

# Philosophisches Denken als Weg zur Erlösung.

## Ein interkultureller Vergleich

Werner Gabriel

Ich bin mir bewußt, daß es riskant ist, einen Begriff wie Erlösung, der in verschiedenen Zusammenhängen ganz verschiedene Bedeutungen haben kann, in verschiedenen kulturellen und philosophischen Traditionen zu vergleichen. Wenn man aber den Ausgangspunkt nicht zu kompliziert wählt, läßt sich vielleicht sagen, daß dessen Ursprung von einer allgemeinen Erfahrung ausgeht. Diese Erfahrung besteht, wieder ganz allgemein gesagt, darin, zu verstehen, daß die Welt nicht so bleiben soll wie sie ist.

Ein zweiter Aspekt, der in voller Schärfe allerdings nur in Europa artikuliert wird, besteht in der Unterscheidung von Erlösung durch Religion und Befreiung durch Rationalität. Dadurch werden Schwierigkeiten im Wortgebrauch hervorgerufen. Aus europäischer Sicht gibt es auch in anderen Kulturen eine Erlösung durch "reine" Religion, die etwa in rituellen Handlungen angestrebt wird.

Umgekehrt kann man sagen, daß es aus europäischer Sicht nur einen *religiösen* Begriff von Erlösung in anderen Kulturen gibt, nämlich dann, wenn behauptet wird, daß Philosophie ein europäisches Monopol ist.

Hat es unter diesen Umständen überhaupt einen Sinn, nach Erlösung durch philosophische Reflexion zu fragen?

Diese Frage soll zunächst offen gelassen oder indirekt behandelt werden, indem wir einen einfachen Begriff von Philosophie voraussetzen. Dieser besteht in der Annahme, daß es sich dabei um methodische, manche sagen auch systematische, Überlegungen handelt, in denen der Mensch eine selbständige Befreiung aus seiner Unwissenheit versucht, ohne fremde, natürliche oder übernatürliche, Hilfe in Anspruch zu nehmen.

Am leichtesten und deutlichsten läßt sich diese Unterscheidung in der europäischen Tradition treffen, weil Philosophie hier von Anfang an als Bruch mit der religiösen Tradition formuliert ist. Die frühen griechischen Denker formulieren diesen Sachverhalt schon dadurch, daß sie ihren Abhandlungen immer den Titel "Über die Natur (*peri physéos*)" geben. Damit soll die Natur als Reich des Menschen eingerichtet werden. Dies kann auf zweifache Weise geschehen. Einerseits wird versucht, den Göttern und ihrer Gesetzgebung auf die Schliche zu kommen und so deren Souveränität zu untergraben. Da die Götterwelt hier weiter besteht, wird sie zur Bedrohung für den in Übermut (*hýbris*) verfallenen Menschen, wie die

griechische Tragödie sehr deutlich zeigt. Das hat zur Folge, daß, wie schon bei Xenophanes von Kolophon (ca. 580–480 v. Chr.), die traditionelle Götterwelt überhaupt abgeschafft wird, und zwar, dies darf nicht übersehen werden, durch eine Argumentation plausibler Rationalität.

“...doch wenn die Rinder und die Pferde oder Löwen Hände hätten und zeichnen könnten..., so würden die Pferde den Pferden gleiche und die Rinder den Rindern gleiche Bilder von Göttern machen...”

Wie schwer es fällt, den Göttern das Reich der Natur zu entreißen, zeigt sich gerade in der eleatischen Schule, die Xenophanes begründet hat. Die entgöttlichte oder gottlos gewordene Welt verfällt in den Abgrund des absurden Scheins, aus dem es nur *eine* Rettung geben kann, nämlich das reine Denken, das sich selbst als reines Sein sichert.

Das hat aber zur Folge, dass die Welt ihrerseits wieder aus dem Feld der Rationalität entlassen wird, der nun zwar das reine Sein, aber sonst nichts übrig bleibt. Damit droht die Philosophie jede Verbindlichkeit für das menschliche Leben zu verlieren.

Daher bemüht sich die griechische Philosophie in der Folge besonders darum, die Einheit von Vernunft und Leben wiederherzustellen.

Dies geschieht zunächst bei den “Antieleaten” wie bei Demokrit (460–370 v. Chr.). Dieser hat nicht nur die Atome und die Leere konstruiert, um die Grundqualität der Erscheinungswelt, nämlich die Bewegung, zu sichern, sondern, und das wird häufig nicht beachtet, er hat vor allem Lebensregeln gefunden, die dem Menschen ein Leben in dieser Erscheinungswelt ermöglichen sollen. Diese sind, wie auch die Atomtheorie, durch ein Konzept plausibler Rationalität gekennzeichnet. Diese von mir “plausibel” genannte Rationalität ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sich von der heroischen Ethik des Mythos distanziert, die vor allem den ehrenvollen Tod im Kampf fordert. Die neue Ethik ist im Gegensatz dazu darauf aus, das irdische Leben im einfachen, aber auch höheren, Sinn in seinen realen Bezügen zu sichern. Daher sind Gesundheit und Familienleben ihre wichtigsten Themen. Damit begründet Demokrit eine Tradition der vernünftigen Überlegung zu Lebensstrategien, die auf eine Ökonomie der Lust hinausläuft. Diese Tradition ist für Europa von zentraler Bedeutung.

Auf ganz andere Weise geht Platon (ca. 428–348 v. Chr.) an das Problem der Erlösung heran. Im Anschluß an Sokrates bedeutet Erlösung des Menschen Befreiung von sophistischem Scheinwissen, “Wissen des Nichtwissens”. Platon untersucht zunächst die Bedingungen sokratischer Argumentation, die jedenfalls die Wahrheit in *der* Weise erreicht, daß sie zwingend beweisen kann, daß die sophistischen Behauptungen auf Irrtum und Täuschung beruhen. Daher muß den Regeln dieser Argumentation eine Wahrheitsfähigkeit zukommen. Diese Regeln werden als Ideen heraus

gearbeitet und dem menschlichen Erkenntnisvermögen als unerschütterliche, ewige, Leitlinien zugrunde gelegt.

Platon behandelt aber das Problem der Erlösung noch auf eine andere Weise. Er ergänzt die logisch-dialektische Untersuchung durch eine Ebene mythologischer Erzählungen. Diese wird meist als begleitende, gewissermaßen literarische Einkleidung der Ideenlehre verstanden. Genügt es aber, die platonischen Mythen als Verdoppelung der logischen Untersuchungen zu deuten? Wenn sie mehr sein sollen, worin besteht dann der eigenständige und ergänzende Gehalt dieser Mythen?

Betrachten wir den berühmtesten dieser Mythen, das Höhlengleichnis. Darin wird geschildert, wie ein in der Dunkelheit des Scheins gefangener Mensch sich von den Fesseln der Täuschung löst, in das blendende Licht der Ideen gerät, die ihn zunächst noch weiter verwirren, da er von deren Licht geblendet, nun erst recht nichts sehen kann. Nachdem er sich an das Licht gewöhnt hat, ist es ihm nun möglich, die Strukturen des wahren Seins zu erkennen. Merkwürdigerweise bleibt er nun nicht in diesem idealen Zustand, sondern kehrt in die finstere Höhle zurück, in der er nun nicht einmal mehr, wie früher, die Schatten erkennt und daher dem Spott seiner Mitbewohner ausgesetzt ist.

Wenn wir uns von der historischen Erhabenheit dieser Erzählung lösen, stoßen wir auf allerlei Merkwürdiges. Zunächst gibt es in der Erzählung keine wie immer geartete Begründung für die Vorgänge. Dies steht im Gegensatz zu den komplizierten, manchmal auch ermüdenden und pedantischen, auf vollständige Absicherung bedachten, dialektischen Teilen der Dialoge. Auch wird nicht erklärt, was die Ideen sind. Ihre Rolle ergibt sich allein aus ihrem Gegensatz zu den Schatten. Es wird an dieser Stelle nicht erklärt, warum sie die Schatten auflösen und ihnen das Licht einer Erkenntnis geben können. Von Seiten der argumentierenden Vernunft leisten diese Mythen gar nichts. Sie setzen sich vielmehr dem Verdacht aus, eine besonders perfide Variante sophistischer Verführungskunst zu sein. Diese besteht ja nach Sokrates und Platon gerade darin, daß sie die Menschen durch außervernünftige Scheinargumente, die einen suggestiven Charakter haben, zur Lust an der Unwahrheit verführen. Diese Mythen hätten dann nicht einmal den Charakter einer poetisch-symbolischen Einkleidung der rationalen Argumente, da sie diese Argumente gar nicht nachvollziehen.

Warum führt dann Platon solche Erzählungen aber immer wieder gerade an entscheidenden Stellen seiner Argumentation gewissermaßen als stärkstes und entscheidendes Argument ein?

Die plausibelste Antwort scheint mir zu sein, daß Platon mit seinen Mythen zu einem anderen Thema übergeht. Hat er bisher untersucht, welche Inhalte, Strukturen und Funktionen den Ideen zukommt, beschäftigt er sich

nun mit der Frage, in welche Situation, in welche Praxis, der Mensch mit der Erkenntnis dieser Ideen gerät, insbesondere auch, was diese Erkenntnis für sein Verhältnis zu den Mitmenschen bedeutet.

Daher wechselt die Darstellung ihren Charakter, sobald sie von der Argumentation in die Beschreibung der Folgen des Argumentierens übergeht. In den Erzählungen ist fast ausschließlich vom Schicksal der menschlichen Seele die Rede. Die Seele gerät durch die Erkenntnis der Ideen in einen anderen Zustand, sie wechselt ihren Bezug zur Welt. Wie im griechischen Mythos auch sonst beschreibt dieser eine andere Welt, die allerdings realistische Züge trägt, sodaß sie dem gutwilligen Unerlösten auch als Vorbild dienen kann. Die Erkenntnisstruktur wird zum Schicksal eines Menschen. Er ist zwar zum Wissen befreit, aus der Unwissenheit erlöst, aber deswegen, wie das Höhlengleichnis zeigt, nicht unbedingt glücklich. Der Erlöste muß weiter in einer unerlösten Welt leben. Dies ist ein Charakteristikum der Erlösung durch Wissen, der philosophischen Erlösung. Diese kennt nicht das Verlassen der unglücklichen Welt, der Erlöste wird vielmehr in die Lage versetzt, die Ursachen des Leidens in der Welt zu begreifen und darin auszuharren. Mit dieser Situation ist das Ende des Argumentierens erreicht, die Argumente tilgen nicht die Welt des Argumentierenden. Daher kann nur mehr eine erzählende Beschreibung vorgenommen werden. Der Urmythos Platons ist zweifellos Prozeß und Sterben des Sokrates, des Musters philosophischer Erlösung, der die Folgen seiner Erlösung am eigenen Leib verspürt hat. Sokrates empfindet aber seine philosophische Existenz als erlöste und hat daher keine Schwierigkeiten, die Folgen dieser Erlösung zu tragen. Im Mythos werden die Weisen menschlicher Existenz beschrieben, in den philosophischen Mythen des Platon die Weisen philosophischer, denkender Existenz. Für die griechischen Philosophen kommt noch dazu, daß dieses Leben der Vernunft, das vernünftige Leben, die höchste Form menschlicher Existenz ist, weil der Mensch durch Vernunft seine Freiheit verwirklicht.

Gleichzeitig wird damit die Lustökonomie als leitendes Prinzip menschlicher Vernunft abgelöst und eine Ethik des Heroismus wiederhergestellt. Auch deswegen wird eine Darstellung in der Form mythologischer Erzählungen nahegelegt.

Diese Abläufe sind in der europäischen Tradition relativ leicht zu sehen, weil hier die Trennung von Philosophie und Religion selbst zum philosophischen Programm gehört. Schwieriger ist es, diese Unterscheidungen in religiösen Traditionen zu treffen, in denen eine solch deutliche Trennung von vernünftigem Handeln und Erlösungsgeschehen nicht zu sehen ist.

Im Buddhismus kristallisiert sich im Laufe der Zeit ebenfalls eine Unterscheidung von rituellem und sittlichem Handeln einerseits und

spekulativ-methodischer Reflexion auf die Grundlagen dieses Handelns andererseits heraus. Dies wird besonders in Zusammenhängen deutlich, die sich mit dem wahren Wissen auseinandersetzen.

Dieser Sachverhalt soll anhand von zwei Beispielen aus dem chinesischen Buddhismus skizziert werden.

Seng Chao (384–414) beschäftigt sich mit der Frage nach dem prajna, dem absoluten Wissen. Das absolute Wissen ist kein Wissen, sagt er. Es ist kein Wissen, weil es nicht die Struktur des alltäglichen, gegenständlichen, wissenschaftlichen Wissens hat. Das, was wir Wissen nennen, besteht aus einem Zusammenhang von Wissendem und Gewußtem, von Subjekt und Objekt. In dieser wechselseitigen Verwiesenheit ist Wissen nicht absolut, sondern abhängig. Das absolute Wissen muß diese Abhängigkeitsstruktur verlassen, es ist in diesem Sinn kein Wissen. Dennoch ist dieses Wissen die Bedingung der Möglichkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung, es "beleuchtet" dieses Wissen, es ermöglicht sie gerade dadurch, daß es nicht die gleiche Struktur hat. Es überwindet alle Gegensätze, vor allem die des Seins und des Nichtseins, und durchschaut das gewöhnliche Wissen als Nichtwissen, weil dieses an die trennenden Unterscheidungen gebunden bleibt. In diesem Sinn ist es erlösendes und erlöstes, befreiendes und befreites Wissen.

Uns interessiert in diesem Zusammenhang aber eine Frage, die in dieser Spekulation nur indirekt erörtert wird. Wie wird dieser Übergang vom Wissen zum Nichtwissen vollzogen? Es ist offenbar die reflektierende Spekulation selbst, die die Widersprüchlichkeit des Wissens aufdeckt und den Weg zur Befreiung von diesem Widerspruch zeigt. Die Befreiung vom illusionären Wissen liegt im Durchschauen des illusionären Charakters dieses Wissens. Dieses Durchschauen selbst ist das Licht, durch das die Wahrheit sichtbar wird.

Das kann aber doch wohl nichts anderes heißen, als daß die in anderen Teilen der Welt philosophisch genannte Spekulation selbst der Weg zur Erlösung ist. Das Ende dieses Weges wird erreicht, wenn genau dieser Sachverhalt begriffen wird. Damit wird überraschend etwas ähnliches behauptet wie bei den Griechen, nämlich daß Denkvollzug und Lebensvollzug dasselbe sind. Diese Tendenz zeigt sich bei ziemlich allen wichtigen Schulen des chinesischen Buddhismus.

Nehmen wir noch ein Beispiel, die Tian-tai-Schule. Obwohl im Hinblick auf unser Thema viele Schulen eine ähnliche Tendenz zeigen, kann man doch sagen, daß die Tian-tai-Schule den spekulativen Buddhismus in besonderem Maß repräsentiert. Dies ergibt sich schon daraus, daß sie das Bewußtsein als das reine Daß (zhèn rú) betrachtet, das in seiner Qualitätslosigkeit eine subtile Gegenüberstellung paradoxer Strukturen des Bewußtseins wie Ich und Nicht-Ich, Einheit und Vielheit, Fülle und Leere,

Endlichkeit und Unendlichkeit, aber auch Reinheit und Unreinheit ermöglicht. Für unsere Thematik ist aber am interessantesten, daß aus dieser Analyse des Bewußtseins eine Lehre vom Nirvana entwickelt wird. Diese Lehre entwickelt sich am Leitfaden der Gegenüberstellung von "Aufhören" (zhī) und "Schauen" (guān).

"Was Aufhören genannt wird, ist die Erkenntnis, daß alle Dinge von Anfang an leer inbezug auf eine eigene Natur sind und weder entstehen noch vergehen. Ihre Existenz beruht nur auf der illusionären Wirkung der Verursachung, die, obwohl sie nicht existiert, doch zu existieren *scheint*. Daher ist das Sein dieser Dinge kein wirkliches Sein. Sie existieren nur als das einzige Bewußtsein, in dem es keine Unterschiede gibt. **Indem man Beobachtungen dieser Art macht, ist es möglich, den Fluß solch irriger Gedanken zu beenden [Hervorgehoben vom Verfasser].** Daher der Ausdruck Aufhören.

Was nun den Begriff Schauen betrifft, so wissen wir durch ihn, daß Dinge, obwohl weder ursprünglich entstanden noch später zerstört, dennoch aus der Verursachung der Natur des Bewußtseins hervorgehen und daher nicht einer Funktion leerer und weltlicher Art entbehren. Wie die Illusionen eines Traums 'sind' sie, obwohl sie nicht wirklich sind. Das wird daher Schauen genannt."

"...Wer das Aufhören erreicht, wohnt im großen Nirvana. Wer das Schauen erreicht, bleibt innerhalb des Kreislaufs von Leben und Tod.<sup>2)</sup>"

Die spekulative Analyse des Bewußtseins ermöglicht also das Erreichen der Buddhaschaft und gleichzeitig die Rückkehr in die Welt als Bodhisattva.

Es ist ziemlich klar, daß eine erlöste Existenz in der Welt hier durch die philosophische Reflexion und Klärung des Erkenntnisprozesses zustande kommt. Innehalten und Schauen heißt Denken.

Eine überraschende Ähnlichkeit des Bewußtseins von Erlösung und Befreiung zwischen buddhistischen Schulen und griechischer Philosophie ergibt sich auch aus der Tatsache, daß beide von einer Analyse des Scheins ausgehen und dessen Aufhebung in der Wahrheit als Erlösung verstehen.

Inbezug auf die Schulen des Zen-Buddhismus wäre zu untersuchen, welche Rolle das "abrupte Erwachen" für unser Problem spielt. Einerseits kann man sagen, daß die Erleuchtung einen religiösen Charakter hat, weil sie vom Menschen nicht hergestellt und erzwungen werden kann. Andererseits gibt es durchaus Methoden, diesen Einbruch herbei zu führen. Die Frage ist, ob man diesen Einbruch als Teil der Methode sieht oder als Moment, das diese Methode überschreitet.

Ich wage es gerade in Ihrer Gesellschaft nicht, mir hier ein Urteil anzumaßen. Sicher könnte man das Problem auch so betrachten, daß man sagt, genau in diesem Vorgang wird die Differenz von Wissen und Glauben,

Philosophie und Religion aufgehoben.

In der chinesischen Tradition tritt das Befreiungsthema deutlich in einem politischen Zusammenhang auf. Der Mensch leidet vor allem an unerträglichen Herrschaftsverhältnissen. Daher steht im Zentrum der Überlegungen des Konfuzius und seiner Schule die Frage, wie diese Zustände zu verändern sind. Voraussetzung dafür ist die Fähigkeit des Menschen zu einer solchen Verbesserung. Diese Fähigkeit wird gleich gesetzt mit dem, was anderswo und auch später in der chinesischen Tradition Vernunft genannt wird. Es besteht durchaus ein deutliches Bewußtsein dafür, daß das göttliche, himmlische Wohlwollen (ming) nicht mehr ausreicht, diese Verbesserung herbei zu führen. Daher besteht die erste Aufgabe rationaler Methodik darin, zu überlegen, welches die Grundlagen einer solchen Lösung sein könnten und ob der Mensch überhaupt die Anlagen zu einer solchen Lösung besitzt, d.h. ob er wirklich ein vernünftiges Wesen ist. Im Unterschied zu anderen Traditionen, wird Vernunftfähigkeit deutlich und ursprünglich mit Gesellschaftsfähigkeit gleichgesetzt. Diese Fähigkeit wird nun wieder an die traditionelle Auffassung von Natur gebunden. Dadurch kommt es zu der, jedenfalls für Europäer, befremdlichen Folge, daß die menschliche Rationalität gerade in der Gefühlsstruktur des Menschen und nicht primär in seiner "Denkfähigkeit" angesiedelt wird. Ursprüngliche soziale Gefühle öffnen den Menschen gegenüber seinen Mitmenschen und der Welt. Diese Offenheit heißt erkennen *und* miteinander leben. Diese Offenheit muß nun methodisch verwirklicht werden. Diesen methodischen Zusammenhang nennt man Ritus. Daher ist der Fürst, der sich "wissenschaftlich" beraten läßt, für die Freiheit der Menschen im Staat und im Reich zuständig und verantwortlich. Die Gestaltung guter Verhältnisse ist seine Aufgabe. Selbstverständlich geht es dabei nicht nur um die "soziale Frage", sondern um die Verwirklichung des Menschen in allen seinen Dimensionen, auch der religiösen.

Deutlicher noch als bei den Konfuzianern tritt das Motiv der befreienden Erlösung im philosophischen Taoismus, im Daodejing und Zhuangzi, auf. Hier wird die Ursache von Leid und Beschränkung in der im vom Menschen geschaffenen gesellschaftlich-kulturellen Umwelt gesehen, die eine Welt unendlichen Wandels beschränkt, und diesen Wandel zu beenden sucht.

"Daß wir gerade in menschlicher Gestalt geformt sind, ist Grund zur Freude; daß aber diese menschliche Gestalt tausend Wandlungen durchmacht, ohne jemals ans Ende zu kommen, das ist unermeßliche Seligkeit.<sup>3)</sup>"

Diese Seligkeit ist aber kein Geschenk, sondern wird ebenfalls auf methodischem Weg erreicht. Die Methoden sind präzise formuliert, ihre Werkzeuge heißen "Nichthandeln" und "Vergessen". In einem sind sich

Taoisten und Konfuzianer einig. Es ist Aufgabe und Fähigkeit des Menschen, seine Befreiung zu vollbringen. Bei den Taoisten bedeutet Befreiung gerade Befreiung von der rituellen Künstlichkeit zur natürlichen Welt ewiger Nichtewigkeit, der Verwandlung.

Gerade in dieser eindeutig diesseitigen Sicht von Erlösung wird unser Blick für eine neuerliche Betrachtung des Themas im Abendland geschärft.

Das Konzept der Erlösung wird in Europa, und das macht die Schwierigkeit für eine vergleichende Betrachtung aus, eindeutig vom Christentum geprägt. Damit ist gesagt, daß in diesem Konzept Erlösung in ihrem Kern nicht in einer vernünftigen methodischen Aufdeckung von Wirnis besteht, sondern ein Geheimnis bleibt, das sich durch die Gnade Gottes nur dem Gläubigen offenbart.

Es gibt eine Abstufung in der Radikalität dieses Konzepts, doch zeigt sich immer wieder eine spannungsgeladene Distanz von Vernunft und Religion. Insbesondere Theologien evangelischer Richtung zeigen eine Tendenz, die Vernunft als Irrweg auf der Suche nach Erlösung zu zeigen. Es ist hier nicht möglich, die vielfältigen und differenzierten Wege des Verhältnisses von Vernunft und Glauben, Philosophie und Offenbarung nachzuzeichnen. Jedenfalls ist klar, das dieses Thema immer wieder aufgegriffen wird und den Kern der meisten theologischen und politischen Streitigkeiten bildet.

Eine Lösung, die für die katholische Tradition wichtig ist, ist die bekannte Formel von der "Philosophie als Magd der Theologie". Noch wichtiger ist das heute leider wenig diskutierte, zuerst von islamischen Philosophen entwickelte, Konzept der Lehre von der "doppelten Wahrheit"<sup>4)</sup>. Dort wird versucht, die konfliktträchtige Spannung zu lösen, indem man die Berührung der beiden Konzepte möglichst vermeidet.

Dieses Konzept ist für die Entwicklung der modernen Wissenschaft von größter Bedeutung. Tommaso Campanella (1568–1639) unterscheidet den "codex scriptus" und den "codex vivus". Damit wird Natur so aufgefaßt, daß sie nach dem Muster der Heiligen Schrift als Buch geschrieben ist, das Gott dem Menschen in einer eigenen Offenbarung zugänglich macht.

Nach Galilei (1564–1642) enthüllt sich die Natur in einer eigenen Sprache, nämlich derjenigen der Mathematik.

"Das Buch der Natur ist in mathematischer Sprache geschrieben, und seine Zeichen sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne die es unmöglich ist, ein einziges Wort zu verstehen, und ohne die man vergeblich suchend durch ein dunkles Labyrinth wandert."<sup>5)</sup>

Die Modernisierung der Naturwissenschaft wird dadurch erst möglich, und sie besteht in einem Loslösen von der Philosophie, so wie sich vorher schon die Theologie von der Philosophie gelöst hat. Damit wird die Philosophie auch als Weltweisheit entmachtet, der Vernunftanspruch der



Philosophie als Metaphysik zurückgewiesen, und der Rest ihres Erlösungsvermögens auf Naturwissenschaft und Technik übertragen. Dieser Vorgang wird dadurch verdeckt, daß gerade im Erlösungsanspruch Religion und Wissenschaft in einen heftigen Streit geraten, vielleicht gerade deswegen, weil beide den Hintergrund dieses Konflikts zu wenig philosophisch reflektieren. Die neue Offenbarung versteht sich denn auch als Aufklärung, enlightenment, Erleuchtung, die auf einer Evidenz beruht, die durch die neue Offenbarung vermittelt wird. Beide Konzepte verstehen sich so, daß eine philosophische Befreiung oder gar eine philosophische Lebensführung überwunden wird. Polemisch könnte man sagen, daß beide glauben, durch ihre heiligen Bücher eine Abkürzung zum Heil finden zu können.

Selbstverständlich dringt diese Mentalität auch in die Philosophie ein. Man könnte vielleicht behaupten, daß die verzweifelte Suche des Descartes nach seinem unbezweifelbaren Grundsatz diese Mentalität besonders deutlich zeigt. Bekanntlich verläßt er ja die Unbezweifelbarkeit des "cogito ergo sum" sofort zugunsten der Unbezweifelbarkeit des ontologischen Gottesbeweises und der Grundlagen mathematischer Evidenz.

Diese Alternativen treiben die philosophische Reflexion über die Grundlagen des befreienden Erkennens in eine tiefe Krise. Kant versucht diese Krise durch eine Selbstbeschränkung der Vernunft zu überwinden, verzichtet aber dadurch, daß er die alten Chiffren philosophischen Erkennens endgültig aus dem philosophischen Erkenntnishorizont entfernt, auf den Erlösungsanspruch der Philosophie. Die praktische Philosophie Kants kann wohl nur mit äußerster Mühe als Weg zur Erlösung gedeutet werden.

In dieser verwirrten und verwirrenden Situation versucht nun meines Erachtens Hegel zumindest ansatzweise, die Philosophie gegenüber den anderen Befreiungswegen wieder ins Spiel zu bringen. Dieser Sachverhalt wird schon äußerlich in seinen totalen, von manchen auch totalitär genannten Vernunftanspruch deutlich.

Am besten kann man dem Problem nachgehen, indem man jene Stelle aufsucht, wo das skizzierte Problem selbst thematisiert wird, nämlich am Übergang von Religion zum absoluten Wissen.

Religion wird zunächst als Wissen des Absoluten gefaßt. Das Wissen versucht, in der "Phänomenologie des Geistes", sich über sich selbst Klarheit zu verschaffen. Dieser mühsame Weg ist zugleich immer praktische Selbstbestimmung des Menschen. Schließlich wird in Analogie zum platonischen Eros jener Punkt erreicht, an dem sich das Streben des Menschen seiner Intention selbst bewußt wird. Dieses Streben besteht in einer Befreiung, in einem Abstreifen von Unfreiheit, von Unwissenheit, von mangelnder Souveränität gegenüber seinen Lebensvollzügen. Ein Aspekt

dieser Souveränität des Menschen ist auch die Sicherheit seines Standpunktes in der Welt, von dem aus sie begriffen und gestaltet werden kann.

Dieses Absolute, das diese Möglichkeiten eröffnet, tritt daher zuerst notwendigerweise als das Andere, das dem Menschen gegenübersteht, das er nicht ist, auf. Dieses ist zwar ein Wissen des Absoluten, aber ein unterwerfendes Wissen. Die Religion drückt in fast allen ihren Artikulationen aus, daß der Mensch nicht dieses Göttliche ist. Er bittet daher das Göttliche um die Gnade seines befreienden Aktes. Der Mensch versucht durch Opferung seiner Souveränität, diese als Geschenk zu erhalten. Damit verfehlt der Fromme aber genau sein Ersehntes. Gerade dieses gewusste Verfehlen führt zum Begreifen des Problems der Abhängigkeit. In diesem Wissen wird die Souveränität zunächst, so könnte man sagen, in der Weise des Wissen-Wollens erreicht. In diesem Akt befreit sich der Mensch von der Religion, weiß sie aber als unverzichtbare Bedingung seiner Befreiung. Daher kann das absolute Wissen niemals in einer simplen Negation der Religion bestehen.

Worin besteht aber nun der Unterschied von Wissen und Glauben?

Hegel betont, daß das absolute Wissen keinen neuen Inhalt hat. Wenn dem bisherigen Wissen nichts neues hinzugefügt wird, was weiß es dann? Es weiß sich selbst, hat sich selbst als Wissen, weiß also genau jenen Weg, den es zum Absoluten gegangen ist. Die Geschichte des Wissens ist das Wissen selbst, das sich als diese Geschichte weiß. Daher weiß es auch die Religion als notwendiges Ziel des Wissen. Daher sind am Ende Wissen und befreiende Erlösung eins. Ebenso ist das Andere und das Selbst eins. Die größte Schwierigkeit besteht vielleicht darin, zu sehen, daß auch Erkenntnis und Zweifel eins sind. Es gibt kein Wissen, das jenseits der Erfahrung des Denkens angesiedelt ist. Daher sind Denken und Sein wieder dasselbe. Vor allen sind auch Streben, Sehnsucht und Erlösung eins, daher sind Diesseits und Jenseits eins.

Diese überraschende und befremdliche "Lösung" Hegels im Geiste der griechischen Philosophie löste eine Reaktion aus, die alle Kennzeichen einer Panik trug. Das Problem bestand darin, daß Hegel versucht hatte, dem Denken wieder die Hauptrolle im Erlösungsgeschehen zuzuweisen. Das Ansinnen, dem Leben, womöglich gar dem gesellschaftlichen, einen philosophischen Charakter geben zu wollen, stieß wie schon in der Antike auf erbitterten Widerstand.

Letztlich richten sich alle Einwände auf einen Punkt, nämlich auf die Rolle des Denkens selbst. Das hegelsche Denken wird als bloß kritisch, negativ bezeichnet, auch als abstrakt im Gegensatz zu einem konkreten. So stellt Schelling in seiner Spätphilosophie der negativen eine positive Philosophie gegenüber. Die Abgrenzung erfolgt eindeutig in der Form, daß

das positive Denken einer Grunderfahrung bedarf, die das philosophische Denken übersteigt. Erst jenseits des Denkens kann das Denken Wirklichkeit erlangen. Das Denken wird zum seinslosen, "bloßen" Denken, das keinen selbständigen Realitätsgehalt hat. Damit wird bei Schelling die Autorität der Religion über die Philosophie wiederhergestellt. Auf andere Weise tut Kierkegaard dasselbe.

Man darf sich in diesem Zusammenhang nicht vom Streit der Offenbarungen untereinander täuschen lassen. Im einem Punkt sind sich alle einig. Dem philosophischen Denken darf keine selbständige Rolle als Erlösungskraft zugesprochen werden.

Vor diesem Hintergrund erfolgt nun eine programmatische Entmachtung der philosophischen Vernunft im Bündnis mit der technisch-wissenschaftlichen Vernunft. Am populärsten ist diese Entmachtung im psychoanalytischen Ansatz Freuds geworden, der der politisch angeblich befreiten Menschheit verkündet, daß sie nicht Herr im eigenen Haus ist.

In der Philosophie spielt Schopenhauer eine Schlüsselrolle, der das der Vernunft Jenseitige als deren Bestimmendes in seiner Lehre vom blinden Willen deutlich hervorhebt. So gut wie alle philosophischen Positionen folgen dieser Entmachtung der Vernunft, auch und vor allem die "wissenschaftliche" Philosophie. Einer ihrer Väter, Auguste Comte, konzipiert eine von Schelling verschiedene Variante der "positiven Philosophie". Er enthüllt das Vorgegebene mit den Methoden der modernen Naturwissenschaft.

Der Vorwurf gegen Hegel, er sei bloß ein negativer, abstrakter, logizistischer Denker, geht deswegen ins Leere, weil in diesen Vorwürfen das Grundmotiv seines Denkens nicht begriffen wird. Für Hegel ist das begreifende und begriffene Leben ein befreites und gerade in seiner Endlichkeit vollkommenes und im äußersten Sinne wirkliches Leben. Es ist kein Wunder, daß eine herrschaftsbesessene Moderne eine solch bescheidene Vollkommenheit nicht begreifen kann.

Was hat nun unser Thema mit vergleichender Philosophie zu tun? Wir haben gesehen, daß philosophisches Denken, dessen Motiv die selbständige Befreiung des autonomen Menschen ist, in verschiedenen Traditionen zu finden ist. Philosophische Reflexion steht in Spannung mit dem Religiösen, insbesondere wenn dieses geschichtsmächtig geworden ist, also auch politische Wirkung erreicht. Daher sieht es so aus, als ob Philosophie sich weitgehend außerhalb von Geschichte und Gesellschaft abspielt. Daher kann sie andererseits für sich in Anspruch nehmen, eben von den Wirrnissen von Geschichte und Gesellschaft zu befreien. Allerdings hat sie für Erlösung und Befreiung kein Monopol, sondern steht dabei in Konkurrenz mit anderen geistigen Erscheinungen, besonders mit der Religion, heute aber insbesondere mit der Wissenschaft.

Was die Religion betrifft, so artikuliert diese ihre Erlösungspraxis immer in einem bestimmten kulturellen Zusammenhang, gerade auch wenn eine Religion die Enge ihrer Herkunft zu überwinden trachtet. Sie muß, auch wenn das heute meist verschwiegen wird, sich im Gegensatz zu anderen geistigen Bewegungen artikulieren, um ihren Anspruch sichtbar zu machen.

Der Vergleich von Religionen, natürlich auch von verschiedenartigen philosophischen Artikulationen hat aber selbst philosophischen Charakter. Das Vergleichen verschiedener Götter kann eindeutig nur ein Akt selbständiger menschlicher Reflexion sein. Das Erwägen verschiedener Positionen auf der Suche nach befreiender Wahrheit kann nicht von einer Voraussetzung, die vor dem Denken selbst liegt, ausgehen. Daher scheint gerade heute die sorgfältige Aneignung philosophischer und religiöser Positionen, die außerhalb der eigenen kulturellen Gewohnheiten liegen, unvermeidlich zu sein. Die Alternative läge nur in der "Klärung" unserer Probleme und der "Befreiung" der Menschheit durch nackte Gewalt.

- 1) Kranz, Walter, Vorsokratische Denker. Berlin 1949, S. 59
- 2) Da cheng zhi guan fa men 1.642
- 3) Zhuangzi VI
- 4) Es gibt auch im chinesischen Buddhismus eine Theorie der zweifachen Wahrheit. Sie ist zu finden bei Zhi Cang, (549-623), Abhandlung über die doppelte Wahrheit. Diese Abhandlung wäre für unser Thema von größtem Interesse. Eine Darstellung und Analyse dieses Textes würde aber den Rahmen dieses Vortrags bei weitem sprengen.
- 5) Galilei Galileo Opera IV 171  
(ヴェルナー・ガブリエル, 古代中国哲学, ウィーン大学哲学部)