

## WOZU BRAUCHT DIE PHILOSOPHIE RELIGION? Krzysztof Michalski im Gespräch mit Jakob Majmurek<sup>1</sup>

Jakob Majmurek: *In Ihrer akademischen Tätigkeit beschäftigen Sie sich vor allem mit der deutschen Philosophie: Kant, Husserl, Heidegger, Nietzsche. Keiner dieser Autoren gilt jedoch als »Religionsphilosoph«, was auch immer das bedeuten mag. Heute möchte ich mit Ihnen über ein Thema sprechen, das Sie in den letzten Jahren beschäftigt hat – die »Philosophie der Religion«. Was kann uns Philosophie über »Religion« sagen und wozu braucht Philosophie »Religion«?*

Krzysztof Michalski: »Philosophie« und »Religion« sind keine Begriffe wie »Pferd«, »Frau Kowalski« oder »Eisenbahnwesen«. Sie besitzen keine Designate, die man sehen bzw. anfassen könnte, sie gehören zu keinen Seinsregionen, die man beschreiben könnte. Es sind Begriffe, die verschiedene Aspekte menschlicher Erfahrung bezeichnen – solche Begriffe leben, verändern sich, wachsen, schrumpfen. Manchmal verbinden sie sich mit anderen, um sich später wieder voneinander abzuwenden. Wenn sie in Schulbücher verbannt werden, verwelken sie. Denn derartige Begriffe reagieren auf die kontinuierlich wechselnden Bedürfnisse des menschlichen Lebens, auf seine Verluste, Sehnsüchte, Ziele; auf zum Teil klare, zum Teil verschleierte Fragen, die sich das Leben ununterbrochen durch unsere Vermittlung stellt.

Aus diesem Grund erfordert die Antwort auf Ihre Frage eine Geschichte – eine Geschichte, die fortläuft, der Sie und ich angehören, eine Geschichte, die uns betrifft.

*Sind nicht die Fragen, die sich Philosophie und Religion – vor allem Offenbarungsreligionen – stellen (um nur einige klassische zu nennen: die Frage nach der Wahrheit, dem Sein, dem Subjekt auf der einen Seite und die Frage nach der Erlösung jedes einzelnen Menschen auf der anderen), von Grund auf verschieden?*

Das ist relativ. Ich möchte Ihnen eine Geschichte erzählen. Ihre Frage kann man nicht so beantworten wie die Frage nach dem Unterschied zwischen einem Rechteck und einem Quadrat, einer Kuh und einem Stier. Meine Geschichte ist eine kurze Geschichte des westeuropäischen Denkens der Neuzeit; mit Sicherheit kann man diese Geschichte auch anders erzählen, sie aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten.

Früher, beispielsweise im aristotelisch-thomistischen Weltbild, gab es eine halbwegs klar definierte Aufgabenteilung zwischen Philosophie und Theologie (religiösem Denken). Zusammen stellten sie ein Ganzes dar: die Wahrheit über die Welt. Um es anders auszudrücken: Jemand, der damals die Naturgesetze verstehen wollte (ein Physiker), musste sich mit dem Begriff »Gott« auseinandersetzen; jemand, der beobachten wollte, wie Gott in der Welt wirkt (ein Theologe), beschäftigte sich mit den Naturgesetzen. Die Welt von Descartes (und ähnlich denkenden Gelehrten seiner Zeit, der frühen Neuzeit) sieht schon ganz anders aus: Der Begriff »Gott« erklärt keine Naturphänomene mehr. Er ist nicht mehr notwendig, um Physik zu betreiben; wie Descartes behauptet, ist er jedoch erforderlich, wenn wir dem Physiker glauben wollen, dass er die Wahrheit sagt.

In der westlichen Welt setzt die Neuzeit also mit dem Zerfall der Einheit von Philosophie und Religion, Vernunft und Glauben ein, mit der für die damalige Zeit revolutionären Überzeugung, dass die Vernunft frei und unabhängig sein müsse (von Autorität, auch von der Autorität der Religion), sonst verstehe sie gar nichts.

*Was denken Sie über die Entwicklung von Religion in der Neuzeit bzw. das Verhältnis zwischen Religion und Neuzeit? In der letzten Zeit wird viel über den Prozess der Säkularisierung und die Rückkehr des Religiösen diskutiert.*

Allein die Tatsache, dass der heutige westliche Alltag von Wissenschaft bestimmt wird – Wissenschaft im modernen Sinn, also Wissenschaft ohne »Gott« –, zeugt davon, dass wir in einer säkularen Welt leben; im Wittenberg oder Paris des 15. Jahrhunderts warteten der Teufel, der Engel, Gottes Hand hinter jeder Ecke, ohne sie wäre der Mensch verloren gewesen, er hätte den Weg nicht gefunden. Heute hilft uns GPS dabei.

In der Folge hat sich die Bedeutung des Begriffs »Religion« verändert. Hegel schrieb, dass Religion in der modernen Welt (er meinte damit das

Christentum und die westliche Welt) auf der Überzeugung »Gott ist tot« basiere. Natürlich wollte er damit nicht sagen, dass es Gott nicht gebe oder dass die moderne Religion den Glauben an Gott verloren habe. Vielmehr meinte er, dass der Begriff »Gott« als Gegenstand des Wissens – wie der Mond oder ein Dreieck ein solcher ist, trotz aller Unterschiede zum Begriff »Gott« – seine ursprüngliche Funktion verloren habe. In einer neuen Welt, einer neuen Wissenschaft, mit einer neuen Definition von Vernunft sei dieser Begriff leer geworden.

Schon in den *Meditationen* von Descartes, dem Vater des philosophischen Denkens der Neuzeit, hat der Gottesbegriff eine neue Funktion und Bedeutung: Indem ein freies Denken über sich selbst reflektiert, wird es in sich selbst mit etwas konfrontiert, das ihm fremd ist, das sich radikal von ihm unterscheidet, das nicht es selbst ist – und gleichzeitig ist dieses Fremde dem Denken so eigen, dass es ohne es sich selbst nicht begreifen könnte. Diese mich – d.h. das denkende Subjekt – unendlich übersteigende, auseinanderreißende Anwesenheit, die ich keinesfalls ignorieren kann, nennt Descartes die Anwesenheit (»Idee«) Gottes. Ohne sie, argumentiert der Denker, wäre ich für mich selbst unbegreiflich, könnte ich nicht auf die Frage antworten: »Was sage ich eigentlich, wenn ich ›ich‹ sage?«

Der polnische Philosoph Stanisław Brzozowski (1878-1911) wird diesen Gedanken später kurz und prägnant formulieren: Die Vernunft müsse an Gott glauben, damit sie an sich selbst glauben kann. Mickiewicz wird es noch treffender ausdrücken: Ohne Glauben sei die menschliche Vernunft blind. »Gott« ist hier kein Gegenstand des Wissens mehr – seine Anwesenheit (nicht vor mir, wie ein Baum, aber in mir, wie Zahnschmerzen oder die Liebe zur Mutter) ist eher eine Voraussetzung für die Umwandlung des Denkens in Wissen – damit ich überhaupt irgendetwas weiß. Der Begriff »Gott« bezeichnet hier jene Eigenschaft des Subjekts, die es daran hindert, sich in sich selbst zu verschließen.

*Was bedeutet der in Kants »Kritiken« wiederkehrende Gottesbegriff? Wofür benötigt ihn Kant in seinem philosophischen Projekt?*

Kant denkt hundert Jahre nach Descartes (wir sind jetzt am Ende des 18. Jahrhunderts angekommen) den Gottesbegriff weiter und radikalisiert seine Neudefinition – und damit auch die Beziehung zwischen Philoso-

phie und Religion. Dass das Wissen über Gott oder die unsterbliche Seele unerreichbar ist, zeigt er in der *Kritik der reinen Vernunft* – »Wissen« in dem Sinn, in dem wir wissen, dass zwei und zwei vier ergibt, dass die Sonne abends untergeht, dass ein in die Luft geworfener Ball auf die Erde fällt. Nicht deshalb, weil der Verstand zu schwach wäre, sondern weil »Gott« kein möglicher Gegenstand der Erfahrung ist. Daher hilft uns der Begriff »Gott« nicht, die Natur zu begreifen. Er wird uns auch nicht helfen, moralische Gesetze zu verstehen. Der Bezug auf Gott ist nicht erforderlich, um zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, jeder Mensch kann das, unabhängig von Ort und Zeitpunkt seiner Geburt, von den Büchern, die er gelesen, und von den Predigten, die er gehört hat.

Das heißt jedoch nicht, dass der Begriff »Gott« nichts mehr bedeutet. Die Grundlage unserer Fähigkeit, die Welt zu erfassen (Wissen), Gut und Böse zu unterscheiden (Moral), bildet, laut Kant, die Freiheit: die Autonomie und Spontaneität des Subjekts, das jeder von uns ist. Aber wie und warum diese Freiheit wirklich, nicht nur theoretisch, möglich ist – das wissen wir nicht, gesteht Kant ein: das kann man nicht beweisen, das kann man nicht von irgendwelchen Begriffen ableiten. Wir wissen nicht, woher wir die Kraft nehmen, Gutes und nicht nur Böses zu tun. Ohne diese Kraft ist wirkliche Freiheit nicht möglich. Wir können lediglich Hoffnung und Zuversicht bewahren, und in diesem Sinn: den Glauben. Das sei, so argumentiert Kant, die wirkliche Bedeutung des Begriffs »Gott«: »Gott« ist eine Quelle der Hoffnung und kein Gegenstand des Wissens – der Hoffnung, dass wir genug Kraft und Mut für die Freiheit aufbringen können.

»Gott« und »Religion« werden nun, wie Sie sehen, zu etwas Fremdem in Bezug auf die Vernunft, auf unser Fassungsvermögen, auf die Philosophie. Die Erkenntnis versagt hier gezwungenermaßen. Ich wiederhole: nicht deshalb, weil sie versagte, sondern deshalb, weil »Gott« kein möglicher Gegenstand des Wissens ist, so wie Dreiecke nicht tanzen und Heizkörper kein Englisch können. Die Anwesenheit »Gottes« drückt sich in dem unerklärlichen Faktum meiner Freiheit aus, in meiner Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, in meinem bisweilen erfolgreichen Widerstand gegen das Böse. Auch wenn ich mich noch so sehr anstrenge, wenn ich noch so klug oder gehorsam bin – ich werde die Hoffnung auf diese Freiheit, auf diese Fähigkeit niemals in Wissen umwandeln können, in eine Gewissheit ähn-

lich jener, mit der ich eine Mondfinsternis vorhersage (daher ist sie ein unerklärliches Faktum).

*Das ist aber doch nicht etwa das ideengeschichtliche Ende Gottes in der modernen Welt?*

Nein, eine Reaktion ließ nicht lange auf sich warten. Die Revolutionen von Descartes und Kant kann man natürlich rezipieren, indem man ihre Argumente ignoriert und stattdessen mit dem weitermacht, was sie zerstört haben. Bis heute gibt es Oasen, deren Bewohner überzeugt sind, Descartes habe den falschen Weg gewählt (der Arme habe sich verlaufen) und sei zum »Subjektivismus« abgedriftet (man hätte Richtung »Objektivismus« gehen sollen); folglich ist der Bezug auf »Gott« notwendig für unser Wissen über die Natur und wird es uns beispielsweise erlauben, die Anfänge des Universums (*Big Bang!*) oder die Evolution (*intelligent design!*) zu begreifen. Auf irgendwelchen Inseln im Pazifik verstecken sich sicherlich vergreiste japanische Soldaten, die entweder nicht wissen, dass der Zweite Weltkrieg längst zu Ende ist oder es nicht wahrhaben wollen.

Etwas häufiger, und aus einleuchtenden, institutionellen Gründen, wird man mit der Kant widersprechenden Meinung konfrontiert, dass ein bestimmtes Wissen über Gott nötig ist, um Gut und Böse voneinander unterscheiden zu können (um es mit den Worten eines Christen auszudrücken: um Erlösung zu erlangen). Derjenige also, der dies oder jenes über die Heilige Dreifaltigkeit oder Transsubstantiation nicht weiß bzw. bestimmte zweitausend Jahre alte Geschichten nicht kennt, wird früher oder später böse enden. Ich verstehe diesen Ansatz nicht. Es bedarf nicht Kants, um seine Absurdität zu bemerken (obwohl es mit Kants Hilfe natürlich leichter ist).

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es eine Descartes- und Kant-Rezeption, die deren Argumente ernst genommen hat. Ich spreche von Hegel. Ist es nicht Sinn der Vernunft, fragt Hegel, sich gerade das anzueignen, was bislang fremd und unergründlich schien? Schließt der Begriff der Vernunft nicht jene Grenzen aus, die man nicht überschreiten kann – denn wie kann man wissen, dass sie tatsächlich unüberwindbar sind? Hegel versucht, Kants Argumente zu untermauern: Die Vernunft ist nicht dieses oder jenes, hier ein Feld, dort ein Wald; die Vernunft ist jene unendliche Bewegung, die darauf abzielt, sich etwas Fremdes anzu-

eigenen. Falls sie aufgehalten wird – in einer scheinbar unvermeidlichen Konfrontation mit etwas Fremdem –, ist sie nicht mehr sie selbst. Die endliche Vernunft, beweist Hegel, wäre ein Widerspruch in sich selbst. Entweder ist die Vernunft unendlich, oder es gibt sie nicht.

Wenn dem aber so ist, lässt eine derart verstandene Vernunft Raum für Gott, für einen sinnerfüllten Begriff »Gott«? Hegel schreibt, dass Kant recht hatte – »Gott« ist kein Gegenstand des Wissens, »Gott« ist überhaupt kein Gegenstand, in keiner Weise. Das bedeutet jedoch nicht, dass »Gott« der Vernunft fremd wäre. Ganz im Gegenteil: Die Vernunft – jene unendliche Anstrengung des Sich-Aneignens von etwas Fremdem – ist der Ort, an dem Gott sich dem Menschen offenbart. Die Vernunft ist das göttliche Element im Menschen. Daher steht die Philosophie nicht in Opposition zur Religion: »Philosophie« – sagt Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* – »ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion.«<sup>2</sup>

Hegel möchte also die Einheit von Religion und Vernunft wiederherstellen – jedoch nicht durch das Ignorieren von Descartes' und Kants Argumenten, nicht durch die Rückkehr zu alten Begriffen (als ob das überhaupt möglich wäre in einer Welt, in der sich die Sonne nicht mehr um die Erde dreht und Festkörper mit der gleichen Beschleunigung auf die Erde fallen, unabhängig von ihrer Masse; in einer Welt, die sich der modernen Wissenschaft unterworfen hat). »Gott« ist kein Gegenstand der Erfahrung und kann auch keiner sein – das bedeutet jedoch nicht, so Hegel, dass Gott und die Vernunft einander fremd wären, dass Gott sich ihr entzöge. Die Vernunft kann nur Vernunft sein, wenn sie unendlich ist, behauptet Hegel (im Gegensatz zu Kant), nur unter dieser Bedingung kann sie etwas erfassen. Jene unendliche Vernunft, diese von jedem von uns unternommene Anstrengung des Begreifens, der nichts widerstehen kann und dank deren die Welt zu einer Einheit wird – das ist »Gott«. Dieser Gottesbegriff, so Hegel, ist keineswegs eine Entdeckung der Philosophie; der »Gott«, von dem hier die Rede ist, ist uns aus dem Alltag bekannt – »uns«, d.h. den Christen. Der Gott, um den es hier geht, ist der Gott des Christentums. In der christlichen Religion – in den Gesten der Priester und Gläubigen, im täglichen Verfließen der Zeit (die Religion, sagt Hegel, ist »der Sonntag des menschlichen Lebens«), in religiösen Vorstellungen und Gefühlen wird die Welt zu einer verständlichen Einheit, zu einem Haus für die Menschen. Die Vernunft der christlichen Religion (die

Art, auf die das Christentum die Welt versteht) ist dieselbe Vernunft, die sich die Philosophie wünscht. Ist es nicht Unsinn zu behaupten, es gebe zwei Arten von Vernunft: eine göttliche und eine menschliche? Die Philosophie setzt also ihre Vernunft nicht der Vernunft und der Wahrheit der Religion entgegen: Die Philosophie kleidet lediglich die im christlichen Leben bereits vorhandene Vernunft (Hegel nennt sie den »Geist«) in einen Begriff, holt sie an die Oberfläche.

*Wie verhält sich für Sie selbst die Religion in ihrer subjektiven Dimension (religiöse Überzeugungen, die Beziehung zwischen Individuum und Gott und das Modell des Zum-Subjekt-machens, das in diesem Verhältnis verwirklicht wird) zur objektiven Dimension als einer Art Ritual, das seine eigene Wahrheit und Wirklichkeit kreiert?*

In der Tat, diese zwei Seiten von Religion – Religion als eine Gruppe von Überzeugungen, Begriffen, also die begriffene Religion (die, von der ich bis jetzt gesprochen habe) und die gelebte Religion, die im Alltag verankerte Religion – bleiben in einem ununterbrochenen Spannungsverhältnis, wenigstens in der Welt des Christentums. Der christliche Gott ist weder den Philosophen noch den Theologen erschienen, sondern den Fischern, den einfachen Leuten. Kinder (auch das Kind in uns) und nicht Weise gehörten zu seinem Lieblingspublikum. Das bedeutet natürlich nicht, dass wir den Schlüssel zur Ewigkeit bei dem kleinen Iwaszkiewicz suchen sollen, der »mjase kulase kulorum« betet,<sup>3</sup> oder zum Verständnis der Natur Christi bei dem kleinen Schützling von Józef Tischner, für den Jesus »Jesus Chytrus« war<sup>4</sup>.

Ein Fünkchen Wahrheit steckt da aber doch drin. »Gott« ist nicht – versuchen uns Descartes, Kant und Hegel einstimmig zu überzeugen – wie eine komplizierte mathematische Gleichung, deren Sinn sich nur Mathematikern erschließt; »Gott« ist nicht wie eine Botschaft von einem anderen Planeten, die nur von Spezialisten (Theologen, Priestern) entziffert werden kann: Gott ist in all dem sichtbar, was Menschen tun – unabhängig davon, ob sie ein Priesterseminar absolviert oder Theologie an der Universität studiert haben oder nicht. Wenn also die Religion – Gott, der Bezug auf Gott – Teil unseres Alltags ist, menschliche Geschichten durchdringt; wenn Religion selbst lebt, Bedeutung hat, nur vor dem Hintergrund dessen überzeugend ist, was wir tun (wie der Sonntag als Teil

der ganzen Woche), nimmt sie dadurch nicht einen ausschließlich lokalen, historischen, bedingten Charakter an? Wird Gott dadurch nicht zu einem Hutu oder Polen oder Juden? Und in der Folge zu einem Fremden, zu jemand anderem für den Rest (für die Tutsi, Tschechen, Marsianer)? Wenn die Religion in die Geschichte eingeschrieben ist, wie können diese zweitausend Jahre alten Geschichten aus Palästina uns betreffen, überzeugen, jetzt, in einer gänzlich anderen Welt?

*Ist das nicht ein Problem, mit dem sich Hegel auseinandergesetzt hat, aber auch ein anderer Philosoph, mit dem Sie sich beschäftigt haben, nämlich Heidegger?*

Das ist richtig. Die Jahrhunderte überspannende Diskussion zwischen Hegel und Heidegger erschien mir seit den Tagen meiner intellektuellen Kindheit als Achse, die die Landschaft des philosophischen Denkens strukturiert hat, in die ich hineingewachsen bin. Ich habe meine Meinung bis heute nicht geändert, wenn ich über den Begriff »Gott« nachdenke.

In folgender Hinsicht stimmen Hegel und Heidegger überein: Die Geschichte, die geschichtliche Bedingtheit dessen, was wir tun und denken, ist nicht nur eine Einschränkung (obwohl sie bisweilen natürlich eine solche darstellt). Geschichte ist auch produktiv: Sie erlaubt es zu verstehen, sie lehrt, etwas zu tun. Sie füllt universale Begriffe, universale Prinzipien der Vernunft mit Sinn; ohne sie würden diese Begriffe und Prinzipien nichts bedeuten. Das Gleiche gilt für mich selbst, meine Identität: Wäre ich zu einem anderen Zeitpunkt, an einem anderen Ort geboren, wäre das nicht mehr ich, es wäre jemand anderer.

Hegel vergleicht in seiner *Enzyklopädie* die absolute Idee (die Vernunft) mit einem alten Menschen, der dieselbe religiöse Doktrin vertritt wie ein kleines Kind – für den alten Menschen bedeuten diese Begriffe sein ganzes bisheriges Leben, für das Kind hingegen sind das ganze Leben und die ganze Welt noch außerhalb dieser Begriffe. Was den klugen alten Menschen von dem naiven, unwissenden Kind unterscheidet, ist nicht der Inhalt seiner Überzeugungen. Es geht nicht darum, dass der alte Mann etwas anderes weiß als das Kind. Den Unterschied zwischen Klugheit und Dummheit macht in dem Fall das Leben aus: all das, was der Alte getan hat, seine begrenzte, unvermeidlich beengte, partikulare, historische Erfahrung – dass er ein Mann war, keine Frau, hier und nicht dort gelebt



hat, jetzt und nicht damals, auf dem Land, nicht in der Stadt. Gerade in diesem und keinem anderen Leben hat er sich diese Weisheit erarbeitet, im Kontext dieses Lebens hat der Begriff »Vernunft« an Sinn gewonnen, fing an, etwas zu bedeuten; andernfalls wäre das unmöglich.

Folglich birgt das Leben, das wir jeden Tag leben, eine innere Spannung (Heidegger wäre weiterhin der gleichen Meinung wie Hegel) – die Spannung zwischen dem Partikularismus unserer Bedingtheiten und der in diesen partikularen Konstellationen präsenten Stimme, die zum Universalen (Vernunft, Gott) aufruft. Mein Leben, schreibt Hegel, ist ein »Kampf« zwischen dem einen und dem anderen.

Der Versuch, einen dieser Aspekte – das Streben nach dem Universalen, also der »Vernunft«, »Gott« – in eine spezialisierte Institution wie z.B. die katholische Kirche zu verwandeln, ist nicht ohne Gefahr. Wenn wir den Kontakt zu Gott an jemanden delegieren, was passiert dann mit uns? Hören wir uns die sehr polnischen Ratschläge des polnischen Königs Stanisław Leszczyński für seine Tochter, die spätere Königin Frankreichs, an: »Du sollst vor allem die Religion respektieren, ohne sie zu vertiefen. Schenke den Disputen keine Beachtung, die in dieser Materie durch leere Spekulation und ausschweifende Neugier entfacht werden. Neige zu keiner Seite, die, ohne es zu wollen, die Religion verzerrt oder sie vernichtet. Sollte denn für dich, für all die Christen, für die größten Genies, etwas anderes existieren als Katechismus und Glaube?«

*Wo endet für Sie die Harmonie zwischen Hegel und Heidegger?*

Die wichtigste Frage ist, wie man diese Spannung, diesen »Kampf« zwischen dem zu jedem Zeitpunkt unseres Lebens vorhandenen Streben nach dem Universalen (für Hegel ist das die Vernunft, das Rationale) und den partikularen Umständen, in denen sich dieses Streben äußert (Zeit, Ort, Biologie, Gesellschaft etc.), verstehen soll. Hegel meinte, dass dieses Streben in jedem Fall Teil eines allumfassenden Schemas sei, dass es immer ein Element des Ganzen darstelle. Das meint er, wenn er sagt, die Vernunft sei »unendlich« (es gibt für sie keinen Widerstand, der unüberwindbar wäre). Unter der Schicht unserer partikularen Ziele, Bestrebungen, Leidenschaften liegt immer ein universaler Sinn. Hegel bezeichnet dieses Verhältnis als »List der Vernunft«. Folglich gibt es kein Leid, das nicht einer anderen Sache dienlich wäre; es gibt kein Böses, das man nicht rational

erklären könnte. Die Anwesenheit Gottes in der Welt zu fühlen, bedeutet laut Hegel, die innere Notwendigkeit all dessen zu bemerken, was sich ereignet, die Welt aus einer ganzheitlichen Perspektive zu betrachten.

Im 19. Jahrhundert wurde diese wunderbare, faszinierende hegelsche Interpretation der Begriffe »Vernunft« und »Gott« stark kritisiert: einerseits von Kierkegaard, andererseits von Nietzsche. Im 20. Jahrhundert wurde diese Kritik von Heidegger, später von Levinas, Ricœur und anderen fortgeführt. Den gemeinsamen Nenner der Argumente dieser Denker würde ich folgendermaßen umschreiben: Es stimmt, dass die Vernunft nicht dieses oder jenes ist, »Vernunft« bedeutet Bewegung, Anstrengung, Tat, Handlung: Schaffen. Oder anders: Begriffe sind auch Kräfte, Begriffe gestalten und geben nicht nur wieder, was ist. Bedeutet das etwa, dass die Vernunft »endlich« ist (im Sinne von unvermeidlich offen gegenüber dem Neuen, dem, was sie nicht ist, dem Fremden) – und nicht »unendlich« (im Sinne von allumfassend, ohne Grenzen)? Es stimmt, man kann die Grenzen der Vernunft nicht abstecken, es ist nicht möglich festzustellen, wo sie endet (weil jede auf diese Weise abgesteckte Grenze zu einem Element der Vernunft wird), aber das bedeutet doch nicht, dass sie nicht immer begrenzt, nicht endlich wäre; obwohl sie keine noch so schwierige Aufgabe fürchtet, wird die Vernunft immer vor einer ungelösten Aufgabe, einer Herausforderung stehen: der Zukunft.

Daher ist eine allumfassende Vernunft – der allumfassende, universale Sinn, der sich unter der Oberfläche all dessen verbirgt, was mit uns passiert, den Sinn von Leid und Bösem nicht ausgeschlossen – unmöglich, argumentieren Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Das ist die Quadratur des Kreises. Man kann nicht die »Gesamtheit« der möglichen Erfahrungen, die »Gesamtheit« der Welt denken, deren sämtliche Elemente durch eine innere Notwendigkeit verbunden wären. Eine »ganzheitliche Perspektive« ist in diesem Sinn eine Illusion. Wenn also ein Begriff auch eine Kraft ist – und somit offen gegenüber der Zukunft –, dann ist seine Einheit, seine Gesamtheit, eine Einheit von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, eine Einheit von Zeit und nicht von Inhalt; eine Einheit, Gesamtheit, die eine innere Diskontinuität voraussetzt und sie nicht eliminiert.

*Wie verändert sich in der neuzeitlichen Philosophie der Begriff von Religion im Kontext einer solchen Definition von Vernunft?*

Für Kierkegaard, Nietzsche und später für Heidegger sind »Vernunft« und »Gott« nicht mehr das Gleiche (anders als für Hegel). Der Gottes- und Glaubensbegriff ist nicht mehr Teil der gleichen Ordnung wie die (endliche) Vernunft; er bedeutet etwas nicht Reduzierbares, etwas drastisch anderes, etwas Heterogenes; etwas, das in keiner rationalen Kalkulation Platz hat. Das ist ein Skandal.

Das bedeutet jedoch nicht, dass laut Kierkegaard, Nietzsche oder Heidegger Religion unverständlich wäre oder Religion die Vernunft einfach nicht bräuchte. Ganz im Gegenteil: Die Vernunft lebt ja von dem, was sie nicht ist, das ist ihr konstitutives Element. Die Vernunft erscheint in diesem Licht als etwas unheilbar Zerrissenes: offen gegenüber dem Fremden und dem Neuen und dadurch kontingent, temporär, brüchig. »Religion«, »Gott« – das sind mögliche Bezeichnungen dessen, was fremd und neu ist, jenes nicht wegzudenkenden Elements der Vernunft.

Heidegger schrieb, dass Religionsphilosophie immer eine konkrete Religiosität voraussetze. Man kann die Gedanken Kierkegaards, aber auch Nietzsches und Heideggers als Versuche sehen, christliche Mythen zu verstehen, Versuche, Geschichten zu begreifen, die den kulturellen Horizont dieser Philosophen ausmachten: die Geschichten des Alten und des Neuen Testaments. Diese Mythen, diese Geschichten, jeweils auf ganz besondere Art interpretiert, halfen Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, Religion zu verstehen. Sie waren auch die Quellen ihrer Interpretation von Vernunft. Warum sage ich »auf ganz besondere Art interpretiert«? Die Auseinandersetzung mit den Argumenten Descartes', Kants und Hegels hat mit Sicherheit die Perspektive mitgestaltet, aus der Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger (ähnlich wie ihre späteren Erben: Levinas, Ricœur, Agamben) die christliche Tradition sahen.

*Was also wäre unter »religiös« zu verstehen?*

Was können »Religion«, »Gott« – Begriffe, die wir aus den kanonischen Texten des Christentums kennen, aus der christlichen Tradition – im Licht der angeführten Diskussion bedeuten?

Die Religion gibt uns (wenn wir uns von den hier erwähnten Denkern überzeugen lassen wollen) kein Wissen über eine alternative Welt zur Naturwissenschaft oder Mathematik (das wusste schon Descartes). Die Frage nach der »Existenz Gottes« ist nicht von der gleichen Art wie bei-

spielsweise die Frage, ob menschenähnliche Wesen auf dem Mars existieren; es geht hier nicht um eine Hypothese, die man empirisch verifizieren oder widerlegen könnte; es geht nicht um eine Theorie, die etwas in dem Sinn erklären könnte, wie das Gravitationsgesetz erklärt, warum ein Apfel auf die Erde fällt.

Welche Bedeutung hat nun die Frage nach der »Existenz Gottes«? In welchem Kontext gewinnt der Begriff »Gott« oder der »Glaube an Gott« an Bedeutung? Im Kontext der menschlichen Freiheit, so argumentierte zuerst Kant, dann Hegel. Und die menschliche Freiheit zeigt sich vor allem in der moralischen Sensibilität (zeigt Kant), in der Fähigkeit, Gutes oder Böses zu tun. Die Anwesenheit »Gottes« ist gleichzusetzen mit der Hoffnung (die niemals in Wissen umgewandelt werden kann – an dieser Stelle ist Kant für mich überzeugender als Hegel), dass wir das Böse besiegen und Gutes bewirken können.

»Religion« bezieht sich in diesem Sinn auf das menschliche Handeln, darauf, was Menschen tun, wie sie miteinander umgehen. Sie bezeichnet eine gewisse Dimension zwischenmenschlicher Beziehungen. Sie ist jedoch nicht das Gleiche wie Moral, man muss nicht religiös sein, um gut oder böse zu sein. »Religion«, der »Glaube an Gott«, bezieht sich auf die in vielleicht jedem von uns schlummernde Kraft – eine Kraft, deren Ursprung wir nicht kennen, eine Kraft, die man rational nicht erklären kann (und schon wieder gebe ich Kant recht und stelle mich gegen Hegel), die Kraft, um frei zu sein, um das Böse zu besiegen. »Der Fluss selbst ist nichts als göttlich; er ist nicht moralisch und nicht gut, aber sein Wesen scheint das Gute in den Menschen, die ihn lieben und sich ihm anpassen, zu fördern«, schreibt Lionel Trilling über den Mississippi in *Huckleberry Finn*.<sup>5</sup>

»Religion« ist also Teil unseres Lebens, unserer alltäglichen Auseinandersetzung mit den Anderen. Sie ist keine unabhängige Disziplin, kein abgegrenzter Gottesacker. Sie ist eingeflochten in das Gewebe des Lebens, so wie es ist. Um es anders (mit den Worten Hegels) auszudrücken: Es gibt keine Religion, sondern nur Religionen. Die Bedeutung von »Gott« ist vom historischen Kontext abhängig. Gott spricht unterschiedliche Sprachen. Sagt er aber das Gleiche? Das ist eine dumme Frage: Es geht ja nicht um einen konkreten Inhalt, um eine Nachricht, sondern darum, wie ich mit einem anderen Menschen umgehe.

Religion ist Teil unseres Alltags, aber nicht mit ihm identisch: Der Glaube an Gott führt eine radikale Diskontinuität in unser Leben ein.

»Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen.« (Lukas 17, 33) Das ist ein Aufruf zum Bruch mit dem Leben, das wir führen. Daher sind die Worte Jesu und sein Verhalten ein Skandal, eine Beleidigung für sein Umfeld (und nicht deshalb, weil sein Umfeld, über das die Evangelisten schreiben, voller furchtbarer Juden gewesen wäre, die das Gute nicht erkennen konnten).

Dieser Gedanke – die Fremdheit, der Skandal des »Glaubens«, seine Diskontinuität in dem Leben, in das er eingeschrieben ist (Heidegger hilft uns, dies zu begreifen – für ihn drückt Religion bzw. Christentum den unheilbar diachronischen Charakter des Lebens aus) – wird bisweilen in der Literatur des 20. Jahrhunderts thematisiert: Der Landpfarrer in Bernanos' Roman spricht von der »furchterregenden Anwesenheit des Göttlichen [die wir – die Seelsorger] in jedem Augenblick unseres armen Lebens auf uns genommen haben«. <sup>6</sup> Und der Beichtvater in Graham Greenes *Brighton Rock* sagt seinem Beichtkind: »Du kannst Dir keine Vorstellung davon machen, mein Kind, und ich kann es auch nicht, überhaupt keiner kann es wie ... entsetzlich ... seltsam und unbegreiflich die Gnade Gottes ist.« <sup>7</sup>

Deshalb ist Weisheit im Angesicht Gottes, in seiner Anwesenheit, nicht identisch mit dem Wissen über dieses oder jenes (wozu sollte dieses Wissen auch gut sein, wenn man sowieso sein Leben verliert, im Zuge dessen man es erlangt und verwendet hat?): Weisheit, so sprach Gott zum Menschen, ist die »Furcht vor dem Herrn« (Buch Hiob 28, 28). Der Glaube an Gott – das zeigt die Geschichte Hiobs – entspringt nicht einer Anhäufung von Erfahrungen, man kann ihn nicht lernen wie das Schwimmen. Er hilft nicht, das Leben zu leben. Hiob bleibt Gott treu – er glaubt an ihn trotz allem, was ihm widerfahren ist (es ist schwer, sich größere Übel vorzustellen). Das Unglück Hiobs ist keine Strafe (er hat ja alle Gebote befolgt). Seine Treue, sein Glaube, seine Frömmigkeit sind kein Kalkül. Sie sind ein Einverständnis, komme was wolle: ein Einverständnis zur Liebe, der Liebe Gottes.

Liebt man einen Menschen nicht etwa für das, was er ist, und nicht für das, was man von ihm bekommen kann? Und setzt Liebe nicht Freiheit voraus? Kann man Liebe etwa verschreiben, kann man sie sich selbst verschreiben, kann sie das Ergebnis einer rationalen, »moralischen« Analyse sein? Natürlich nicht. Liebe ist selbstlos.

»Furcht«, »Angst« und »Liebe« sind Begriffe, die die moderne Phi-

losophie nach Hegel (wie Kierkegaard und Heidegger) benutzt, um die Diskontinuität des menschlichen Lebens, die Endlichkeit der Vernunft zu beschreiben; die Anwesenheit von etwas in unserem Leben, das radikal anders ist.

Die Liebe zu Basia, zu Mietek: Was das bedeutet, ist ungefähr klar. Was bedeutet aber die »Liebe des Herrn«? Wer ist hier das Objekt der Liebe? Wem ist der vom Unglück gezeichnete Hiob treu, wen liebt er? Zu welcher Liebe ruft Jesus auf, in den Geschichten der Evangelisten, in den Briefen des heiligen Paulus? Es geht ja nicht darum, eine historische, mythische Gestalt zu lieben, jenen jungen Juden, der vor zweitausend Jahren in Palästina gelebt hat. Der Empfänger der Liebe, zu der Gott Hiob aufruft, zu der Jesus in den Evangelien aufruft, ist jeder Mensch: der Nächste.

Der Glaube an Gott zeigt in unserem Leben die Möglichkeit einer besonderen Gemeinschaft mit anderen Menschen auf – einer Gemeinschaft, die nicht mit anderen Beziehungen unter den Menschen gleichzusetzen ist, die zu diesen Beziehungen nicht passt und sich weder auf diese reduzieren noch durch diese erklären lässt: »Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt.« (Lukas 6, 35) Der Begriff »Glaube an Gott« kann mit »Brüderschaft«, »Schwesternschaft« zwischen Menschen gleichgesetzt werden (Levinas und Ricœur haben das, dem Weg Heideggers folgend, schön beschrieben).

Aber wie ist eine solche »Brüderschaft«, »Schwesternschaft« unter den Menschen möglich? Wie ist es möglich, jeden Menschen, also auch einen Feind, wie einen Bruder, wie eine Schwester zu behandeln – wirklich jeden Tag, nicht symbolisch, am Sonntag? Dies setzt die Bereitschaft voraus, sich über sich selbst hinwegzusetzen: die Werte zu ignorieren, die man lebt, Angelegenheiten zu vernachlässigen, die man als wichtig erachtet, negative Urteile hintan zu stellen, die man über andere hegt.

Das übersteigt sicherlich die Möglichkeiten des Menschen. In dem Sinn ist diese Bereitschaft, diese Liebe, göttlich. Euripides sagte: »Einen Freund umarmen – das ist Gott«. Ein Christ würde sagen: »Einen Feind umarmen – das ist Gott.«

Ich möchte damit keineswegs sagen, dass dies ein empirisches Kriterium zur Identifizierung eines Christen ist. Auch in der polnischen Tradition wird das Christentum als Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gesehen, die eher durch bestimmte Eigenschaften definiert wird als durch die Anstrengung, die erforderlich ist, um andere Menschen als Brüder oder

Schwestern zu behandeln, was auch kommen möge. Das ist die dominante Perspektive – sowohl in der Kirche als Institution, als auch im allgemeinen religiösen Bewusstsein. Der polnische Prediger und Gelehrte Piotr Skarga hat das gut ausgedrückt (später auch Henryk Sienkiewicz): »Der Mensch sucht sich einen ähnlichen Freund, vor anderen flieht er. Diese Ähnlichkeit betrifft die Seele und das Verständnis von Gottes Werk, das alles bestimmt. Wenn jemand in anderer Weise über Gott und Erlösung denkt als ich, so fällt mir die Liebe zu diesem Menschen schwer; ich kann mit ihm manchmal der gleichen Meinung sein, aber wirklich lieben werde ich ihn nicht.«

Das heißt natürlich nicht, dass diese oder jene Sitten, moralischen Regeln, Begriffe und Doktrinen überhaupt keine Bedeutung hätten, dass nur Liebe von Bedeutung wäre. Ganz im Gegenteil: Die Liebe Gottes – jene Anstrengung der bedingungslosen Akzeptanz des Anderen, die Anstrengung der Schwesterschaft, Brüderschaft – ist nur möglich in Verbindung mit meiner alltäglichen Einstellung gegenüber Kazio und Jadzia, in Verbindung damit, wer sie sind und wer ich bin, in dieser und keiner anderen Gesellschaft, jetzt, und nicht zu einem anderen Zeitpunkt. Die Liebe Gottes ist nicht eine Liebe zu einer anderen Person als Kazio. Diese Liebe ist dort verankert, tief in meiner Einstellung zu Kazio – oder es gibt sie nicht. Sie hat einen transzendenten Charakter – nicht in dem Sinn, dass sie sich auf etwas außerhalb von mir bezöge, sondern insofern, dass sie alles übersteigt (transzendiert), was ich bin (Lehrer, Mann, Pole etc.). Die Gemeinschaft, die von dieser Liebe zusammengehalten wird – die Schwesterschaft, Brüderschaft der Menschen –, existiert nicht separat, sie ist kein Land, das von besserwisserischen Geistlichen regiert wird. Sie ist in die Substanz existierender Gesellschaften eingewoben; sie ist es (und nicht der »universale Verstand«), die in ihnen den Anspruch auf Universalismus einführt und sie »zur Menschheit erhebt«.

*Welche Antwort folgt aus alledem auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Religion?*

Für die neuzeitliche Philosophie, von der wir gesprochen haben, war die Religion, die christliche Tradition – unabhängig davon, ob die hier zitierten Autoren sich dessen bewusst waren oder nicht – eine der Quellen ihres Selbstverständnisses. Die »endliche Vernunft« – ein Begriff, der aus der angeführten Diskussion hervorgegangen ist – ist eine Vernunft,

deren Stärke Quellen entspringt, die für sie unbegreiflich sind und die in die westliche Kultur, auch in die christlichen Mythen eingeschrieben sind. Daher kann die Vernunft – die Philosophie – nicht ohne Religion existieren, ohne die Anwesenheit der Religion in der Philosophie selbst, in ihrem Zentrum, in ihren Anfängen. Das bedeutet ebenfalls, dass die Philosophie niemals Religion ersetzen kann; die Vernunft spürt zwar die Anwesenheit von etwas, das für sie vollkommen fremd und unverständlich ist, kann in diesem Etwas jedoch nicht den »Bruder«, die »Schwester«, den »Vater« oder die »Mutter« erkennen, spricht: das Objekt der Liebe. Oder anders formuliert: Die Vernunft, die Philosophie, ist ein Versuch, die *conditio humana*, das menschliche Leben zu begreifen – aber sie verleiht keine Kraft, es zu leben. Diese Kraft soll Religion verleihen, das ist das Versprechen, die Hoffnung, die sie gibt. Jeder Wahrheit liegt Leid zugrunde, schrieb Adorno; die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diesem Leid eine Stimme zu geben. Die Philosophie wird jedoch nicht helfen, es zu bekämpfen. Unterstützung muss man woanders suchen. Doch tut sich umgekehrt auch die Religion – das Christentum – schwer ohne die Vernunft; eine Reflexion, die aus Prinzip jegliche Annahme hinterfragt und jede Autorität in Frage stellt, kann helfen, falsche Propheten, Weise und Tröster zu demaskieren, die hinter ihren Verheißungen nur ihre eigenen, zweifelhaften Interessen verbergen.

Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie, zwischen Liebe und Vernunft, ist unüberbrückbar – aber wie Sie sehen, ist es gerade dieser Unterschied, der jene Begriffe mit Inhalt und Sinn erfüllt.

*Warum interessiert Sie, als Philosophen, Religion, wofür ist sie für Sie im philosophischen Sinn nützlich?*

Seit meiner intellektuellen Kindheit bringt mich das Problem der Inkarnation um den Schlaf: Wie ist es möglich, dass in dem bisschen Kreide an der Tafel, an die ich » $5 + 7 = 12$ « geschrieben habe – in dem bisschen Kreide, das ich gleich wegwischen werde und das verschwunden sein wird –, ein zeitloser Sinn steckt, dass nämlich 5 plus 7 tatsächlich 12 ergibt? Ist es somit verwunderlich, dass ich zu verstehen versuche, was es bedeutet, dass »das Wort Fleisch geworden« ist?

*Aus dem Polnischen von Julian Pokay*



## Anmerkungen

- 1 Dieses Gespräch mit dem 2013 verstorbenen polnischen Philosophen erschien zuerst in polnischer Sprache in der Zeitschrift *Krytyka Polityczna*, Nr. 31/32 (2012).
- 2 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II. Die Stellung der Religionsphilosophie zur Philosophie und zur Religion, 1. Verhältnis der Philosophie zur Religion überhaupt.
- 3 Jarosław Iwaszkiewicz beschreibt in seinen Erinnerungen, wie er als kleiner Junge ehrfürchtig Gebete in diesem Kinderlatein aufgesagt hat.
- 4 Ein Wortspiel: »Jesus Chytrus« bedeutet »der listige Jesus«.
- 5 Lionel Trilling, »Die Größe des ›Huckleberry Finn‹«, in: Mark Twain, *Tom Sawyers Abenteuer. Huckleberry Finns Abenteuer*. Ges. Werke in fünf Bänden, hg. von Klaus-Jürgen Popp, Band I, München 1965, S. 945.
- 6 George Bernanos, *Tagebuch eines Landpfarrers*, Wien 1936, S. 14.
- 7 Graham Greene, *Am Abgrund des Lebens*, Wien 1994, S. 397.