunächst dürfte die Differenz in der Schicht der Herrschenden selbst zum Bewußtsein gekommen sein.

Dafür bietet das Gilgamesh-Epos¹⁰, das wegen seiner Nähe zur biblischen Tradition in unserem Zusammenhang besondere Beachtung verdient, ein interessantes Beispiel. In seiner Suche nach Unsterblichkeit ist der Königssohn Gilgamesh ein eindrucksvoller Beweis dafür, daß hier der Mensch mit dem Werden und Vergehen der Natur nicht mehr in naiver Harmonie lebt. Die Welt, obschon noch immer von göttlichen Mächten regiert, ist doch bereits weitgehend deren schlechthinniger Verfügung entzogen und dem Tatendrang des Helden offen. Den Göttern selbst gegenüber tritt stellenweise schon eine recht kritische Haltung zutage, etwa in der Bemerkung, daß sie sich über das ihnen zum Dank für die Beendigung der Sintflut dargebrachte Opfer "wie Fliegen" ¹¹ hermachen.

Wenn der Mensch auf einer archaischen Bewußtseinsstufe sein Leben wirklich weitgehend im Einklang mit der Natur empfand, dann ist eine der interessantesten Fragen der Anthropologie, was ihn erstmals ein individuelles Leben nach dem Tode suchen ließ und, im engen Zusammenhang damit, was dem Menschen die Differenz zwischen 'S', 'O' und 'A' bewußtmachte. Vermutlich hat der Prozeß, in dem der Mensch seine Reflexionsfähigkeit vergegenständlichte - also etwa von den ersten Höhlenzeichnungen bis zur Entfaltung der Silben- und Buchstabenschrift - wesentlich dazu beigetragen. Die in Stein gemeißelten Inschriften z. B., die späteren Generationen von den Großtaten eines längst verstorbenen Herrschers berichteten, mußten dem Menschen klarer noch als mündlich weitergegebene Traditionen eine Lebenskraft zum Bewußtsein bringen, die das 'Stirb und Werde' der Natur überdauerte und auch nicht einfach mit dem im Samen des Ahnherrn weitergegebenen Leben identisch war. Wie immer man diese spezifisch menschliche Lebenskraft beschrieb, einmal bewußt, versperrte sie dem Menschen die Rückkehr in eine bloße Natureinfalt. Mit dem Verlust der Harmonie von 'S' und 'O' brach dann aber notwendig die Suche nach der verlorenen Einheit und Ganzheit auf. Alle Religionen und Ideologien nach dem Verlust des archaischen Identitätsgefühls zeugen von dem Versuch, das mit der bewußtgewordenen Differenz von 'S' und 'O' unter der Idee einer unbedingten Einheit gegebene 'Problem Mensch' zu lösen.

10 Vgl. H. Gressmann, *Altorientalische Texte*, 150-198.

11 Ebd. 179.

7.4. 'Östliche' Überwindung der Differenz

Bei aller Schwierigkeit, die verwirrende Vielfalt östlicher Religiosität auf gemeinsame Spezifika hin zu typisieren, dürfte, zumindest was die Haupttraditionen von Hinduismus, Buddhismus und Taoismus angeht, im Blick auf die in Kap. 6.3 ermittelte transzendente Elementarstruktur sich doch eine Konvergenz festhalten lassen. Dieses Gemeinsame, worauf 'östliches Denken' konvergiert, sehe ich darin, daß die Einheit zwischen 'S' und 'A' durch Auflösung von 'O' als Different-Entgegenstehendem erstrebt wird. (Sosehr dabei auch die Eigenständigkeit des Subjekts in eine 'S', 'O' und 'A' einende Harmonie aufgehoben wird, geht dieser 'Lösungsversuch' im Unterschied zum archaischen Bewußtsein allerdings von einem einzelnen Selbst aus, das seine Andersartigkeit gegenüber dem Weltlichen durchaus wahrgenommen hat.)

Man könnte das Spezifikum 'östlichen Denkens' etwa am Gebrauch des Wortes 'Geist' veranschaulichen. In althochdeutschen Bibelübersetzungen wurde der Begriff (Heiliger) 'Geist' teilweise noch mit 'âtum' wiedergegeben, wodurch der Anschluß an die ursprüngliche Bedeutung des göttlichen Geistes im Hebräischen, Griechischen und Lateinischen - 'Wind', 'Hauch', 'Atem' - erhalten blieb. Die sich dann durchsetzende Übertragung mit dem Wort 'Geist', das (wie seine englische Parallele 'ghost') seiner etymologischen Herkunft nach mit Phänomenen zu tun hat, die eher den Atem rauben als gewähren, hat diesen Hintergrund verloren.

Das dem Germanischen verwandte altindische Wort für die 'Seele' des Menschen ist 'âtman'. Dieses 'âtman' kann dann mit 'brahman', dem ewigen Grund aller Dinge, zusammenfließen, wenn es der Vorläufigkeit aller objektiven Setzungen und Realitäten (einschließlich der eigenen 'Person') innewird. (Die buddhistische Kritik am Begriff des 'âtman' beruhte darauf, daß sie ihn für den Ausdruck des persönlichen Selbstwerts hielt und damit allerdings für ein entscheidendes Hindernis, in das 'nirvâna', das Jenseits von allem, was den Charakter eines 'etwas' nicht aufgibt, einzugehen.) Ähnlich ist mit dem Begriff des 'Tao' ein Urgrund des Seins gemeint, in dem alle Gegenständigkeit aufgelöst und so das Widersprechende zur Harmonie gebracht wird.

Kaum jemand, der von östlicher Religiosität - und sei es auch nur in Form von an unser Fassungsvermögen adaptierten Meditations- und Atemübungen - wirklich berührt wurde, wird die positiven Kräfte, die dort bewahrt blieben und bei uns verlorengingen, bestreiten. Die konkrete Auseinandersetzung zwischen 'Ost' und 'West' kreist heute mit Recht vor allem um den letzten Sinn von Interpersonalität und den gemäßen Zugang zur Natur. In unserem Zusammenhang ist allein die Frage zu stellen, ob sich das 'strukturelle Problem Mensch' vom Leitgedanken östlicher Mentalität her prinzipiell lösen läßt.

Dem scheint die dort vorausgesetzte grundsätzliche Unverträglichkeit von 'Einheit' und 'Differenz' im Wege zu stehen. Mag sich die Differenz am Ende auch so gründlich auflösen lassen, daß sie als in Wirklichkeit nie

gewesen erkannt wird, so *war* doch wenigstens einmal der beirrende *Schein* ihrer Wirklichkeit wahr und bleibt sie in dieser Eigenschaft des *Scheinens* von Vielheit, vom absolut Einen her gesehen, unbegreifbar, ja diesem Einen fremd. Eine Einheit, die sich prinzipiell nicht so begreifen läßt, daß sie Differenz sinnvoll aus sich heraussetzen und wieder in sich zurücknehmen kann, macht eine letzte Antwort auf das Problem des Sisyphos unmöglich. Solange das unbedingt Eine als mit Differenz prinzipiell unverträglich gilt, bliebe im Hintergrund einer auch noch so effektiven Beseitigung des Scheins der Differenz die Frage, ob 'irgendwann' der unverstandene Gegensatz nicht doch wieder aufbrechen und damit der mühselige Weg des Menschen von neuem anheben könnte.

7.5. Spezifische Züge der 'Jahwe-Religion'

Ein größerer Kontrast zu den östlichen Antworten auf die Sinnfrage als der Glaube Israels ist kaum denkbar. Auch hier kann man zwar nur mit großer Vorsicht von einem einheitlichen Typus des Religiösen sprechen, aber doch leichter als im fernöstlichen Raum, weil der Charakter der 'Jahwe-Religion' selbst ein völliges Auseinanderfließen der verschiedenen Traditions- und Interpretationsstränge ins Diffuse verhindert hat. Von der in Kap. 6.3 ermittelten Elementarstruktur des Bewußtseins her gesehen, fällt der Glaube Israels durch schärfste Betonung der Differenz zwischen 'Subjekt', 'Objekt' und 'Absolutum' auf.

Allerdings verläuft das Aufbrechen der Differenz, zumindest nach dem Selbstverständnis Israels, völlig anders als bei dem in Kap. 7.3 mit Hinweis auf das Gilgamesh-Epos angedeuteten Prozeß. Dort tritt die Differenz zwischen 'Subjekt' und 'Objekt' und, darauf basierend, auch die Differenz zwischen der (wenigstens ansatzweise) ins menschliche Verfügen gerückten Welt und den (nicht ohne Kritik belassenen) Göttern durch das erwachende Selbstbewußtsein des königlichen Helden in Erscheinung. Der Tradition Israels zufolge verblaßt vor dem absoluten Machtwort des *einen* Gottes alle Sakralisierung der Welt und steht der Mensch nicht nur akzidentell in seiner Endlichkeit da (weil ihm, wie Gilgamesh, die Schlange rein zufällig die Pflanze der Unsterblichkeit wieder entreißt). Vielmehr weiß sich der Mensch aufgrund seiner ursprünglichen Niedertracht im Angesicht der Heiligkeit des lebengewährenden Gottes der Unsterblichkeit unwürdig.

Das bedeutet nicht, daß Adam ('S') seiner selbst weniger bewußt wäre als Gilgamesh. Es trifft vielmehr auf ihn zu, was Hegel in seiner 'Phänomenologie des Geistes' über die Emanzipation des Knechtes

feststellt: Erst dadurch, daß er einmal in der 'Furcht des Herrn' das Innerste seines Ichs aus allem objektiven Halt gelöst und auf sich selbst geworfen erfahren hat, gelangt er zum wahren Bewußtsein seiner selbst¹². Dadurch unterscheidet er sich von dem herrschenden Helden, der nie ganz von der Gewöhnung seines Ichs an eine ihm zur Disposition bereitete Welt frei wird.

Ebenso schroff tritt im Glauben Israels die Welt ('O') als bloße Welt in Erscheinung. Eine gewagtere Entmythologisierung der astralen Gottheiten des Alten Orients als in Gen 1,14-17, wo Gott Sonne, Mond und Sterne als Leuchtkörper an den Himmel hängt und sie in ihre dienende Funktion für den Menschen einweist, kann man kaum denken. Damit ist die Welt anderen übermenschlichen Mächten entzogen und, prinzipiell jedenfalls, noch mehr in die freie Verfügung *aller* Menschen gestellt, als es die Erde für Gilgamesh, den Vertreter der Herrenschicht, je werden konnte. Wie der Mensch, so bleibt aber auch die Welt, trotz aller absoluten Differenz zum Schöpfer, Gottes Schöpfung, die 'gut' ist und nicht mehr aus dem einmal eingegangenen Engagement Gottes in eine bloße 'Maya' zurückfallen kann.

Durch die von Jahwe eröffnete Differenz wird aber nicht nur der Kosmos der Natur, sondern auch die gesellschaftliche Welt der Entdivinisierung und Kritik freigegeben. Die der etablierten Königsmacht Israels entgegentretenden Propheten sind wiederum ohne Parallele in der Alten (und vielleicht auch noch in der 'Neuen') Zeit.

Wie keine andere hat die 'Jahwe-Religion' die *Differenz* der in Kap. 6.3 analysierten Grundmomente des Bewußtseins unterstrichen. Läßt sich unter dieser Voraussetzung die Frage des Menschen nach letztgültiger *Einheit* überhaupt beantworten? Dieser Grundfrage wird sich jede der drei Religionen, die aus jenem Ursprung hervorgingen, vom Zentrum ihres Glaubens her stellen müssen. Die folgenden Überlegungen gehen von einer bestimmten Bewußtseinskonstellation aus, die aufgrund der Annahme, daß die letzte Antwort 'in Christus' gegeben ist, zustande kam.

7.6. 'Hochmittelalterliches Bewußtsein'

Göttliche Inkarnationen sind ein bekanntes Phänomen der Religionsgeschichte. Wo das Wirken kosmischer Kräfte noch unmittelbar auf die

12 Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, IV. Gewißheit seiner selbst, A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit (IV, A), in: Gesammelte Werke Bd. 9, Hamburg 1980, 109-116, hier 114-116.

Präsenz von Göttern und Dämonen zurückgeführt wird oder, wie für die mystische Betrachtung, die Welt mit ihrem absoluten Grund zusammenfließt, ist es den Göttern ein leichtes, in weltlicher Gestalt zu erscheinen. Auf dem Boden des Monotheismus Israels hingegen ist eine Inkarnation Gottes, wie die Geschichte des Christentums zeigt, nur mit äußerster Anstrengung nachzuvollziehen. Der Glaube, daß in Jesus Christus - einem sinnlich-geschichtlich begegnenden Teil der Welt - der Mensch mit Gott versöhnt ist und darum auch die endgültige Harmonie von Mensch, Welt und Gott erhofft werden darf, beseitigt jedoch in seiner 'Aufhebung' der Differenz zwischen 'S', 'O' und 'A' die für die 'Jahwe-Religion' charakteristische Spannung zwischen diesen Momenten nicht. Hierfür ist im Dogma von Chalkedon mit seiner Aussage, daß die zwei Naturen in Christus 'unvermischt und unverwandelt' fortbestehen, sozusagen die endgültige Bürgschaft niedergelegt.

Allerdings scheint die durchgehaltene Differenz gerade in der Zeit, wo das Christentum zu seiner kulturell mächtigsten Manifestation gelangte, an den Rand des Bewußtseins gedrängt. Dies läßt sich exemplarisch an dem hochmittelalterlichen Verständnis jenes Symbols deutlich machen, das von Anfang an die Vermittlung der Momente 'S', 'O' und 'A' in der Heilstat Christi am anschaulichsten hervorhob: das Bild vom 'Leib Christi'.

Von den Paulusbriefen an¹³, wo dieses Symbol zum ersten Mal verwendet wird, drückt es in seinen zwei Grundaspekten die Vermittlung der Differenz in den beiden Weisen aus, wie uns Welt erscheint - als Natur und als Komplex interpersonaler Relationen. In der Eucharistie ist der 'Leib Christi' als ein verwandeltes Stückchen Erde Unterpfand der endgültigen Versöhnung von 'S', 'O' und 'A' im Medium von Natur. Die Kirche ist als 'Leib Christi' wirksames Zeichen dieser Versöhnung im Medium von Interpersonalität.

Diese Lehre erscheint nun im Hochmittelalter in einer objektivistischen Gestalt, wie sie für die Zeit der Kirchenväter noch nicht kennzeichnend war. Das Christentum mußte sich bei der Bekehrung der Germanen gegen Vorstellungen durchsetzen, die es selbst nicht unberührt ließen. Davon zeugt der oft alles überwuchernde Glaube an die greifbar-verfügbare Präsenz des Heiligen in der Welt, wie er z. B. in einem ausgeprägten Reliquienkult, dem Vertrauen auf 'Gottesurteile' anstelle von säkularer Rechtsfindung oder in (mit zahlreichen Ablässen verbundenen) Fahrten nach dem 'Heiligen Land' zum Ausdruck kommt, wo jedes Quentchen Boden die Nähe zum auferstandenen Herrn erfahrbar machte. Wenn auf

13 Vgl. unten Kap. 21.

dem Vierten Laterankonzil von 1215 das Dogma der 'Transsubstantiation' verkündet wurde, so war im Verständnis jener Zeit (das noch über Jahrhunderte hinaus im Katholizismus dominierend blieb) damit eine nahezu magische Vorstellung von Verwandlung verbunden. Vorherrschend war eine alle Dynamik zwischen Realpräsenz und eschatologischer Erwartung Christi einblendende Fixierung auf die leuchtende Hostienscheibe in der Monstranz. Hier stand eher die wertvollste aller Reliquien im Blick als das verwandelte Brot qua Medium eines auf die Zukunft bereitenden Erinnerungsmahls - man denke etwa an die Tötung ungezählter Juden aufgrund des bloßen Verdachts, durch Hostienschändung den 'Gottesleib' entehrt zu haben.

Wie sich hier, im eucharistischen Leib Christi, die mannigfachen Weisen gleichsam bündelten, in denen für den mittelalterlichen Menschen die Vermittlung von Gott und Mensch über die *kosmisch-naturhafte* Objektivität gegeben war, so erschien die kirchliche Hierarchie als Garant für die gelingende Vermittlung von Gott und Mensch im Bereich *interpersonaler* Weltbewältigung. Für Paulus wie nachher für Luther undenkbar, bedurfte die Kirche als der Leib Christi im Verständnis jener Zeit über ihr auferstandenes Haupt hinaus eines zweiten, stellvertretenden Hauptes auf Erden. Wie die Hostienscheibe als der höchste Punkt einer auf Gott transparenten Natur angesehen wurde, so stellte sich dem damaligen Bewußtsein der Papst weitgehend als die Spitze jener hierarchischen Pyramide dar, welche die Wahrheit der intersubjektiven Kommunikation - die Vermittlung des Individuums mit Gott über das gesellschaftliche Sein - sicherte. Die Parallelität zur mittelalterlich-objektivistischen Auffassung der Transsubstantiation wird besonders deutlich in dem Selbstverständnis Gregors VII., der die Glanzstellung des Papsttums im Hochmittelalter einleitete. Nach ihm geht Christus mit dem Nachfolger Petri eine mystische personale Einheit ein und hebt diesen kraft seiner Verdienste zu einem besseren, heiligeren Sein hinauf.

Beide 'Nahtstellen' der Vermittlung zwischen Gott und Mensch in einem weltlichen Medium werden im autorisierten Wort der Kirche verbunden. Nach der Definition der Transsubstantiationslehre folgt im Konzilstext des Vierten Lateranense unmittelbar: "Und dieses Sakrament kann niemand vollziehen als der Priester"¹⁴. Hier wird über die Leiter der kirchlichen Hierarchie auch die Vermittlung des Menschen mit Gott

14 "Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Iesus Christus" (DS 802).

im Bereich seiner Naturverwiesenheit letztlich im päpstlichen Wort verankert¹⁵.

Ursprünglich und noch in der Vätertheologie diente der Begriff des Leibes Christi dazu, das Übergangsstadium der beim Herrenmahl versammelten Kirche und ihre Spannung auf den endzeitlichen, die gesamte Menschheit in sich versammelnden 'ganzen Christus' hin zu kennzeichnen. In der Objektivierung der verwandelten Brotgestalt als des 'wahren Leibes Christi' und der Kirche als seines 'mystischen Leibes' löst sich jene ursprüngliche Dynamik nun in ein undialektisches, spannungsloses Gegenüber auf. Der in den Himmel entrückte Christus wird zwar weiter als das Haupt des Leibes geglaubt. Die Vermittlung mit diesem Jenseits entscheidet sich aber hier und jetzt im Gehorsam gegen das objektiv vorgegebene Wort der kirchlichen Hierarchie, durch das an eine sichtbare Stelle in Raum und Zeit der ganze 'wahre Leib' inmitten des 'mystischen Leibes Christi' gesetzt wird. Die Einigung mit Gott vollzieht sich praktisch also im Gehorsam gegen das irdische Haupt, das jenes himmlische vertritt und, im Hinblick auf die über das menschliche Geschick letztlich entscheidende Vermittlung, eigentlich ersetzt.

7.7. Zur Entstehung des 'neuzeitlichen Bewußtseins'

Der Versuch, charakteristische Züge des hochmittelalterlichen Verständnisses der Versöhnung von 'S', 'O' und 'A' in Christus an der damaligen Auffassung des 'Leibes Christi' zu illustrieren, könnte helfen, einige für die Moderne (und 'Postmoderne') grundlegende Probleme besser zu erfassen.

Damit kommen wir zum Kern der Überlegungen in diesem Exkurs. Wir hatten eingangs (Kap. 7.1) gefragt: Läßt sich die Bewußtseinsstruktur einer Epoche 'A' so genau erfassen, daß man (retrospektiv und vielleicht auch prospektiv) Voraussagen für einen Bewußtseinszustand 'B' treffen kann, je nachdem, welche bewußtseinsändernden Ereignisse in Ansatz zu bringen sind?

15 So konnte etwa Papst Urban II., in dem auch nach Gregor VII. fortwährenden Laieninvestiturstreit, auf dem Konzil von Clermont 1095 es als etwas 'Ungeheuerliches' bezeichnen, "daß diejenigen, denen - als eine Auszeichnung, wie sie sogar den Engeln versagt ist - die Vollmacht verliehen ist, durch ihre Vermittlung den Gott, der der Schöpfer aller Dinge ist, zu erschaffen und ihn Gott dem Vater darzubringen, [...] - daß diese sollten erniedrigt werden durch schimpfliche Unterwerfung unter jene, deren Hände Tag und Nacht durch Schmutz besudelt und verseucht, durch Raub befleckt und unschuldiges Blut zu vergießen gewohnt seien." Eadamer, *Historia Novorum*, zit. nach: R. W. Southern, *Gestaltende Kräfte des Mittelalters*, Stuttgart 1980, 116.

Für eine marxistische Geschichtsbetrachtung stellt sich der Übergang vom europäischen Mittelalter zur Neuzeit in groben Umrissen etwa wie folgt dar. In der Feudalverfassung, die die gesellschaftliche Entwicklung des Abendlandes seit der Konsolidierung des Frankenreiches dominierte, entfaltete sich die Agrarwirtschaft durch zunehmende Organisation der Produktionsmittel zu einer bisher nicht erreichten Blüte. Im Verlauf dieses Prozesses schälte sich gleichzeitig mit der Verschärfung des Klassengegensatzes zwischen Großgrundherren und abhängiger Bauernschaft eine neue Antithese zu dieser Herrschaftsstruktur selbst heraus. Denn durch den Überschuß von Agrarprodukten wurden Kräfte zur weiteren Arbeitsteilung in Handwerk und Handel frei und war damit die Grundlage zur rasch aufsteigenden Klasse der Bourgeoisie gelegt. Diese Klasse konnte allerdings erst dann ihren Anspruch auf Herrschaft gegenüber dem Adel wirklich durchsetzen, als durch die Vertreibung der Bauern von Grund und Boden die Klasse des Proletariats geschaffen war - eine Folge der industriellen Spezialisierung des Handwerks selbst, wie Karl Marx am Beispiel des Übergangs von Ackerland in Weideland, d. h. in einen bloßen Rohstoffträger für die aufblühende Wollverarbeitung, veranschaulicht¹⁶.

Man wird einer solchen Geschichtsdeutung grundsätzlich zustimmen und dennoch bezweifeln dürfen, daß sie zur adäquaten Erfassung des spezifisch modernen Bewußtseins und seiner grundlegenden Problematik ausreicht. Wie die mittelalterliche Fixierung auf objektive, sakrale Sachen und Herrschaftsstrukturen sich nur zum Teil durch das Gebundensein an den vom Feudalherrn zum Lehen übertragenen Boden als die Basis aller gesellschaftlichen Relationen erklärt, so läßt sich auch die Konstellation des modernen Bewußtseins nicht zureichend als bloßes Epiphänomen der wirtschaftlichen Dominanz der Bourgeoisie verstehen. Erst unter Berücksichtigung weiterer bewußtseinsbildender Faktoren kommt man jenem Umbruch im abendländischen Selbstverständnis näher, das in der ganzen Welt ohne gleichwertige Parallele dasteht.

Während das Zerfallen der mittelalterlichen Synthese durch die angedeuteten wirtschaftlichen Veränderungen vorbereitet wurde, halfen andere hervorstechende Phänomene dem Umsturz der hochmittelalterlichen Mentalität nach, Geschehnisse, die durch ökonomische Prozesse (wie z. B. die Ausbreitung des Zwischenhandels) zwar mitbedingt, aber nicht allein dadurch begründet waren.

Den beiden genannten Grundweisen entsprechend, in denen Welt begegnet, wollen wir zwei besonders markante Ereignisse herausgreifen: im Hinblick auf die Erfahrung von Welt als *Natur* die Verbreitung der Pest um die Mitte des 14. Jahrhunderts und mit Blick auf Welt als *gesellschaftliches* Gegenüber das Abendländische Schisma vom letzten Drittel des 14. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts.

Im Gegensatz zu heute waren Epidemien im Mittelalter zwar keine Ausnahmeereignisse. Die Beulenpest, die, aus dem Orient eingeschleppt, sich um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Europa mit einer erschreckenden Geschwindigkeit ausbreitete, sprengte aber auch den mittelalterlichen, mit der Anwesenheit des Dämonischen neben dem Göttlichen in der Welt vertrauten Erwartungshorizont in Bezug auf Seuchen. Am schlimmsten

16 Vgl. K. Marx, Das Kapital, Bd. I, Kap. 24, in: K. Marx/F. Engels, Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 23, Berlin 1962.

wütete die Pest in den Städten¹⁷. Insgesamt wurden in der Zeit von 1348 bis 1375 in Frankreich mindestens 30%, in England sogar mindestens 40% der Menschen durch die Seuche hinweggerafft¹⁸.

Auch nach der Konsolidierung des Papsttums im Mittelalter gab es noch hin und wieder Doppelpäpste und damit Schwierigkeiten in der Feststellung letzter Autorität im interpersonalen Bereich. Diese vermochte man aber, prinzipiell wenigstens, ebensogut mit dem Glauben an den Papst als letzte Instanz von Wahrheit im 'mystischen Leibe Christi' zu vereinbaren wie Krankheiten und Seuchen mit dem Glauben an den in der Natur präsenten Schöpfer- und Heilsgott. Das große abendländische Schisma hingegen war eine Krise innerhalb der interpersonalen Hierarchie der Werte, die der Pest, welche um etwa dieselbe Zeit auf dem Felde der Natur wütete, durchaus vergleichbar ist. Wenn noch heute die Frage als strittig angesehen wird, wer seit 1378 gültig an der Spitze der Kirche stand - der Papst in Rom oder der in Avignon, zu denen von 1409 bis 1415 noch ein vom Konzil (von Pisa) eingesetzter dritter Papst hinzukam -, dann kann man verstehen, wie schnell die Verwirrung in einer Zeit um sich griff, in der Europa auch politisch voll unbewältigter Antagonismen war.

An den beiden skizzierten Beispielen läßt sich anschaulich machen, wie sehr eine auch noch so 'objektive' Erfahrung 'transzendental vermittelt', d. h. durch ein subjektives bzw. intersubjektives Vorverständnis geprägt wird. Eine ähnliche Konfrontation mit dem 'schwarzen Tod' hätte im Raum des östlichen Denkens die Vorstellung verstärkt, wie sehr die Welt des objektiv Faßbaren und Gültigen nur als Schein und Illusion gelten kann und daher der Mensch auf die einzige Versöhnung angewiesen ist, die in seiner Auflösung ins 'brahman' bzw. ins 'nirvâna' besteht. Im Frühchristentum wäre durch eine ähnliche Erfahrung wie die der Pest die Naherwartung der Parusie Christi noch drängender geworden.

Den mittelalterlichen Menschen hingegen mußte diese Akkumulation des Schreckens ganz anders treffen. In seinem Bewußtsein waren Elemente magisch-sakraler Objektivierung des Heiligen mit dem Glauben an die Inkarnation als das letzte Ernstmachen Gottes mit seinem Engagement für die geschaffenen Dinge verschmolzen. Dieser Vorstellung von Harmonie zufolge gab es innerhalb der Welt - in Reliquien, Sakramenten und Sakramentalien - feste Burgen für die gültige und greifbare Präsenz

17 Siena verlor drei Viertel bis vier Fünftel der Gesamtbevölkerung, Hamburg 50-66%, Bremen 60-70%, Magdeburg und der Deutschordensstaat 50%. Vgl. die folgende Anmerkung.

18 Angaben nach G. Tellenbach, in: Saeculum Weltgeschichte, Bd. V, Freiburg 1970, 139f.

Gottes. Das schiere Chaos, in das der Mensch nun plötzlich blickte, affizierte nicht nur sein Weltverständnis, sondern mußte ihn im Grunde seines Glaubens an die bleibende Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung, ja schließlich an Gott überhaupt erschüttern.

Ähnliches gilt im Hinblick auf das abendländische Schisma. Das Markusevangelium ist ein beeindruckendes Beispiel dafür, wie man zu einer anderen Zeit radikaler Umwälzung (Zerstörung Jerusalems!) mit Krisen im kirchlichen Selbstverständnis fertigwerden konnte¹⁹. In einer kaum noch zu überbietenden Kritik an der etablierten Hierarchie wird hier der Glaube unerbittlich auf seine christologische Grundlage verwiesen und damit das Fundament von Kirche 'radikal' gestärkt, nicht etwa erschüttert.

Dem Menschen im Hochmittelalter jedoch schien das von Christus gebrachte Heil so sehr in einem ekklesialen Petrifakt festgefügt, dessen Schlußstein der Papst bildete, daß die eklatante Verwirrung im Bereich der päpstlichen Garantie für Wahrheit an die Wurzeln des Glaubens an Gottes Wahrheit überhaupt ging. Es ist bemerkenswert, daß Wilhelm von Ockham zur Zeit des Abendländischen Schismas die Theorie von einem Gott entwickelte, der in seiner absoluten Allmacht den Menschen auch täuschen könnte - ein für die gesamte, auf der Zuverlässigkeit des Logos aufbauende abendländische Tradition ruinöser Gedanke. Von hierher gab es nur die Flucht in einen von aller Kontamination mit der Ratio befreiten Fideismus - oder den Weg Descartes'. Der 'Vater der Moderne' weist die Vorstellung von einem Gott, der zu täuschen vermag, mit Entschiedenheit zurück, aber eben über den Rückgang auf das nackte 'Ich denke', das sich auch noch gegenüber der Hypothese vom 'allmächtigen Lügengeist' zu behaupten vermag²⁰. Augustinus brauchte sich mit seinem 'si fallor, sum' nur gegenüber dem wankenden Kosmos des antiken Menschen zu behaupten. Aus der Asche des Römischen Imperiums ging ja, einem Phönix gleich, der fleischgewordene Logos hervor. Dieser Logos selbst, dessen der mittelalterliche Mensch sich im klar umrissenen Wort des Lehramts versichert glaubte, war nun schwankend geworden und mußte im methodischen Zweifel gegenüber allen möglichen objektiven Vermittlungen neu befestigt werden.

Nur aus dem, was zerbrach - die als objektiv faßbar geglaubte Vermittlung einer absoluten Differenz -, dürfte sich letztlich die Kompromißlosigkeit aller neuzeitlichen Geistesbewegungen erklären lassen, gleich wo sie ansetzen, bei Gott, der Welt oder dem Ich. Je nach dem Ausgangspunkt [Ausgangs-

19 Vgl. unten Kap. 20.

20 Vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen*, hrsg. v. Th. Kobusch u. W. Jaeschke, München 1988, 285, und oben Kap. 6.2.

punkt] werden sich andere Akzente ergeben - sei es, daß man den *absolut verborgenen Gott*, wie in der Reformation, oder die *entdivinisierte Welt*, wie in den nun aufblühenden Naturwissenschaften und den sie reflektierenden Philosophien, oder das *isolierte Ich*, wie in den verschiedenen Entwürfen des autonomen Menschen, zur Basis des Denkens erhebt. Allen Bewegungen gemeinsam ist die nun aus jedem vermittelnden Bezug gelöste, 'ab-solute' Dynamik, um so gefährlicher, je weniger deren durchaus bleibende Motivation durch ein Unbedingtes reflektiert wird.

Bevor wir diese nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Vermittlung von 'Subjekt', 'Objekt' und 'Absolutum' sich anbietenden Neuansätze skizzieren, wird es gut sein, die Situation am Beginn der Neuzeit in der bisher verfolgten strukturanalytischen Perspektive noch einmal kurz zu umreißen. Auf den ersten Blick scheint das mittelalterliche Bewußtsein mit der archaischen Konstellation verwandt, weil hier wie dort objektiv Begegnendes sakralisiert und das Einzelsubjekt als in das von Gott her geordnete kosmisch-gesellschaftliche Ganze eingeborgen vorgestellt wird. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Konstellationen liegt darin, daß die archaische Einheit von 'S', 'O' und 'A' eine naive war, die mittelalterliche Versöhnung jedoch die aufgrund des Glaubens an die Inkarnation entstandene Projektion einer objektiven, greifbar präsenten Vermittlung der an sich unendlichen *Differenz* zwischen Gott und Schöpfung.

Darum ergab sich nach dem Zusammenbruch der für objektiv gehaltenen Vermittlung auch keine (zumindest keine dauerhafte) Bewußtseinskonstellation, die etwa dem östlichen Denken vergleichbar wäre. Vielmehr brach die nur scheinbar aufgehobene unendliche Differenz, die unaufgebbare Mitgift der 'Jahwe-Religion', nun um so schärfer und abgründiger hervor.

Die Gewalt der neuaufbrechenden Spannung, die man mit Hegel eine 'Negation der Negation' nennen könnte, läßt sich vielleicht an dem folgenden Beispiel deutlich machen. Wenn ich nach ursprünglicher Antipathie einen Menschen zum Freund gewinne (Negation der ursprünglichen Differenz), mich der Freund aber schließlich bitter enttäuscht (Negation der negierten Differenz), so entsteht nicht wieder bloß der frühere Gegensatz, sondern ein nie dagewesener. Wo zuvor vielleicht berechtigtes Mißtrauen war, da herrscht nach dem zerstörten Vertrauen nicht etwa eine kritisch hellsichtige Vorsicht, sondern das Gefühl des Hasses, das den anderen so zu einem Feind hochspielt, daß es fast unmöglich wird, überhaupt noch die positiven Seiten wahrzunehmen, die er wie jeder andere Mensch doch auch hat.

Ein weiterer Aspekt einer solchen 'Folge von Negationen' ist zu beachten. Das Bewußtsein der einmal empfundenen Eintracht läßt sich nicht mehr völlig beseitigen, sondern höchstens verdrängen. Stets wird es, wenn auch gleichsam aus dem Hintergrund, zu irgendeinem Ersatz nötigen. Ähnlich bleibt für das abendländische Bewußtsein die einmal zum Durchbruch gekommene Sicht der Inkarnation als einer Versöhnung der Differenz

zwischen 'Subjekt' und 'Absolutum' in greifbarer Objektivität zumindest unterschwellig bestimmend, und gerade dort, wo diese Sicht verdrängt wird, ist damit zu rechnen, daß sie unbewußt umso stärker ihr Recht fordert.

Die den Anbruch der Neuzeit charakterisierende Grundspannung kann man im Hinblick auf ihre transzendente Struktur etwa so skizzieren: Die gesamte absolute Energie ('A'), die durch Sakralisierung von natürlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten im Bereich des Objektiven ('O') investiert worden war, wurde nun frei. Je nach der gewählten Perspektive konnte diese aus ihrem objektiven Halt gelöste Energie auf die Momente 'S' oder 'A' projiziert werden, die selbst nun aber durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt schienen. Trotz dieser ins Auge fallenden Unversöhnbarkeit von 'S' und 'A' in oder durch 'O' blieb jedoch, wenn auch in noch so verdrängter Form, das Bedürfnis nach einer greifbaren Vermittlung von 'S' und 'O' in neuer, nicht mehr zerstörbarer Gültigkeit ('A' in 'O') bestehen.

7.7.1. Der neuzeitliche Ausgang beim Absoluten

Bei aller tiefgreifenden Verschiedenheit vom östlichen Denken führte die spätmittelalterliche Desillusion hinsichtlich der Objektivität des Heiligen zunächst doch zu einer der östlichen Mentalität verwandten Bewußtseinskonstellation, nämlich in der fast gleichzeitig mit den Pestjahren und dem Abendländischen Schisma zu einem gesamteuropäischen Phänomen aufblühenden christlichen Mystik - man vergleiche etwa die Todesjahre von Johannes Tauler (1361), Heinrich Seuse (1366), Katharina von Siena (1380), Birgitta von Schweden (1373), Juliana von Norwich (nach 1413). Zu seiner den eigenen Voraussetzungen wirklich entsprechenden neuzeitlichen Gestalt hat das abendländische Christentum jedoch erst in der Reformation gefunden, die auf der Grundlage der oben skizzierten Spannung die konsequenteste Bewußtseinsgestalt erbrachte.

Hier ist die absolute Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf und dennoch die vollendete, wenn auch schlechthin nicht objektivierbare Versöhnung zwischen 'S', 'O' und 'A' in äußerster Strenge konzipiert. Gott selbst, in seiner unzugänglichen Verborgenheit verharrend, ist die ganze Versöhnung für den Menschen ('A'). Dafür gibt es keinerlei greifbaren Halt in der Welt: Tradition, Kirchenstrukturen, Sakramente fallen wie alles Menschenwerk als *objektiv* vorgestellte Stützen des Heils dahin ('O'). Die menschliche Freiheit 'S' bietet keinerlei Anknüpfungspunkt für das erlösende Handeln Gottes: Der *ganze* Mensch ist Sklave der Sünde. Der Glaube ruht nicht etwa auf zwei Polen, einer menschlichen

Willensentscheidung und der Gnade Gottes, sondern allein auf der Gnade. Die einzigen weltlichen 'Anhaltspunkte', die dem Menschen für die von Gott gewirkte Versöhnung bleiben, sind der Verlassenheits-schrei des Gottessohnes zum Vater, der sich in der Stunde des Todes ins Schweigen hüllt, und das leere Grab.

7.7.2. Der Ansatz bei der entzauberten Welt

Gerade in der Perspektive des reformatorischen Ansatzes ist nun aber zugleich das Weltliche, radikal entdivinisiert, zu einer noch nicht dagewesenen Säkularität befreit. Der Laie stößt sich hier nicht mehr an der Vorherrschaft des Klerus; keinem Galilei droht mehr eine Verurteilung durch das kirchliche Lehramt. Die Erde in ihrer Endlichkeit scheint erstmals konsequent freigegeben für das nüchterne, von religiösen Vorentwürfen unbelastete Tun des Wissenschaftlers.

Diese säuberliche Scheidung zwischen einer Sphäre des aller Dingfestigkeit entsagenden Glaubens und einer von allem absoluten Engagement befreiten säkularen Aktivität - wie sie ihren gesellschaftlichen Niederschlag in der Trennung von Kirche und Staat gefunden hat - ist aber nur ein schöner Schein. Aufgrund der transzendentalen Elementarstruktur des Bewußtseins lebt der Mensch stets in der Spannung von 'Subjekt' und 'Objekt' unter einer Idee des Unbedingten, ist er immer zugleich Bürger der beiden Welten, die der reformatorische Entwurf so konsequent gegeneinander zu neutralisieren bemüht war. Fühlt sich der Mensch in der Nicht-Objektivierbarkeit der geglaubten Versöhnung ('sola gratia') vor papistischem Machwerk auch noch so sicher - er objektiviert dennoch unweigerlich seine Hinordnung auf ein Absolutes, und zwar in je bedrohlicheren Entwürfen, je weniger ihm die transzendente Notwendigkeit dieses seines Handelns bewußt ist. Fühlt der 'säkularisierte' Mensch sich von allem Drang nach absoluten Zielen auch noch so frei, etwa im 'understatement' eines sich auf die bloße Empirie beschränkenden Wissenschaftlers, dem es nur um die bescheidene Schublade seines Fachwissens geht - er steht dennoch unter dem unausrottbaren (und in der nachmittelalterlichen Konstellation radikal verschärften) Bemühen, in dieser Welt ein absolut Gültiges auszumachen.

Der Erfahrung, daß dem Menschen anstelle einer geordneten Natur und Gesellschaft, die auf die Ideen eines göttlichen Urhebers der Welt rückführbar sind, nun plötzlich das schiere Chaos begegnete, entsprach philosophiegeschichtlich die Ablösung des aristotelisch bestimmten Realismus, demzufolge den Dingen universale Wesenheiten als formgebend [form-

gebend] einwohnen, zunächst durch den Nominalismus und schließlich den Empirismus. Die Welt wird nun als eine ungeordnete Akkumulation von Einzelphänomenen vorgestellt, die erst der menschliche Verstand durch die von ihm an die Welt herangetragenen Kategorien zur Ordnung bringt. Das beginnende Zeitalter der 'Entdeckungen' wird bald zu einer Epoche der 'Erfindungen': Man spürt immer weniger vorgegebenen letzten Ordnungen der Dinge nach, sondern versucht, über stets neue Modellentwürfe die Welt technisch in den Griff zu bekommen, auch wenn man das Wesen der Sachen nie erkennen wird (und daher schließlich schon die bloße Annahme von solchen 'essentiae rerum' als müßig erscheint).

Die beiden grundlegenden Prinzipien, deren Tragweite für das moderne Weltverhalten kaum überschätzt werden kann, sind *Analyse* und *Synthese*. Als sich die objektiv darbietende Präsenz göttlicher Ordnung, die dem mittelalterlichen Menschen den Halt gab, in der radikalen Infragestellung kosmischer und gesellschaftlicher Wohlgeordnetheit als Illusion entlarvte, schien sich nur eine durchgreifende Lösung anzubieten, die den Menschen vor weiteren Desillusionen bewahren konnte. Es galt nicht (etwa im Sinne gegenreformatorischer Mentalität) die Reste einer heilen, sakralen Welt aus den Trümmern zu retten und vor weiterer Zersetzung zu bewahren. Man mußte vielmehr allem nur möglichen Ruin zuvorkommen, d. h. zunächst einmal das Chaos künstlich erzeugen. Hier liegt die geschichtliche Motivation für den universalen Zweifel des Descartes, für die methodische Zerstörung von allem, was auch nur potentiell der Zersetzung unterworfen ist. Erst wenn die Analyse bis auf den nicht weiter aufteilbaren Kern (das 'a-tomon') alles Gegebenen vorgedrungen ist, wird der Mensch auf der Grundlage der so gewonnenen Letztelemente vermögen, eine neue, nun krisenfeste objektive Welt zu bauen, und zwar nach den Formeln einer Synthese, auf die er selbst kommen muß. An die Stelle des göttlichen Schöpfers tritt damit für alle in dieser Welt lebenswichtigen Belange der Mensch als 'second maker'. Nach den Voraussetzungen des Protestantismus brauchte diese neue Einstellung zur Welt dem *Glauben* keinen Abbruch zu tun. Ob und wie Gott jenseits der Sphäre des Machbaren existierte, diese Frage durfte der Mensch in seinen säkularen Problemen ausklammern.

Die komplementären Methoden von Analyse und Synthese werden fortan für alle Bereiche bestimmend. Wo der Mensch in der Begegnung mit der *Natur* zuvor nach den verborgenen 'Essenzen' der Dinge, etwa von Heilpflanzen, suchte, tritt nun - nach der Erfahrung von Krankheiten, gegen die kein Kräutlein gewachsen war - die chemische Analyse und Synthese. - Wo der Mensch bislang auf vorgegebene, hierarchische Ordnungen in der *Gesellschaft* baute, tritt nun der Ansatz bei dem letzten

'Un-teilbaren' der Gesellschaft, dem freien In-dividuum, in einer Betrachtungsweise, die von jedem geschichtlich gewachsenen Zusammenhang abstrahiert. Als Hauptaufgabe politischer Theorie gilt jetzt, eine Synthese dieser Freiheitsatome, einen 'Gesellschaftsvertrag' zu konstruieren, an dem sich die Rechtmäßigkeit der bestehenden Gesellschaftsgebilde überprüfen läßt. Der Begriff 'Nation' - der ursprünglich gerade das geschichtlich Gewordene ('nasci') meint - wird zum Oberbegriff für das 'organisierte' Staatswesen (und die Lebensmetapher - 'organisch' - selbst zur beliebten Verklärung der bürokratisch verfügbaren politischen Wirklichkeit). - Wo vorher die *Tradition* als zuverlässige Bewahrung der geistigen Grundlagen galt, da entsteht nun eine historische Kritik, die nicht eher ruht, als bis diese zum Dickicht gewordene Vermittlung des Erbes in ihre Urbestandteile zerlegt ist. Zunächst wird - in Humanismus und Reformation - die scholastische bzw. papistische Überlieferung hinterfragt. Dann geht es an die unerbittliche Analyse des fundamentalsten Textes der Christenheit selbst, insbesondere mit dem Ziel, aus den ermittelten Letztelementen 'das Leben Jesu' als kritische Gegeninstanz zum tradierten Dogma zu gewinnen.

Analyse und Synthese sind der Moderne in einer doppelten Bedeutung zum 'Geschick' geworden: als eine nie zuvor erahnte Fertigkeit des Menschen im Umgang mit seiner Welt und als Fluch, mit diesem Instrumentarium der Herrschaft - allem Anschein nach - seine Selbstzerstörung zu betreiben. Ziel dieses Exkurses ist allerdings nicht, das allgemeine Untergangspathos oder den Hang zu nostalgisch-kurzschlüssigen Alternativen zu verstärken. Es geht vielmehr darum, die in dem bis vor kurzem nur wenig angefochtenen szientistisch-säkularen Selbstvertrauen verdrängte theologische Motivation klarer zu erfassen und von daher eine Scheidung zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen in dem modernen Zugang zur Welt zu erleichtern.

In einem bekannten Cartoon bläst ein Mensch einen Luftballon riesig weit auf, bis er die Luft schließlich nicht mehr zu halten vermag und diese in den nun zum Platzen gefüllten Bauch zurückströmt - eine nicht so schlechte Illustration, wie mir scheint, für den Rückstau der absoluten Energie, mit der der mittelalterliche Mensch seine sakral-objektive Welt investiert hatte, in das Subjekt der Moderne. In seiner entschiedenen Abkehr vom mittelalterlichen Weltbild übersah der neuzeitliche Mensch weitgehend die geballte Dynamik, die ihn nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Objektivation von Inkarnation zur Neukonstruktion einer heilen Welt trieb.

Anstatt sich des hypothetischen und dezisionistischen Charakters seines stets absurd bleibenden Kampfes 'gegen die Pest' bewußt zu bleiben, hielt

der moderne Mensch das Experiment für die Sache selbst. Er nahm an, daß die Welt im letzten sich den Methoden von Analyse und Synthese beugen müsse, und diese Annahme verstärkte sich in dem Maße, wie die Technik tatsächlich ins Ungeheuerliche wachsende Erfolge zeitigte. Der einmal ins Objektivistische gewendete Glaube an die Inkarnation verstärkte auch und gerade nach dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Weltverständnisses den Drang, das Absolute objektiv oder das Objektive absolut werden zu lassen, und so konnte unvermerkt der Glaube an das Gelingen des Versuchs einer zweiten Schöpfung aus der Hand des Menschen entstehen. Nur so ist es wohl auch zu erklären, daß dieser Fortschrittsglaube - der doch nur dann ein begründetes 'Prinzip Hoffnung' und mehr als eine bloße Utopie darstellt, wenn die Welt im letzten trotz allem äußeren Anschein Gottes Schöpfung und nicht ein qualitätslos gleichgültiger Stoff ist - in dem Maße wuchs, wie der Glaube an den Schöpfergott schwand. Auch hier gilt das Wort Ernst Blochs von dem 'Zechen auf fremde Kreide' und dem Leben "von einem abgelaufenen Glauben, der, wenn er einmal gänzlich verdampft wäre, desto hilfloseres Grauen freiließe" ²¹.

Je mehr das transzendente Grundelement des Unbedingten aus dem Bewußtsein der weltlichen Praxis verdrängt wurde, desto ungestörter konnte es seine aller kritischen Kontrolle entzogene Macht entfalten. Dabei ist relativ unwesentlich, wie diese Verdrängung stattfindet, sei es über die offene Leugnung des Absoluten in pseudo-religiösen Entwürfen (wie im szientistisch-atheistischen Positivismus und Materialismus), sei es verdeckt in einer sich für religiös haltenden, aber mit aller Kraft auf die Expansion des Machbaren und seinen Konsum drängenden Gesellschaft, in der Gott in die Privatsphäre abgeschoben ist²².

21 Vgl. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1959, 1361.

22 Die Charakterisierung dieser fideistischen Selbsttäuschung eines festen Glaubens an einen Gott, dem die (aus dem jeweiligen Weltbezug stammenden) Prädikate abhanden gekommen sind, durch Ludwig Feuerbach ist wohl immer noch unübertroffen: "Der Mensch entschuldigt mit der Unerkennbarkeit Gottes vor seinem noch übriggebliebenen religiösen Gewissen seine Gottvergessenheit, sein Verlorensein in die Welt; er negiert Gott praktisch, durch die Tat - all sein Sinnen und Denken hat die Welt inne -, aber er negiert ihn nicht *theoretisch*; er greift seine Existenz nicht an; er läßt ihn bestehen. Allein diese Existenz tangiert und inkommodiert ihn nicht; sie ist eine nur *negative* Existenz, eine Existenz *ohne* Existenz, eine sich selbst widersprechende Existenz - ein Sein, das seinen Wirkungen nach nicht unterscheidbar vom Nichtsein ist." Das Wesen des Christentums, in: Ges. Werke, Bd. 5, 50.

7.7.3. Die Entfremdung des Subjekts

Wie stellt sich für den neuzeitlichen Menschen selbst der Umbruch der Dinge dar, den wir zu umreißen versucht haben; welche Lösung sucht er für das 'Problem des Sisyphos'? Ohne daß hier die gegenwärtig besonders lebhaft diskutierte Diskussion um das moderne bzw. postmoderne Subjekt aufgenommen werden könnte, sei auf dem Hintergrund der in Kap. 7.7.2 angestellten Überlegungen wenigstens in knappen Strichen die Ausweglosigkeit skizziert, die sich vom neuzeitlichen Weltentwurf her für das 'Problem Mensch' ergibt.

Was in Kap. 6.2 über die philosophische Bedeutung der Cartesischen Reflexion auf den 'mathematischen Punkt des Ich' gesagt wurde, soll nicht zurückgenommen werden. Dieser für eine Erste Philosophie wichtige Durchbruch zum transzendentalen Denken blieb allerdings einem ontologischen Horizont verhaftet, in dem Descartes den folgenschweren Dualismus zwischen einer 'res cogitans' und einer 'res extensa' formulierte. Die hier wissenschaftstheoretisch in großer methodischer Strenge reflektierte (nicht etwa erst von Descartes initiierte) nachmittelalterliche Sicht der gegebenen Welt steht von ihrem grundlegenden Ansatz her einer wirklichen Einheit von 'Subjekt' und 'Objekt' im Wege. Bei dem Versuch, dies zu verdeutlichen, wollen wir die beiden Weisen, wie Welt begegnet - als Natur und als Geflecht intersubjektiver Relationen - wiederum gesondert angehen.

(1) Karl Marx hat in seinen 'Ökonomisch-philosophischen Manuskripte[n] aus dem Jahre 1844' das Privateigentum, in dem er die wesentlichste Grundlage der kapitalistischen Gesellschaft sieht, scharfsichtig als *Konsequenz*, nicht als Grund der entfremdeten Arbeit herausgehoben. In diesem Zusammenhang stellt er die Frage: "Wir haben die *Entfremdung der Arbeit*, ihre *Entäußerung* als ein Faktum angenommen und dies Faktum analysiert. Wie, fragen wir nun, kömmt der *Mensch* dazu, seine Arbeit zu *entäußern*, zu entfremden?"²³ Genauer müßte die Frage lauten: Wie kommt es zu der für die bürgerliche Gesellschaft typischen Form entfremdeter Arbeit? - Auch die Arbeit des lehnsabhängigen mittelalterlichen Bauern kann man ja in einem gewissen Sinn als 'entfremdet' verstehen, etwa im Vergleich zur frühgermanischen Sippenwirtschaft, wo es eine allgemeine Partizipation an den Produktionsmitteln gab. Noch grundsätzlicher wäre zu fragen: Wie kommt es zu der für die

23 K. Marx/F. Engels, Werke. Ergänzungsband: Schriften bis 1844, Berlin 1968, 465-588, hier 521.

Moderne typischen entfremdeten Beziehung des Menschen zur Welt der Dinge überhaupt?

Zur Beantwortung dieser Frage reichen Analysen der ökonomischen Abläufe wohl nicht aus. Das zentrale Dilemma dürfte in der Widersprüchlichkeit zu sehen sein, daß das Subjekt der Moderne auf der einen Seite prinzipiell nichts Gemeinsames zwischen sich und seinem in bloße Quantität aufgelösten Gegenüber (der 'res extensa' als methodisch weitergetriebenem Resultat der spätmittelalterlichen Erfahrung von 'Pest') anzunehmen bereit ist und auf der anderen Seite doch über eine Neukonstruktion von Welt aus den qualitätslosen Elementen die verlorene Vermittlung von 'S', 'O' und 'A' herstellen will. Aus diesem Dilemma resultiert die fortschreitende Reduzierung aller Bezüge des Menschen zur Natur auf 'Leistung' (bis hinein in die Urlaubs- und Freizeitgestaltung) wie zugleich das Gefühl zunehmender Selbstentfremdung in dieser Tätigkeit.

Wenn das Gefühl des Nicht-zu-Hause-Seins auch - wie Marx gezeigt hat - im industriellen Proletariat besonders manifest wird, so ist es doch die Mitgift des modernen Menschen überhaupt, insofern er sich in einem ihm prinzipiell Unverwandten, nämlich der als qualitätslos konzipierten Materie, bewegt.

Im Anschluß an den bereits zitierten Abschnitt IV, A in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'²⁴ kann man den Terminus 'Anerkennung' als Ausdruck für das Ziel des Menschen in seinem intersubjektiven Verhalten auch auf sein Verhältnis zur Natur übertragen. Die Ansicht Hegels - daß der Knecht in seiner Arbeit, über die ihm die Welt zum Ausdruck seiner eigenen Fähigkeiten wird, jenes Ziel der 'Anerkennung' erreiche (eine dichte Formel für die Emanzipation der Bourgeoisie!) - geht allerdings nicht nur an den Arbeitsbedingungen im Proletariat vorbei, sondern reflektiert auch nicht den eigentlich neuzeitlichen Ansatz zur Weltbewältigung insgesamt. Eine qualitätslose Materie verhält sich zum arbeitenden Menschen, d. h. dem Menschen in seinem Versuch, die Welt zum Ausdruck seines gestaltenden Willens zu machen, grundsätzlich wie der Sklave zum Herrn. Sie beugt sich ihm nur, soweit sie muß, bleibt ihm in ihrem eigenen Sein aber stets fremd - und dies per definitionem, weil sie als 'res extensa' der 'res cogitans' prinzipiell unangemessen ist. So vollständig ihr auch im verfügbaren Zugriff des Menschen seine Form aufgeprägt wird: der in diese Form gepreßte Stoff bleibt ihm gegenüber so stumm und dumpf wie die Augen des Sklaven, der in all seiner Servilität doch eben nur Unterworfener, nicht frei anerkennende Person ist und potentiell immer auf den Augenblick lauert, wo er seine wirkliche Andersheit zur Geltung bringen kann. Wo die Unterwerfung der so konzipierten Natur durch die Technik einmal total gelänge, käme radikal ans Licht, daß die auf diese Weise angesetzte Arbeit von vornherein zum Scheitern verurteilt war. Der Mensch befände sich in einer vollendet organisierten Umwelt, aus der keine unvorhergesehene Regung mehr aufzubrechen vermöchte, in einer perfekt versklavten Gegenständlichkeit und insofern - trotz allen äußeren

24 Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 109-116.

Widerscheins menschlicher Leistung - im Angesicht des absoluten Gegenbildes, der Nicht-Anerkennung von Freiheit.

(2) Dieselbe Beobachtung läßt sich aber auch mit Blick auf die *gesellschaftliche* Bewältigung von Welt machen. Ursprünglich dürfte das Wort 'frei' Ausdruck für eine intensive zwischenmenschliche Erfahrung gewesen sein²⁵. Für das neuzeitliche Verständnis von Freiheit ist die Konzentration auf die Rechte und Möglichkeiten des einzelnen charakteristisch, losgelöst von allen vorgegebenen Relationen betrachtet. Wie das 'A-tom' für die Naturwissenschaften, so wird das 'In-dividuum' in der modernen politischen Theorie Ausgangspunkt für die Neukonstruktion objektiver Ordnung. Schon aufgrund dieser Ausgangslage ergibt sich das Paradox, daß im gleichen Zuge, in dem die Freiheit in ihrem absoluten Vorrang über die Natur aufgefaßt wird, man diese Freiheit dennoch grundsätzlich demselben Wissenschaftsmodell unterwirft, demzufolge die Objektwelt zwecks besserer Organisation in eine Summe von nur noch unter dem Gesichtspunkt des Quantums betrachteten Letztelementen aufgelöst wird. Besonders deutlich tritt dieser Sachverhalt in den Theorien der liberalen Nationalökonomie zutage, wo sich der Wert des einzelnen nach dem Quantitätsindex bemißt, der ihm aufgrund seiner Arbeitsleistung innerhalb des gesamten Sozialprodukts zukommt. Er läßt sich aber auch allgemein an der Grundgestalt dessen aufweisen, wie sich Freiheit intersubjektiv zur Geltung bringt.

Freiheit tritt, soweit sie sich in der Gegenstandswelt realisiert, als Eigentum in Erscheinung²⁶. Dies gilt schlechthin, insofern man unter 'Eigentum' ganz allgemein die Sphäre persönlicher Wirkmöglichkeit versteht. Für das neuzeitliche Verständnis ist nun allerdings entscheidend, daß in demselben Maße, wie Freiheit zum Prädikat des abstrakt für sich, von konkreten zwischenmenschlichen Beziehungen isoliert betrachteten Individuums wird, Eigentum den Charakter von 'Privateigentum' erhält. Es wird damit zu einer abgesteckten Objektsphäre, die nur dem einen zu eigen, dem anderen aber fremd ist.

25 Vgl. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 230f.

26 Vgl. J. Locke, der 'Leben, Freiheit (liberty) und Güter (estates)' unter dem Begriff 'Eigentum' (property) zusammenfaßt (Two treatises of Government, Book I: Of Government, § 9, in: The works of J. Locke, London ¹²1824, Vol. IV, 219) und G. W. F. Hegel: "Die Seite aber, daß Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des *Eigenthums* aus. Eigentum zu haben, erscheint in Rücksicht auf das Bedürfniß, indem dieses zum Ersten gemacht wird, als Mittel; die wahrhafte Stellung aber ist, daß vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigentum, als das erste *Daseyn* derselben, wesentlicher Zweck für sich ist." Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 45, in: Ges. Werke, Bd. 7, 99.

Auf dieser Basis ist Freiheit (als objektiv vermittelte Subjektivität verstanden) grundsätzlich nicht realisierbar. Dies zunächst wegen der Elementarstruktur des Bewußtseins, aufgrund deren das Subjekt nur dann zur Harmonie mit der Welt finden kann, wenn ihm nichts in der Welt als prinzipiell Fremdes gegenübertritt²⁷. Aber unter den Bedingungen neuzeitlich verstandener Objektivität ist das Privateigentum nicht nur den *anderen*, sondern auch dem *Eigentümer selbst* fremd.

Verstärkt im Zuge der Industrialisierung der Produktion, aber auch bereits aufgrund der prinzipiellen neuzeitlichen Perspektive der Fremdheit der 'res cogitans' gegenüber der 'res extensa' ist das Subjekt in seinem tätigen Bezug zur Materie nie bei sich selbst. In dem Maße, wie die gegenständliche Tätigkeit keine Anerkennung im *Prozeß* der qualitativen Gestaltung von Materie verschafft, erhofft daher das Subjekt eine solche Anerkennung über das bloße *Resultat* der Arbeit. Auch dieses Arbeitsergebnis wird aber grundsätzlich nach quantitativen Kriterien bewertet. Diese im neuzeitlichen Zugang zur Materie allgemein angelegte Betrachtung der Dinge kommt voll in der Wirtschaftsform zur Entfaltung, in der aller in der Gesellschaft existierende Wert sich nach dem Wert der Dinge als *Waren* bemißt und Freiheit sich nur in dem Maße objektiv wird, wie sie sich in Verfügungskraft über Waren, d. h. in 'Kaufkraft' niederschlägt.

Als Waren spiegeln die Dinge nicht mehr unmittelbar die Fähigkeiten des formgebenden Menschen, sondern gelten nur noch nach ihrem Geldwert. Erst indem sie diesen quantitativen Wert spiegeln, vermitteln sie wieder eine gewisse sekundäre Qualität - so z. B. als Pelz, den die Frau des Bankiers zur Signalisierung der Rolle ihres Gatten in der Gesellschaft trägt. Gerade diese Signalfunktion von Produkten ermöglicht es einer am Konsum orientierten Wirtschaft, immer neue Bedürfnisse im Menschen hervorzulocken, nach der Devise: Zeige, was du dir leisten kannst = was du leisten kannst = was du bist. Wo die Freiheit keine klare Vorstellung von dem ihr wirklich entsprechenden Gegenstand hat, ist sie bedingungslos der mit allen psychologischen Raffinessen betriebenen 'Bedarfslenkung' ausgeliefert.

27 Hier liegt das wesentlich Neue am modernen Begriff von (Privat-)Eigentum. Selbst Aristoteles begründet den Wert von 'Privateigentum' Platon gegenüber mit dem Hinweis auf eine dadurch besser zu gewährleistende soziale Funktion der Güter - in der Verfügung des Gastgebers. Bei Thomas tritt diese Perspektive der 'liberalitas' zugunsten einer tiefergreifenden Betonung der sozialen Funktion des Eigentums zurück (vgl. H. Verwey, Privateigentum und soziale Verantwortung nach Thomas von Aquin, in: Freiheit und Verbindlichkeit. Matthias Kohn zum sechzigsten Geburtstag, hrsg. v. H. Knobloch, Aachen 1988, 251-261). Trotz aller repressiven Strukturen im Feudalwesen und dann im vorindustriellen Bürgertum konnte der isoliert-private Charakter von Eigentum erst da voll hervortreten, wo sich das Individuum aus aller, wenn auch noch so minimaler Geborgenheit in einen schon immer vorgegebenen Kosmos religiös-sozialer Ordnung gerissen erfuhr.

In diesem Exkurs ging es darum, die gegenwärtige reale wie hermeneutische Situation durchsichtiger zu machen auf die besonderen Schwierigkeiten, die heute für die Frage nach einem Begriff letztgültigen Sinns bestehen. Ist die Diagnose richtig, dann scheint in dieser unserer Situation eine Bemühung um Sinn aporetischer als je zuvor. Wo sich das Subjekt ('S') in einer solch radikalen Entfremdung von seiner Welt ('O') befindet, da muß schon die bloße Frage nach einem beide umgreifenden Horizont verlässlichen Sinns ('A') unerträglich erscheinen. Die Idee eines Unbedingten - unentrinnbare Mitgift der Vernunft - wird sich zwar unterderhand immer geltend machen, etwa im Wechsel von totalitaristischen Aufbrüchen und dem nachfolgenden Katzenjammer, wo jeder Ausgriff auf einen umfassenden Sinn tabuisiert wird, oder in einem fundamentalistisch aufgeheizten Glauben, der sich um die reale Vermittlung von Mensch und Welt nur noch nominell kümmert. In je rascherer Folge sich solche Surrogate angesichts der real ständig schroffer hervortretenden Unversöhnlichkeit von 'Subjekt' und 'Objekt' als Illusionen entlarven, wird die Suche nach Sinnkompensationen zunehmend kürzer ausgreifen und immer weniger dem Gefühl unterliegen, sich vernünftig verantworten zu müssen.

Im Mittelpunkt unserer Überlegungen stand nun aber die These, daß das Christentum nicht nur akzidentell in diese Bewegung verstrickt ist, die schließlich zu einem 'nachchristlichen Zeitalter' geführt hat und die physische oder geistige Auflösung der menschlichen Gattung überhaupt nach sich zu ziehen droht; daß vielmehr eine bestimmte Interpretation der Inkarnation selbst, des Angelpunkts des christlichen Credo, die mit dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Kosmos entbundenen Kräfte des Abendlandes unterschwellig stimuliert. Sollte diese These, wenn auch in einem noch so eingeschränkten Maße, berechtigt sein, dann erhält die uns im ersten Teil dieses Buchs leitende Frage nach einem klaren Begriff von letztgültigem Sinn - in Kap. 3.3-4 als notwendig zur Legitimation der Behauptung des christlichen 'Ein-für-allemal' und zur Orientierung des hermeneutischen Verstehens aufgewiesen - von hierher noch größere Dringlichkeit. Die unheilvolle Verquickung von Mission und Kolonisation war wohl doch kein nur zeitbedingtes Mißgeschick. Und vielleicht muß man heute, statt andere Weltreligionen zum freimütigen Dialog ins Haus zu laden, sie eher vor möglicher Kontamination warnen und zunächst alles daransetzen, das eigene Haus gründlich aufzuräumen. Mit anderen Worten, die Entwicklung des abendländischen Verständnisses der Versöhnung von Gott und Welt in Christus wäre vordringlich auf Züge zu hinterfragen, die eine wirkliche Versöhnung von 'S', 'O' und 'A' geradezu unmöglich machen. Diese Aufgabe könnte man dann als eine radikalisierte 'Politische Theologie' verstehen, die nicht nur die Vorstellungen von

Seite 232:

Freiheit im bürgerlichen Bewußtsein, sondern zugleich dessen Genese aus einem verzerrten Glauben an die Inkarnation zum Gegenstand hätte.

Adäquate, nicht selbst schon hermeneutisch verstellte Kriterien für eine solche Aufräumarbeit ließen sich aber nur über die erstphilosophische Ermittlung eines Begriffs von letztgültigem Sinn gewinnen. Darum wird es in den folgenden Überlegungen gehen.