

Leseprobe aus:

Konrad Paul Liessmann (Hrsg.)  
Philosophicum Lech (Bd. 20): Über Gott und die  
Welt



Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf

© Paul Zsolnay Verlag Wien 2017





# **Philosophicum Lech**

Band 20

# Über Gott und die Welt Philosophieren in unruhiger Zeit

---

Herausgegeben von Konrad Paul Liessmann

Paul Zsolnay Verlag

1 2 3 4 5 21 20 19 18 17

ISBN 978-3-552-05825-5

© Paul Zsolnay Verlag Wien 2017

Typographie und Umschlaggestaltung:

Atelier Reinhard Gassner, Bernd Altenried

Satz: Eva Kaltenbrunner-Dorfinger, Wien

Copyright Trinité © 1991 by The Enchedé Foundry.

Trinité® is a Registered Trademark of The Enchedé Font Foundry.

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany

## Vorwort

Nachdem beim 20. Philosophicum Lech ein kleines Jubiläum gefeiert wurde, erlaube ich mir einen kurzen Blick zurück – dem Erfolgsgeheimnis unserer Veranstaltung auf der Spur. Als der mir in Freundschaft verbundene Michael Köhlmeier bereits 1994 mit der Idee an mich herantrat, in Lech eine geisteswissenschaftliche Tagung zu veranstalten, ging mir diese nicht mehr aus dem Kopf. Bekanntlich erwanderte schon Friedrich Nietzsche neue »Gedanken« in den Bergen, und unser schöner Ort mit seiner exzellenten Hotellerie und Gastronomie sowie der prächtigen Gebirgskulisse schien dafür wie geschaffen. Auch der ehemalige Kulturlandesrat von Vorarlberg Guntram Lins, Gründungsmitglied und Obmann des Vereins Philosophicum Lech, zeigte sich von dem Vorhaben sofort begeistert und kannte zudem den richtigen Mann für eine qualitativ hochstehende Konzeption des Ganzen.

Nur wenige Tage nach dem ersten Treffen in Wien im Jänner 1997 legte uns Konrad Paul Liessmann sein Konzept vor und wurde als wissenschaftlicher Leiter zum Garanten für eine nachhaltig erfolgreiche Entwicklung des Philosophicum Lech. Zum einen bewies er über all die Jahre hinweg ein untrügliches Gespür für brisante Themen, und zum anderen ist ihm eine stets hervorragende Auswahl an hochkarätigen Referenten zu verdanken. Nicht nur die namhaften unter ihnen – die Liste wäre lang – begeistern mit ihren Vorträgen, und man darf behaupten, dass so gut wie jeder der Einladung nach Lech gerne folgt und auch gerne wiederkehrt. Die Interdisziplinarität hat sich dabei ebenso bewährt wie das Einbinden der Teilnehmer in die Diskussion. Konrad Paul Liessmann ist es ja seit jeher ein Anliegen, die Philosophie bzw. die Kulturwissenschaften auch der breiten Öffent-

lichkeit näherzubringen. Sein entsprechendes Engagement beim Philosophicum und sein Enthusiasmus sind jedes Jahr von neuem zu spüren – als der sprichwörtliche Funke, der überspringt.

Im ersten Jahr waren wir schon von 150 Teilnehmern positiv überrascht, inzwischen haben wir mit rund 600 Teilnehmern unsere Kapazitätsgrenze erreicht. Größer soll's nicht werden, um die einmalige, fast schon familiäre Atmosphäre zu erhalten. Zu dieser trägt auch das eingespielte Team unter organisatorischer Leitung von Mirjam Fritz bei – von unseren Praktikanten und Technikern über das Catering bis hin zur Pressebetreuung. All jenen, die in den zwanzig Jahren zum Gelingen, einzigartigen Charakter und fabelhaften Ruf des Philosophicum beigetragen haben, gilt großer Dank. Wie natürlich auch unseren Förderern von Bund und Land sowie den Sponsoren Mercedes-Benz, Gebrüder Weiss und unserem Hauptsponsor Magna. Zudem sei dem Pfarrgemeinderat und Pfarrer Jodok Müller gedankt, haben wir in der Neuen Kirche doch eine so außergewöhnliche wie ansprechende Heimat für philosophische Diskussionen gefunden. Zugleich ein würdiger Rahmen für die alljährliche Verleihung des Tractatus, des renommierten Essaypreises des Philosophicum Lech.

Mit dem Beginn des Symposiums zieht jedes Jahr eine besondere Atmosphäre in Lech ein. Sollten Sie diese noch nicht genossen haben, lade ich Sie herzlich dazu ein! Die kommende Tagung, vom 20. bis zum 24. September 2017, steht unter dem Titel »Mut zur Faulheit. Die Arbeit und ihr Schicksal«. Bis dahin wünsche ich Ihnen eine schöne Zeit und im Folgenden nun eine ebenso unterhaltsame wie erkenntnisreiche Lektüre.

LUDWIG MUXEL

Bürgermeister der Gemeinde Lech am Arlberg

[www.philosophicum.com](http://www.philosophicum.com)

## Über Gott und die Welt

Philosophieren in unruhiger Zeit

Wer ankündigt, über Gott und die Welt zu sprechen, darf mit einem wissenden Lächeln rechnen. Über Gott und die Welt – das ist eine Redensart, die fröhliche Unbekümmertheit ebenso signalisiert wie eine unverbindliche Beliebigkeit, die es sich erlauben kann, über alles Mögliche zu räsonieren, ohne thematische Fixierung, ohne gedankliche Verbindlichkeit, ohne Ergebnisorientierung. Gleichzeitig schwingt in diesen Bestimmungen auch ein Moment von Freiheit mit: reden können, ohne sich auf etwas festlegen zu müssen, von einem zum anderen springend, dieses und auch jenes streifend, ohne jeden Anspruch auf schlüssige Argumentation oder angestrengte Überzeugungsarbeit.

Wer über Gott und die Welt spricht, löst keine Probleme, entschärft keine Konflikte und beugt sich auch nicht den Vorgaben der herrschenden Diskurse. Über Gott und die Welt zu reden könnte als anarchische Gesprächsform gewertet werden, die quer steht zu den Ansprüchen, die an eine zeitgemäße Kommunikationskompetenz gerichtet werden. Allerdings: Ganz so beliebig ist die Rede über Gott und die Welt dann doch wieder nicht. Es handelt sich dabei weder um Smalltalk noch um jenen Tratsch, der Gerüchte über alles und jeden verbreitet. Wer über Gott und die Welt spricht, nimmt sich die Freiheit, auch einmal über jene großen Fragen zu sprechen, deren Erörterung entweder als wenig zielführend oder als unpassend empfunden wird. Wer über Gott und die Welt spricht, spricht manchmal buchstäblich über alles und nichts.

Hinter der Wendung Gott und die Welt verbirgt sich aller-



dings eine der präzisesten Formeln der europäischen Geistesgeschichte. Eigentlich erstaunlich, wie diese zum Inbegriff des Ungenauen, des Weitschweifigen und Abschweifenden werden konnte. Allein aus dieser Bedeutungsverschiebung könnte man eine These ableiten: Über Gott und die Welt zu sprechen konnte nur deshalb zu einem Synonym für Beliebigkeit werden, weil wir aus Gründen, die noch untersucht werden müssten, keine Lust mehr haben, über Gott und die Welt im Wortsinn zu reden. Und tun wir dies doch, dann in eben jenem lockeren Tonfall, der sich ergibt, wenn man eben einmal wirklich über Gott und die Welt sprechen will.

Der Philosoph Robert Spaemann hat vielleicht deshalb seine Autobiographie unter den Titel *Über Gott und die Welt* gestellt. Diese Autobiographie besteht aus einer Reihe lockerer Gespräche, die Stephan Sattler mit dem Philosophen geführt hat. Lebenserinnerungen wechseln mit Reflexionen, die Welt als Konglomerat von Orten, Stationen, Gefahren und Begegnungen kreuzt sich mit einem intellektuellen Werdegang, der seinen christlichen Hintergrund nicht verleugnet und sich auch mit der Frage beschäftigt, ob es denn noch vernünftige Gründe geben kann, an Gott zu glauben.<sup>1</sup> Wer über Gott und die Welt spricht, wird diese Fragen wohl anschneiden. Insofern es aber seit langem in der Philosophie die Überzeugung gibt, Gottesbeweise hätten sich seit Immanuel Kant erledigt, lässt sich das intellektuelle Faszinosum solcher Beweise wahrscheinlich am besten im Plauderton artikulieren. Wer über Gott und die Welt spricht, verschafft sich dadurch die Möglichkeit, über Dinge zu sprechen, über die man sonst nicht mehr spricht, er verhandelt das Ernste im Ton des Unernten und das Uernste im Stil des Ernsten.

Gott und die Welt: Mit diesen Begriffen war eine Wirklichkeitskonzeption auf den Punkt gebracht, die eine fundamentale Bipolarität, eine grundsätzliche Zweideutigkeit,

eine unhintergehbare Differenz zu ihrer Voraussetzung erklärt. In verschiedenen Begriffspaaren mit je unterschiedlichen Bedeutungsnuancen schwingt diese Dichotomie mit. Begriffen und Konzepten, die an Gott anschließen, wie das Heilige, die Transzendenz, das Unendliche und Unsterbliche, ja, das Geistliche und der Glaube, stehen in Kontrast und Konkurrenz zum Profanen, zur Immanenz, zum Endlichen und zur Sterblichkeit, letztlich zum Weltlichen und seiner Vernunft. Man könnte, riskant genug, diese Polarität bis auf Aurelius Augustinus zurückführen. Augustinus stellte in seiner Betrachtung der Weltgeschichte zwei Reiche einander gegenüber: die *Civitas terrena*, das Reich des Irdischen, Weltlichen, mitunter auch Teuflischen, und die *Civitas Dei*, das Reich Gottes, wobei für Augustinus das Reich Gottes nicht zusammenfällt mit der real existierenden Kirche, der er ja auch angehört hat. Diese war für ihn nicht unbedingt der Vorgriff auf die Herrschaft des Ewigen und Göttlichen. Augustinus fasste nun – Erbe seines manichäischen Denkens – Geschichte als einen Kampf dieser zwei Reiche, dieser zwei Prinzipien auf: Weltlichkeit, Macht, Sinnlichkeit, Gier, Sexualität gegen Göttlichkeit, Transzendenz, Immaterialität, Geistigkeit, Askese. Es ist ein Kampf, der nach Augustinus die ganze Geschichte von der Schöpfung über die verschiedenen Epochen bis zum zerfallenden Imperium Romanum seiner Zeit durchzieht. Geschichte wird also hier erstmals interpretiert als Rivalität zweier Prinzipien, ein Kampf, der irgendwann einmal mit dem Sieg des Guten über das Böse enden soll. Es war dies ein äußerst folgenreiches Konzept, das in seinen säkularisierten Formen bis in die Gegenwart weiterwirkt.

Brisant wird die Rede über Gott und die Welt also deshalb, weil diese Reiche, diese Sphären einander nicht distanzieren gegenüberstehen, sondern sich berühren, durchdringen, in Konflikt miteinander geraten und als Konkurrenten im Kampf um die Seele des Menschen auftreten. Gott und Welt

stehen so einander auch nicht neutral gegenüber, bis heute ist zumindest in unserer Sprache die Erinnerung an die völlig unterschiedliche Bewertung dieser Dimensionen aufbewahrt. Die Welt war lange ein Synonym zumindest für die Verlockungen des Schmutzigen und Bösen, sich der Welt hingeben, der Welt verfallen, der Welt unterwerfen bedeutet immer, sich von einem Glanz blenden lassen, hinter dem ein Verhängnis lauert. Die Welt war der Ort der Eitelkeiten und des falschen, unglücklichen Bewusstseins. Das mittelalterliche Denken kannte noch den Topos der »Frau Welt«, oft dargestellt als schöne, verführerische Frau, deren Rückseite ihr wahres Gesicht zeigte: einen vergänglichen, kranken, ekelregenden Körper. Wer diesen Verführungen der Welt entgehen wollte, musste danach trachten, dem Getriebe der Welt zu entkommen und Zuflucht zu finden in jener anderen Sphäre, die dem Wahren, dem Reinen, dem Ewigen und Göttlichen zugeordnet war.

Gott und die Welt. Man könnte die damit verbundenen Vorstellungen, Wertungen und affektiven Einstellungen auch mit der Nomenklatur des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade beschreiben, die dieser in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts entwickelt hatte: das »Heilige« und das »Profane«. Mit diesen Begriffen bezeichnete Eliade in erster Linie Ordnungsprinzipien des sozialen Lebens. Eliade vertrat die These, dass für den religiösen Menschen der Raum, in dem er lebt und der ihn umgibt, nicht »homogen« ist, sondern Teile und Bezirke aufweist, die von allen anderen prinzipiell verschieden sind. Es sind »heilige« Räume, die erst die Orientierung für die »profane Welt« geben. Im Bereich des Heiligen gelten andere Gesetze als im profanen Raum. Gott ist im heiligen Bezirk gleichsam in die Welt eingewandert und schafft so zur profanen Welt nicht nur einen Kontrast, sondern auch die oft ritualisierten Formen einer anderen Welt in dieser Welt. Die Faszination, die etwa Tempel, Synagogen, Moscheen und Gotteshäuser auch

auf nichtreligiöse Menschen ausüben, zeugt noch immer von der Kraft dieser Unterscheidung. Diese Doppelung oder Aufteilung der Welt wirkt aber auch in Zeiten fort, die sich der umfassenden Profanierung verschrieben haben, Spuren einer »religiösen Wertung der Welt« werden sich, so Eliade, immer finden und nicht austilgen lassen.<sup>2</sup>

Wie solche Spuren aussehen, welche Formen und Gestalten das Heilige in einer säkularisierten und profanierten Welt annehmen kann, hat Umberto Eco schon vor Jahrzehnten in zahlreichen Essays, die in der deutschen Übersetzung sinnigerweise unter dem Titel *Über Gott und die Welt* versammelt wurden, vorgeführt. Von Gott war in diesen Texten natürlich nicht mehr explizit die Rede, wohl aber davon, dass wir auf ein neues Mittelalter zusteuern und die islamische Welt generell zu einer theokratischen Vorstellung des sozialen und politischen Lebens zurückkehrt – dies schrieb Eco 1979. Aber auch die damals in Italien wütenden »Roten Brigaden«, also der linke politische Terrorismus, wiederholte für Eco in »gewalttätigen Formen ein von der Mystik geprägtes Szenario«: das »Verlangen nach leidvoller Zeugenschaft«, »Martyrium« und »reinigendem Blutbad«.<sup>3</sup> Vom islamischen Terror unserer Tage ließe sich wohl Ähnliches sagen – das sollte zu denken geben. Doch abgesehen von diesen Exzessen der Grausamkeit, die nicht nur in einer religiösen Gestalt erscheinen, sondern vielleicht doch nur aus ihrem unmittelbaren oder verdeckten religiösen Gehalt zu verstehen sind, zeigt sich für Eco das Heilige in der profanierten Welt auch und vor allem in der Massenkultur, vor allem im Film. *Superman* und *Casablanca* erfüllen nun die religiösen Urbedürfnisse des Menschen: den Wunsch nach einem Wesen, das als vollkommenes existieren muss, weil es als solches gedacht werden kann, und den Wunsch nach der Erlösung vom Bösen.

Eco vergaß dabei nicht, auf jene Definition des Heiligen zu verweisen, die der Religionswissenschaftler Rudolf Otto am

Ende des Ersten Weltkriegs publiziert hatte und an die auch Mircea Eliade angeschlossen hatte: Otto hatte das Heilige als das »Numinose« bestimmt, abgeleitet vom lateinischen Wort für göttliche Wesen. Dieses Numinose ist vor allem durch das Moment des »tremendum« bestimmt, des Schauervollen, dann durch das Moment der »majestas«, des Übermächtigen, und schließlich durch das Moment des »fascinans«, des Anziehenden.<sup>4</sup> Lange vor Rudolf Otto hatte allerdings schon Søren Kierkegaard gewusst, dass »Furcht« und »Zittern« die adäquaten Erfahrungsweisen des Heiligen und damit die einzigen authentischen religiösen Gefühle darstellen. Die Bezirke des Heiligen, die topographischen so gut wie die imaginären, erzeugen dann auch in ihrer Resonanz – um mit Hartmut Rosa zu sprechen – jene Gefühle der Furcht, der Erhabenheit und der Attraktion, die dem Heiligen als emotionalem Erfahrungsraum korrespondieren. Entscheidend für diese Erfahrung ist, dass sie nicht als eine Erfahrung der Welt, sondern als eine Erfahrung jenseits der alltäglichen Erfahrungen erfahren wird. Es verwundert so wenig, dass in modernen, säkularisierten Gesellschaften mitunter diese religiösen Erfahrungen durch ästhetische Empfindungen substituiert werden konnten und die Kunsttempel zu jenen Orten wurden, die nun die profane Welt transzendieren.

Keine Frage, dass sich das Heilige in einer profanen Welt in unterschiedlichen säkularisierten Formen erhalten kann – vom ästhetisch Erhabenen über die Unantastbarkeit der Menschenwürde bis zur Anbetung des Silicon Valley. Gerade Letzteres könnte tatsächlich als ein paradigmatisch heiliger Ort der Gegenwart beschrieben werden, auf den alle klassischen Bestimmungsstücke des Numinosen zutreffen: Macht, Faszination und Erschrecken. Und nur wenigen Auserwählten ist es erlaubt, diesen Ort zu betreten und mit den Hohepriestern der digitalen Religion in Kontakt zu treten. Wem dies gelingt, der erzählt davon und

von dem, was er nun weiß und andere nicht wissen, in jenem Modus der Erleuchtung, der in früheren Zeiten Menschen charakterisierte, denen sich ein Gott mitgeteilt hatte. Und wie die biblischen Propheten verkünden die Jünger des Silicon Valley, dass wir alle untergehen werden, wenn wir nicht in uns gehen und uns »fit« machen für die digitale Zukunft und die damit verbundenen Verheißungen, die selbst schon wieder paradiesische Ausmaße erreichen: vom selbstfahrenden Auto über automatisierte Nahrungsmittelzustellung – wir bekommen eine Welt, in der Milch und Honig fließen – bis zur Unsterblichkeit.

Und wie in der Religion ordnen auch die heiligen Bezirke der Gegenwart die Welt, verleihen die höheren Weihen denjenigen, die sich an diesem Erlösungswerk beteiligen oder ihm nacheifern können: Die Technologieinitiative der Österreichischen Wirtschaftskammer im Jahr 2016 gehorchte dem Slogan »Go Silicon Valley«, und erst vor kurzem war der Bildungsexperte Andreas Salcher dort, sprach mit den Managern von Google und Apple, identifizierte dort ein »Silicon-Valley-Mindset« und fordert nun einen »Silicon-Valley-Spirit« für Österreich.<sup>5</sup> Gegenüber solch geballter Spiritualität sieht der Heilige Geist in der Tat eher alt aus. In Deutschland sind es übrigens der Unternehmensberater Sven Gábor Jánoszy und seine Agentur *zb Ahaed*, die jährlich solche Pilgerreisen ins gelobte Tal anpreisen und organisieren.

Wie das alte, so zieht auch das neue Heilige scharf eine Grenze zur profanen Welt. Der Dualismus ist nicht auszurotten, und die Bewohner der profanen Welt sind immer diejenigen, die vom heiligen Geist – pardon: Spirit – noch nicht erfasst worden sind. Als kleines Seitenstück zu ihrem Roman *Unterleuten* hat die Schriftstellerin Juli Zeh einen Unternehmensberater fingiert, der in seinem Buch *Dein Erfolg* die Menschen schlicht in zwei Gruppen einteilt: Den wenigen »Mover«, also den dynamischen, jungen, flexiblen, risiko-

bereiten jungen Bewegern, stehen die zahlreichen »Kill-joys« gegenüber, die vorsichtigen, langsamen, alten Bremsen, die jede Lust am Erfolg töten. Diese glänzende Satire wird allerdings durch die Wirklichkeit jederzeit überboten. Auch Andreas Salcher lernte in Silicon Valley, dass man die Menschheit in zwei Gruppen einteilen muss: in »Lerner« und »Nichtlerner«, und der Historiker Philipp Blom kennt nur Menschen, die entweder einem »liberalen« oder einem »autoritären« Traum anhängen<sup>6</sup>; die Soziologin Lisa Herzog schließlich machte den durchaus ernstgemeinten Vorschlag, dieselbe Menschheit in – ja, man glaubt es kaum – »mover« und »stayer« einzuteilen.<sup>7</sup> Wer sich bewegt, bewegt etwas, und wer bleibt, sündigt – so lautet offenbar das Glaubensbekenntnis einer neuen Nomadenreligion.

Lisa Herzogs Beitrag trug den Titel: »Es geht ein Riss durch Europa«. Wer heute über Gott und die Welt spricht, spricht auch immer über diesen Riss, der das Heilige vom Profanen trennt. Das durch Augustinus ins Christentum importierte manichäische Denken ist nicht allmählich verschwunden, sondern erlebt gerade in der Gegenwart eine neue Renaissance. Tatsächlich war schon lange nicht mehr so viel von einer gespaltenen Gesellschaft die Rede, von einer zerrissenen Welt, und es gehört auch zum Erbe der Rede über Gott und die Welt, dass die Welt, der Raum des Profanen, die reine Immanenz, auch der Ort der Trostlosigkeit ist. Hier tummeln sich die Unbelehrbaren, die Verstockten, die Unbeweglichen, die Verbitterten und die Ängstlichen, hier tummeln sich vor allem diejenigen, die den falschen Propheten folgen und ihren Verführungen unterliegen.

Natürlich: Man soll die Säkularisierungsthese nicht zu weit treiben, und nicht alles, was in Vokabular oder Gestik an religiöse Kommunikationsformen und die dazugehörigen Formeln erinnert, indiziert im strengen Sinn eine Wiederkehr der Religion. Die findet schon dort statt, wo sich Gott nicht hinter den technoiden Euphemismen der Moderne verber-

gen muss, sondern als solcher angerufen werden kann, sie findet dort statt, wo heilige Schriften und die Worte der alten Propheten plötzlich wieder den Anspruch erheben, sich dem Raum des Profanen ganz zu entziehen, aber der Welt ihre Ordnungsmuster oktroyieren zu können.

Ja es stimmt, »Gott und die Welt« ist zu einer Floskel der Beliebtheit geworden, aber es ist auch die präziseste Formel dafür, was wirklich das Spannungsfeld der menschlichen Existenz ausmacht: die Dualität zwischen Immanenz und Transzendenz, Profanität und Heiligkeit, Wirklichkeit und Imaginärem, letztlich: Vernunft und Glaube. Die Frage ist: Was geschieht, wenn diese Sphären sich wechselseitig aufsaugen? Der Gottesstaat, wie ihn radikale Strömungen im Islam verkünden, zehrt von der Idee, dass das Immanente vom Transzendenten beherrscht und die Differenz von Gott und Welt zum Verschwinden gebracht werden soll. Die moderne säkularisierte Lebenswelt versucht ebenfalls, diese Differenz zumindest in ihrer klassischen Form einzuebnen, aber in die andere Richtung. Nun gibt es keine Transzendenz, keinen Gott mehr, der außerhalb dieser Welt gedacht werden kann, Gott wird, im schlimmsten Fall, zu einer illegitimen Projektion, zu einem Opiat, zum Symptom einer Neurose, zu einem machtgeleiteten Betrugsmanöver, im besten Fall zu einer kulturhistorisch interessanten Chiffre für soziale Fragen.

Nicht nur die philosophischen Debatten, vor allem die praktische Politik der Gegenwart hat sich an diesen widersprüchlichen Deutungen abzarbeiten. Die aufgeklärte Position, die sich gerne Gott ohne die Welt und die Welt ohne Gott vorstellen wollte, lässt sich vielleicht theoretisch konzipieren, in der Praxis scheitert sie an jenen Gläubigen, die, in welcher Weise auch immer, Gott selbst in der Welt am Werke sehen wollen und das ihre dazu beitragen möchten. Wie sehr wir schon wieder in deren Bann stehen, lässt sich aus dem neuen Trend ableiten, dass auch liberale, nicht-



religiöse und nichtgläubige Menschen nun dazu aufrufen, einer Religionsgemeinschaft beizutreten, weil dadurch der soziale Zusammenhalt gestärkte werde. Man weiß nicht: Ist das eine Kapitulation der Aufklärung vor den neuen Herrschaftsansprüchen der alten Götter oder der hilflose Versuch, Religion ohne Gott wenn nicht zu denken, so doch zu praktizieren?

Angesichts solcher Entwicklungen, die unter dem Titel einer Renaissance der Religion ein postsäkulares Zeitalter einläuten könnten, möchte man doch daran erinnern, dass die Hoffnungen des modernen Menschen nicht im Heiligen, auch nicht in der Sakralisierung des Profanen, sondern in der Weltlichkeit der Welt lagen. Der Begriff der Welt konnte und kann nämlich auch als Gegenbegriff zu den heiligen Orten der Furcht und des Zitterns gedacht werden, als Inbegriff dessen, was das Leben dem Menschen bieten kann. Im Begriff der Welt schwebte immer schon die Ahnung von der Zugehörigkeit zu einer planetarischen Gemeinschaft mit. In die weite Welt hinausziehen, sich eine gewisse Weltläufigkeit aneignen, den Menschen als ein weltoffenes Wesen begreifen – alle diese Formulierungen deuten die Welt nicht nur als einen existentiellen Möglichkeitsraum des Menschen und als einen Sehnsuchtsort, sondern bestimmen Welt als einen größeren Zusammenhang, eine Totalität, wie sie in Hegels Begriff des »Weltgeists« zum Ausdruck kommt, eine raumzeitliche Einheit, wie sie im Begriff des »Weltalters« noch mitschwingt, einen normativen Anspruch, wie er von Goethe mit dem Begriff der »Weltliteratur« formuliert wurde. Aber auch in Immanuel Kants »Weltbegriff der Philosophie« drückte sich der Gedanke aus, dass es der Philosophie letztlich um den Gesamtzusammenhang des Daseins gehen muss.

Der Begriff der Welt selbst enthielt so ein Konzept der Globalisierung, lange bevor diese auf Handel und Technik reduziert wurde. Welt bestimmt so den Horizont menschlichen

Handelns überhaupt, und sie übersteigt immer den engen Rahmen der unmittelbaren Befindlichkeit. Allerdings: Es gibt auch die von Günther Anders in den dreißiger Jahren vorgebrachte These von der existentiellen »Weltfremdheit des Menschen«: der Mensch als ein in dieser Welt unbehaustes Wesen, das sich seine Welt immer erst selbst bauen muss. Wer danach fragt, in welcher Welt wir eigentlich leben wollen, setzt genau diese Fremdheit in der Welt und die damit verbundene Offenheit der Weltgestaltung voraus.

Wer über Gott und die Welt spricht, kann in einem leichten Plauderton beginnen. Schneller, als man glaubt, sieht man sich gezwungen, sehr genau über diese Begriffe nachzudenken, weil es in ihnen um das Gegenteil der Beliebtheit geht: Es sind tatsächlich die zentralen Fragen der Philosophie und des Lebens, die unter diesem Titel abgehandelt werden müssen. Die Unverbindlichkeit, die die Formel »Über Gott und die Welt« nahelegt, hat dennoch – oder vielleicht deshalb – ihre Gründe. Von Theodor W. Adorno, der ja nicht unbedingt als Humorist in die Philosophiegeschichte eingegangen ist, stammt der schöne Satz: »Philosophie ist das Allerernsteste, aber so ernst auch wieder nicht.«<sup>8</sup> Wer über Gott und die Welt spricht, sollte sich vielleicht an diesem Satz orientieren.

### Anmerkungen

- 1 Robert Spaemann: Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen. Stuttgart 2012, S. 247ff.
- 2 Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Frankfurt a. M. 1984, S. 23f.
- 3 Umberto Eco: Über Gott und die Welt. Essays und Glossen. München 1985, S. 105
- 4 Rudolf Otto: Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1987, S. 13ff.
- 5 Trend 21/2016 (<http://www.trend.at/branchen/karrieren/silicon-valley-spirit-oesterreich-bildungsexperte-andreas-salcherauf-forschungsreise-6404546>, abgerufen am 6.9.2016)

- 6 Philipp Blom: Grund und Abgrund. In: Die Presse/Spectrum, 16.9.2016, S. I-II
- 7 Lisa Herzog: Es geht ein Riss durch Europa. Veröffentlicht auf ORF Science (<http://science.orf.at/stories/2789459/>, abgerufen am 6.9.2016)
- 8 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. GS 6, S. 26

## Vom Nutzen der Philosophie in einer zerrissenen Welt

### 1.

Dass die Welt zerrissen ist, dafür muss ich nicht umständlich argumentieren. Ein Blick in die Tageszeitung genügt, um sich davon zu überzeugen. Dass die Philosophie nützlich ist – im Allgemeinen und als Orientierung in einer zerrissenen Welt –, ist sehr viel weniger selbstverständlich. Ich habe 2012 ein Buch über die Idee der Vernunftreligion von Platon bis Spinoza veröffentlicht.<sup>1</sup> Alle Philosophen, die ich in diesem Buch untersuche, behaupten ohne mit der Wimper zu zucken, dass uns die Philosophie anleiten kann zu einem gelingenden Leben, dass sie uns lehren kann, Gesellschaften so zu ordnen, dass sie das gelingende Leben fördern, und dass sie uns sogar trösten kann, wenn wir über den Verlust einer Sache trauern.<sup>2</sup> Könnte die Philosophie diesen Anspruch tatsächlich einlösen, Anleiterin und Trösterin zu sein, dann wäre ihre Nützlichkeit natürlich über jeden Zweifel erhaben. Nur befürchte ich, dass sie das nicht mehr kann. Denn dieser Anspruch war untrennbar verbunden mit einer Metaphysik, die heute nicht mehr glaubwürdig zu machen ist: der Idee einer die Welt ordnenden göttlichen Vernunft. Von Platon, Aristoteles und den Stoikern bis hin zu Hegel behaupteten Philosophen immer wieder, dass das gute Leben darin besteht, die menschliche Vernunft der göttlichen Vernunft anzugleichen, und dass eine gute Gesellschaft eine solche ist, die ihren Bürgern diese Angleichung ermöglicht. Trost wiederum rührt von der Einsicht, dass das einzige wirklich Wertvolle das Erfassen der in

der göttlichen Vernunft gegründeten ewigen Wahrheiten ist. Alles andere hat keinen echten Wert, einschließlich der Dinge, die wir normalerweise schätzen: Vermögen, Gesundheit, Schönheit, Freunde, Familie und so weiter. Der Verlust dieser Dinge ist deshalb auch kein echter Verlust und somit – aus der Sicht des Weisen – kein Grund zur Trauer. Schon diese Skizze macht deutlich, dass die traditionelle Rolle der Philosophie als Anleiterin und Trösterin mit dem Begriff einer die Welt ordnenden göttlichen Vernunft steht und fällt. Ich war vor kurzem mit meinen Kindern in einem Planetarium. Während sie an ihrem Popcorn knabberten, konnte ich nicht umhin, darüber nachzudenken, wie anders wir das Universum erfahren als etwa Platon, Aristoteles und die Stoiker. Für sie war die Naturordnung noch ganz von der göttlichen Vernunft bestimmt. Durch die Erkenntnis dieser Ordnung näherte sich die menschliche Vernunft der göttlichen an. Für uns ist das Universum nur noch ein immenser, bedeutungs- und gottloser Raum. Diese Erfahrung des Universums spiegelt sich bei Nietzsche wieder, wenn er in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* feststellt, »wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt«.<sup>3</sup>

## 2.

In diesem Aufsatz möchte ich einen sehr viel bescheideneren Begriff von Philosophie vorstellen, der sowohl nützlich als auch verteidigbar ist: nicht Philosophie als Anleiterin und Trösterin, sondern Philosophie als Diskussionstechnik.<sup>4</sup> Die Überlegungen, die diesem Projekt zugrunde liegen, gehen bis in das Jahr 2000 zurück. Damals war ich dabei, meine Dissertation abzuschließen, für die ich Schriften arabischer und jüdischer Philosophen studierte. Ich beschloss, einige

Monate in Kairo zu verbringen, um mein Arabisch aufzupolieren. Schon bald nach meiner Ankunft organisierte ich einen Sprachtausch mit ägyptischen Studenten, und allmählich begannen wir einander auch persönliche Fragen zu unserem Leben zu stellen. Sie wollten mich zum Islam bekehren, um mich davor zu bewahren, ewig in der Hölle zu schmoren. Und ich wollte ihnen mein säkulares Weltbild näherbringen, um sie davor zu bewahren, ihr reales Leben an ein illusionäres Jenseits zu verschenken. »Wenn du dich für den Islam entscheidest«, sagte Muhammad, »bekommst du drei Religionen für den Preis von einer, denn wir Muslime glauben auch an den Gott der Juden und der Christen.« »Aber ich glaube an überhaupt keinen Gott!«, erwiderte ich, worauf Muhammad entgegnete: »Du bist dir also sicher, dass wir die Existenz Gottes nicht beweisen können?« Seine Reaktion überraschte mich. In dem Umfeld, in dem ich aufgewachsen bin, stand das fest. Ich versuchte es mit Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises. »Gut«, sagte Muhammad, »aber was ist mit diesem Tisch? Hängt seine Existenz von einer Ursache ab?« »Natürlich«, sagte ich. »Und diese Ursache von einer weiteren Ursache?« Muhammad bezog sich auf den metaphysischen Gottesbeweis, den der muslimische Philosoph Avicenna im 11. Jahrhundert formuliert hatte: Da eine ewige Kette von Ursachen unmöglich sei, müssen Dinge, deren Existenz eine Ursache hat, aus etwas hervorgegangen sein, was aus sich selbst heraus als ihre erste Ursache existiert.<sup>5</sup> Und dieses notwendig Existierende ist Gott. Ich antwortete mit einem Gegenargument, woraufhin sie eine verbesserte Version des Beweises anführten. Die Diskussion endete ergebnislos.

Ich trat nicht zum Islam über, und meine ägyptischen Freunde wurden keine Atheisten. Aber Erfahrungen wie diese führten zu zwei Fragen, mit denen ich mich seitdem beschäftige: Kann die Philosophie, außerhalb des akademischen Betriebs praktiziert, nützlich sein? Kann sie, mit an-

deren Worten, relevant sein für Menschen, die keine Fachphilosophen sind, aber dennoch spannende philosophische Fragen haben wie etwa meine ägyptischen Freunde in Kairo? Und können Konflikte, denen unterschiedliche (kulturelle, religiöse usw.) Überzeugungen zugrunde liegen, mithilfe der Philosophie in das übersetzt werden, was ich eine »Streitkultur« nenne – ein intellektueller und sozialer Raum, in dem wir über Dinge diskutieren können, die uns sehr am Herzen liegen, über die wir uns aber nicht einigen können? Um Antworten auf diese Fragen zu finden, veranstaltete ich fünf Philosophieworkshops zwischen 2006 und 2011: an einer palästinensischen Universität in Ost-Jerusalem, an einer islamischen Universität in Indonesien, mit chassidischen Juden in New York, mit Schülern in Salvador da Bahia, dem Zentrum der afrobrasilianischen Kultur, sowie mit Angehörigen der Mohawk, eines Irokesenstammes in Nordamerika. Die Orte habe ich bewusst im Hinblick auf bestimmte Konflikte ausgewählt: Israel und Palästina, Islam und der Westen, religiöse Orthodoxie und Moderne, soziale und ethnische Probleme in Brasilien sowie die Auseinandersetzung der Ureinwohner Nordamerikas mit dem Erbe des Kolonialismus. Aus diesen Konflikten ergeben sich grundsätzliche Fragen zu Themen, die von Metaphysik und Religion bis hin zu Moral und Politik reichen. Existiert Gott? Macht sich Frömmigkeit bezahlt? Kann Gewalt gerechtfertigt werden? Was ist soziale Gerechtigkeit, und wie erreichen wir sie? Wer soll uns regieren? Was setzt politische Selbstbestimmung voraus? Mit solchen Fragen hatten meine Gesprächspartner auf den unterschiedlichsten Ebenen zu tun – von ihren persönlichen Ansichten über die Wertvorstellungen kleiner Gruppen (wie den chassidischen Gemeinden in New York) bis hin zur Entwicklung ganzer Nationen wie etwa Indonesien und Brasilien. Ich behaupte nun, dass man mithilfe der Philosophie diese Fragen klarer artikulieren und die Antworten genauer prüfen kann.

Eines hatten meine Gesprächspartner überall auf der Welt gemeinsam: starke religiöse oder kulturelle Bindungen, die mit meiner säkularen Haltung oft in Konflikt gerieten. Mir wurde, wie in den Diskussionen mit ägyptischen Studenten, bewusst, dass ich manche Positionen, die mein Weltbild prägen, nicht gründlich genug durchdacht hatte – von meinem Atheismus angefangen bis hin zu meiner Ansicht, wie man leben sollte. Über diese Auffassungen, die in dem westlichen akademischen Milieu, aus dem ich komme, normalerweise nicht in Frage gestellt werden, musste ich intensiv nachdenken. Die Workshops zeigten mir unmittelbar, wie weit wir in moralischen, religiösen und philosophischen Fragen voneinander entfernt sind. Das zweite Ziel meines Projektes ist es, zu zeigen, dass diese Differenzen, obschon für viele Menschen frustrierend, etwas Positives sein können – wenn es uns gelingt, sie zum Ausgangspunkt einer produktiven Streitkultur zu machen. In den Workshops konnte ich die Idee der Streitkultur in der Praxis ausprobieren. Die gemeinsame Suche nach der Wahrheit, denn genau das verstehe ich unter Streitkultur, bietet uns die Möglichkeit, die Überzeugungen und Wertvorstellungen zu prüfen, mit denen wir aufgewachsen sind und die wir meist für selbstverständlich halten. Das ist besser, als wenn wir anderen unsere Meinung aufzwingen oder uns in Multikulti-Gleichgültigkeit einrichten – so als wären Unterschiede völlig unerheblich. Auch hier kann die Philosophie, insofern sie das Fundament einer Streitkultur liefert, eine wichtige Rolle übernehmen. Unter »Philosophie« verstehe ich dabei nicht ein bestimmtes philosophisches Weltbild (wie etwa den Marxismus oder Existenzialismus) oder gelehrte Philosophiegeschichte, sondern philosophische Praxis: zum einen die Aneignung von Techniken des Debattierens – logische und semantische Werkzeuge, die es uns erlauben, unsere Ansichten zu klären, Argumente zu formulieren und mit Gegenargumenten zu antworten, also eine moderne Version des aristotelischen



Organon, des »Werkzeugkastens« des Philosophen; zum anderen die Pflege von Tugenden des Debattierens – die Wahrheit für wichtiger halten, als den Meinungsstreit für sich zu entscheiden, und negative Gefühle wie Frustration und Angst kontrollieren zu lernen, die aufkommen, wenn die eigenen Grundüberzeugungen in Frage gestellt werden. Mit anderen Worten, eine Streitkultur gründet nicht auf dem sophistischen Geschick, den eigenen Standpunkt durchzusetzen, sondern auf dem dialektischen Geschick, gemeinsam mit anderen die Wahrheit zu ergründen. In den Workshops sprachen wir auch über Werke von Philosophen, von Platon bis Nietzsche, die nicht nur Ausgangspunkt für Diskussionen waren, sondern auch für genügend Distanz zu aktuellen Problemen sorgten. So weit wie möglich wurden Texte ausgewählt, die mit dem kulturellen Umfeld der Teilnehmer zu tun hatten (beispielsweise muslimische und jüdische Philosophen des Mittelalters), um an lokale Traditionen von Debatte und Reflexion anzuknüpfen.

Die Techniken und Tugenden, die ich beschrieben habe, sind nicht an ein bestimmtes Weltbild gebunden: Man kann mit ihnen für oder gegen Gott argumentieren, für oder gegen den Kapitalismus, für oder gegen den Klimawandel und so fort. In diesem bescheidenen Sinn kann Philosophie in einer zerrissenen Welt die Rolle einer Moderatorin übernehmen.

### 3•

Im Folgenden ein paar Auszüge aus den Workshops, die einen konkreten Einblick vermitteln in die Diskussionen, die ich mit Gesprächspartnern in aller Welt geführt habe.

An der palästinensischen Al-Quds-Universität, wo ich 2006 den ersten Workshop abhielt, waren meine Studenten zunächst überrascht darüber, dass im Mittelalter der jüdische

Philosoph Maimonides (gestorben 1204) eine sehr hohe Meinung von dem islamischen Philosophen al-Fārābī (gestorben 950) hatte.<sup>6</sup> Natürlich preist ihn Maimonides nicht, weil er Muslim war, sondern weil er ihn für einen ausgezeichneten Philosophen hielt. »Man muß,« schreibt er, »auf die Wahrheit hören, gleichgültig wer sie ausspricht.«<sup>7</sup> Wenn jemand die Definition einer Tierart vorschlägt, die Bedeutung von Gerechtigkeit erklärt oder einen Beweis für die Existenz Gottes aufstellt, dann ist es für Maimonides nicht wichtig, ob er Jude, Muslim, Christ oder etwas anderes ist. Worauf es ankommt, ist, ob seine Behauptung wahr ist. Nach einiger Diskussion stimmten meine Studenten an der Al-Quds-Universität zu, dass philosophische Argumente über religiöse Grenzen hinweg ausgetauscht werden können.