

Heinrich REINHARDT (Hrsg.)

**Philosophisches zu
Wahrheit, Freiheit, Liebe**

SCHRIFTENREIHE DER
THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE
CHUR



Im Auftrag der
Theologischen Hochschule Chur

herausgegeben von

Michael DURST
und
Michael FIEGER

Band 6

Heinrich REINHARDT (Hrsg.)

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe

Mit Beiträgen von

Theo FÜGLISTALLER
Peter HENRICI
Heribert KLEIN
Peter NICKL
Ermanno PAVESI
Mathilda PENG-COCCIA
Heinrich REINHARDT
Peter RUTZ
Claudine SCHELLING
Josef SEIFERT
Gerhard B. WINKLER

Academic Press Fribourg

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden vom Herausgeber der Reihe
als PDF-Datei zur Verfügung gestellt.

© 2006 by Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz
Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1541-8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Abkürzungsverzeichnis	11
Peter RUTZ Richtigkeit und Wahrheit. Grenzen des Formalen	13
Peter NICKL Die Wahrheitsfrage und die modernen Wahrheitstheorien	29
Josef SEIFERT Objektive Wahrheit in der Erkenntnis	49
Theo FÜGLISTALLER Studentische Lesehilfe (Zusammenfassung) zu dem Beitrag von Josef Seifert „Objektive Wahrheit in der Erkenntnis“	69
Claudine SCHELLING Studentische Replik zu dem Beitrag von Josef Seifert „Objektive Wahrheit in der Erkenntnis“	73
Ermanno PAVESI Gesundheit und Wahrheit aus psychiatrischer Sicht	77
Weihbischof Peter HENRICI Wahrheit in Philosophie, Theologie und Verkündigung	87

Inhaltsverzeichnis

Heribert KLEIN (†)	
Freiheit der öffentlichen Meinung	101
Josef SEIFERT	
Liebe als Bejahung der Person	115
Mathilda PENG-COCCIA	
Studentische Replik zu dem Beitrag von Josef Seifert „Liebe als Bejahung der Person“	135
Heinrich REINHARDT	
Der Kreislauf des Vertrauens: Freundschaft und Liebe	139
Gerhard B. WINKLER	
Bernhard von Clairvaux als Meister der Liebe	199
Die Autoren	209

Vorwort

Seit den Anfängen des Christentums gibt es christliche Theologie, und diese entwickelt sich seit jeher in Auseinandersetzung mit der Philosophie.

Schon das Wort „Theologie“ stammt von einem Philosophen, nämlich Platon (Politeia II 379a). Der lukanische Paulus argumentiert in der Areopagrede (Apg 17,22–32) ganz wie ein Philosoph, und ebenso sind die grossen theologischen Reden des Petrus (Apg 2,14–39; 3,12b–26; 4,9–12), des Stephanus (Apg 7,2–53) und des Paulus (Apg 13, 16–41) den geschichtsphilosophisch aufgebauten Musterreden in den Werken der griechischen Historiker nachgebildet. In unterschiedlicher Weise, aber immer in der Mitte theologischer Bemühungen stand die Auseinandersetzung mit der Philosophie bei den Kirchenvätern, in der Früh- und Hochscholastik, bei den massgeblichen Theologen der Neuzeit.

Diese Dualität von Philosophie und Theologie beruht freilich nicht nur auf der historischen Faktizität, sondern auf einer notwendigen inneren Beziehung. Die rationale Rechenschaftsablage über den Glauben muss, um vollständig zu sein, stets auf zwei Schienen fahren: philosophisch, vor dem Forum der Nichtglaubenden, und theologisch, vor dem Forum der Glaubenden. Darum ist auch die authentische Weitergabe der Reflexion über das Glaubensgut in Form des Theologiestudiums verpflichtet, die Studierenden in die Philosophie einzuführen.

Dies hat allerdings seine Schwierigkeit. Philosophieren benötigt neben der Lust am reinen Denken vor allem eines: unbegrenzt viel freie Zeit (*otium*). Diese gab es in den theologischen Ausbildungsstätten selten. Selbst in Jahrzehnten kirchlicher Hochschätzung von Spekulation und Prinzipienwissen war das echte, zeitraubende Philosophieren kein Lieblingskind der Lehrpläne. Gegenwärtig bestehen gar Tendenzen, die Philosophie aus dem Kanon der theologischen Wissenschaften, vor allem aus dem Grundstudium ersatzlos zu streichen. Daher muss man für die Einführung der Theologen in das Philosophieren zunehmend andere Wege suchen: halboffizielle oder fast ganz in der „Freizeit“ verlaufende.

An der Theologischen Hochschule Chur hat man daraus eine Konsequenz gezogen, die weit über den lokalen Bezug und die Tagesaktualität hinaus bedeutsam scheint: die „Churer Philosophentage“. Für fast ein Jahrzehnt, von 1993 bis 2000, bildeten sie den jährlichen Höhepunkt des Philosophierens an der Theologischen Hochschule Chur.

Das Ziel dieser Veranstaltungsreihe war ein doppeltes. Einerseits sollte sie den Nachweis der wissenschaftlichen Seriosität und Aktivität philosophischer Forschung am Standort Chur erbringen, und dies vor einem internationalen Publikum und auf entsprechend hohem Niveau. Dieses Publikum fand sich auch regelmässig ein, und Menschen unterschiedlichster geistiger Ausrichtung kamen so in ein wesentliches Gespräch. Andererseits waren die Churer Philosophentage aber nicht nur ein akademisches „Schaufenster“ der Hochschule, sondern auch eine Denkwerkstatt für unsere Studenten. Sie besuchten die meisten Philosophentage in erfreulicher Zahl und nutzten dieses Angebot gern.

Die Churer Philosophentage bestanden immer aus einem zweitägigen Arbeits- und einem zusätzlichen Kulturprogramm. Sie behandelten jeweils einen Grundbegriff von verschiedenen Seiten her: 1993 Wahrheit, 1994 Freiheit, 1995 Liebe, 1996 Hoffnung, 1997 Glauben, 1998 Dichten, 2000 Erkenntnis. Referate hielten sowohl Churer als auch auswärtige Philosophen. Sowohl das wissenschaftliche als auch das kulturelle Programm (Dichterlesungen, u. a. aus Werken des Zürcher Dichters Oscar STUCKY, Konzerte, eine Ausstellung mit Werken des Bündner Malers und Graphikers Rudolf MIRER, eine Tanzpantomime der Schweizer Künstlerin Monique SCHNYDER usw.) wurde in der Presse, zum Teil auch im Fernsehen positiv aufgenommen.

Der Versuch, die „schulische Unterrichtung“ in Philosophie durch halboffizielle Anlässe philosophischer Vertiefung zu ergänzen, ist an sich also nicht gescheitert. Es waren äussere Bedingungen, welche den Churer Philosophentagen einen vorläufigen Abschluss gaben. Sie gerieten leider in den Sog der Churer Bistumswirren. Plötzlich wurde es schwierig, Referenten mit dem nötigen Sachniveau zu gewinnen. In die zweckfreie geistige Auseinandersetzung mischte sich ein ausserakademisches Freund-Feind-Spiel, und so nahm die Zahl der Teilnehmer rasch ab. Während 1993 der erste Philosophentag mit über 150 Besuchern und 1995 der dritte mit 170 Teilnehmern abgehalten werden konnte, kamen zum letzten im Jahre 2000 nur noch 15. Auf dieser Basis erschien eine Weiterführung der Veranstaltungsreihe sinnlos.

Keineswegs sinnlos scheint es, die Erinnerung an diese bemerkenswerte – wenn auch kurzfristige – Blüte der Philosophie an der Theologischen Hochschule Chur aufrecht zu erhalten. Dies geschieht am besten, indem die Ergebnisse der Churer Philosophentage, vor allem die Texte der Referate, gesammelt und herausgegeben werden.

Die Auswahl der im vorliegenden Band gesammelten Texte geschah im Hinblick auf ihre Repräsentativität. Diese wurde zu einem gewissen Teil dadurch beeinträchtigt, dass nicht alle Referenten ihre Manuskripte zur Verfügung stellten oder sie schon anderswo veröffentlicht hatten¹. Trotzdem lässt diese Auswahl noch den „Geist“ der Philosophentage erkennen.

Der vorliegende Sammelband bietet folgende Besonderheit. Er kombiniert – getreu dem Anliegen, für Theologiestudenten neue Erfahrungsräume der Sache der Philosophie zu erschliessen – die Texte der arrivierten Autoren mit kurzen Rückmeldungen junger studentischer Leser. Auf diese Weise wird der Abstand zur Entstehungszeit der Texte aufgehoben und eine Art Fortsetzung der Churer Philosophentage bis in die unmittelbare Gegenwart herein ermöglicht. Natürlich handelt es sich dabei nicht um ein „Zensieren“ der Texte, sondern um ein schlichtes Gespräch. Vielleicht ist dieses gelungen, und das ist dann nicht wenig.

Der Unterzeichnete dankt den Herausgebern für die Aufnahme dieses Bandes in die „Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur“ und seinem Kollegen Prof. Dr. Michael DURST für die Erstellung der Druckvorlage in Form von pdf-Dateien. Er ist den Autoren für die Überlassung ihrer Manuskripte dankbar verbunden. Er hebt mit dankbarer Anerkennung die finanzielle Initiative des Churer Domkapitels

¹ Die Referate des Herausgebers sind bereits an anderer Stelle publiziert. Vgl. Heinrich REINHARDT, Die eine Wahrheit auf den vier Sprachebenen, in: DERS., Die Wahrheit in der Dichtung (Frankfurt a. M. u. a. 2003) 25–87; DERS., Das Glauben ist ein Sprechen, in: ebd. 225–301; DERS., Haiku-Dichtung als Weg ins Zentrum des Dichtens, in: ebd. 303–319; DERS., Dantes Auffassung von Liebe als Wahrheit überhaupt, in: ebd. 427–451; DERS., Hoffnung aus der Tragödie. Gezeigt am Beispiel von Euripides' letztem Drama „Die Bacchantinnen“, in: *Existentia* 10 (2000) 173–183. Vgl. ferner die Berichte über die Churer Philosophentage: DERS., 3. Churer Philosophentag, in: SKZ 163 (1995) 677; DERS., Churer Philosophentag zu „Glauben“, in: SKZ 165 (1997) 790; DERS., Churer Philosophentag über „Dichten“, in: SKZ 166 (1998) 715f; DERS., 6. Churer Philosophentag, in: Sodalengruss. Berichte und Mitteilungen aus dem Priesterseminar St. Luzi, Chur (1998) 14f.

hervor. Hatten die Kapitulare bereits an den Philosophentagen selbst eifrig teilgenommen, so zeigten sie nunmehr durch ihre Grosszügigkeit neuerlich ein starkes Interesse an der philosophischen Arbeit in Chur. Ohne den genannten Zuschuss wäre jedenfalls die vorliegende Veröffentlichung nicht realisierbar gewesen.

Als besonderes Bindeglied zwischen den Philosophentagen „damals“ und ihrer vorliegenden Dokumentation ist Prof. Dr. Aladár GAJÁRY zu nennen. Er begleitete als Rektor die Kongresse von Anfang an mit Zustimmung, Wachsamkeit und Klugheit. Durch seine Konversationskunst erreichte er zudem, dass sie auch gesellschaftlich einen präsentablen Rang erhielten, und nachher wirkte niemand so zielstrebig wie er auf die einschlägige Veröffentlichung hin. Mit grosser Dankbarkeit stellt der Unterzeichnete fest, dass er sich hauptsächlich kraft des Vorbilds und der Mahnungen von Prof. GAJÁRY den Mut bewahrt hat, das Buch nun zu vollenden.

In dankbarer Erinnerung behält der Herausgeber schliesslich auch die Künstler und Künstlerinnen, die so viel zum gesamt menschlichen Glück der Philosophentage beigetragen, sowie den damaligen Regens Prof. Dr. Dr. Peter RUTZ mit seinen Mitarbeitern am Priesterseminar St. Luzi, die für einen stets reibungslosen äusseren Ablauf und für den Schmuck der Tagungsräume gesorgt haben.

Chur, im Oktober 2005

Heinrich Reinhardt

Abkürzungsverzeichnis

AAS	Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, Rom 1909ff.
ARPs	Archiv für Religionspsychologie 7ff, Göttingen 1962ff.
CCM	Corpus Christianorum, continuatio mediaevalis, Turnhout 1971ff.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Wien u. a. 1866ff.
EHS.P	Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie, Frankfurt a. M. u. a. 1970ff.
EHS.T	Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Frankfurt a. M. u. a. 1970ff.
ESt	Eichstätter Studien, Kevelaer u. a. 1937ff, NF 1968ff.
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg / Basel / Wien 1953ff, Suppl. 1986ff.
HWPph	Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim RITTER / Karlfried GRÜNDER / Gottfried GABRIEL, Basel u. a. 1971ff.
MüPF	Münchener philosophische Forschungen, Bonn 1970ff.
NF	Neue Folge.
PCRM.M	Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica, sezione di Metafisica e Storia della Metafisica, Mailand 1982ff.
PL	Patrologia Latina, hrsg. von Jacques-Paul MIGNE, 217 Bände, Paris 1841–1864 (mehrere Nachdrucke).
SKZ	Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern 1832ff.
Suppl.	Supplementband/Supplementbände.
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh 1982ff.

Richtigkeit und Wahrheit. Grenzen des Formalen

von Peter RUTZ

Vielleicht ist für viele – dem Wortgebrauch nach – „richtig“ und „wahr“ etwa dasselbe; die Ausdrücke werden in der Fachsprache aber oft verschieden verwendet. Wir wollen vor allem (1.) einmal erläutern, was wir unter Richtigkeit verstehen, unter formaler Richtigkeit; das ist auf den ersten Blick etwas technisch, aber eigentlich etwas ganz Einfaches und gleichzeitig fast unheimlich Mächtiges, wenn wir dann seine Beziehung zur Wahrheit ins Auge fassen (2. und 3.). Später wird sich herausstellen, dass die Richtigkeit, das Formale sozusagen, überraschenderweise eine Grenze hat (4.), die viele Hoffnungen des rationalen Denkens in Schranken setzt und zeigt, dass die Erfassung der ganzen Wahrheit durch ein formales System eine Illusion ist (5.).

Der Vortrag soll auch für Nichtspezialisten verständlich sein; der Autor nimmt es daher in Kauf, dass aus diesem Grund einige Formulierungen technisch nicht ganz sauber, einige Behauptungen an Ort und Stelle nicht bewiesen und einige Ausführungen etwas plakativ sind; auch wurde auf Fussnoten, die auf klassische Werke verweisen, verzichtet. Auf einige Bücher und Artikel, die diese Thematik zugänglich (und teilweise amüsant) darstellen und weiterentwickeln und aus denen einige Formulierungen dieses Vortrags inspiriert und teils auch wörtlich übernommen wurden, wird am Ende hingewiesen.

1. Das (g,i,p)-System

Erlauben Sie mir, Ihnen eine Art Spiel vorzustellen: das (g,i,p)-Spiel oder (g,i,p)-System, um daran einige Grundbegriffe der *Theorie der formalen Systeme* zu erläutern.

Wir nehmen an, wir haben die *Buchstaben* „g“, „i“ und „p“ in beliebiger Anzahl zur Verfügung. Aus diesen können wir *Wörter* bilden, z. B.

pp, pgi, ig, iiiiggppg, i.

Statt Buchstaben könnte man auch Spielsteine verwenden, z. B. grosse (grandi), kleine (piccoli) und mittlere (intermedii); oder auch Spielsteine aus verschiedenem Material: aus Jaspis (i), Porphyr (p) und Granat (g). Voraussetzung ist: Man hat von jeder Sorte beliebig viele und darf sie in Reihen hinlegen: dann entstehen Ketten oder Muster (die den Wörtern entsprechen).

Einige dieser Wörter (resp. Ketten oder Muster) bestimmen wir als *ausgezeichnete Wörter*; wir nennen sie *Sätze* (oder auch Zielketten, Goals). Diese Sätze können in unserem (g,i,p)-System mit Hilfe von zwei (Spiel-)Regeln erhalten werden:

(R1') Die Setz-Regel:

Man darf immer Wörter folgender Art hinschreiben:

ipigii
ipiigiii
ipiiigiiii
...
usw.

Oder allgemein gesagt (durch ein sogenanntes Axiomenschema):

(R1) Setz-Regel:

Falls x^* ein Wort ist, das aus lauter „i“ besteht, dann ist

ipx^*gx^*i

ein Satz.

(R2) Die Umformungs- oder Ableitungsregel:

Falls s^* ein Satz ist, dann ist es is^*i auch.

Diese Regel erlaubt es uns also, aus einem gegebenen Satz auf einen weiteren zu kommen; d. h. wenn man einen Satz hat, kann man Buchstaben in bestimmter Form hinzufügen, und es entstehen neue Sätze: So

kann man also z. B. mit der Ableitungsregel (R2) legitimerweise von „iiipigiiii“ übergehen auf „iiipigiiii“; oder man kann – wie man sagt – aus „iipiiiiiiii“ „iiipiiiiiiii“ ableiten.

In allen Spielen gibt es Spielregeln dieser Arten; unserer Regel (R1) entsprechen Anweisungen, wie man das Spiel beginnen kann, und der Regel (R2), wie man die Steine verschieben, mit ihnen „fahren“ oder neue hinzufügen kann.

In Anlehnung an vorgeschichtliche Spiele mit Kieselsteinen (lat. *calculi*) nennt man ein solches System ein *Kalkül*. Dazu ist die Art der „Kieselsteine“ nicht wichtig; hingegen wird ein Kalkül allgemein durch folgende Bedingungen definiert:

1. Die verschiedenen Elemente (Grundzeichen, Buchstaben, Spielsteine) sind unterscheidbar.
2. Die Musterung (Wort- oder Kettenbildung) sowie die Art der ausgezeichneten Muster (Sätze, Goals) sind einzig durch die Anordnung, durch die Lage der Elemente bestimmt.

Einfache Kalküle waren eine grosse Entdeckung der Menschheit: z. B. Rechnen mit den Fingern, mit Steinen; Rechenbretter und Zählrahmen; dabei betreffen die Regeln immer nur die Form oder die Stellung oder die typographische Anordnung usw. der Elemente.

Zurück zu unserem (g,i,p)-System mit den zwei Regeln (R1) und (R2): eine Sache ist es, Sätze zu *erzeugen*, eine andere, für ein vorgegebenes Wort anzugeben, ob es ein Satz ist oder nicht. Gibt es ein solches *Entscheidungsverfahren*?

Es gibt mehrere; vor allem gibt es zwei ganz verschiedener Art; wir können diese in unserem einfachen (g,i,p)-System leicht darstellen:

Man betrachte einmal die Sätze „von aussen“; dann kann man – vielleicht mit etwas Übung – „sehen“, dass jeder Satz drei Gruppen von „i“ enthält, die getrennt sind durch die Buchstaben „p“ und „g“, und zwar in dieser Reihenfolge. Diese Hypothese kann man beweisen, indem man einsieht 1. dass alle durch Regel (R1) geschriebenen Wörter von dieser Gestalt sind und 2. alle durch Regel (R2) erzeugten ebenso: man kommt mit den vorgegebenen Regeln nicht aus dieser Anordnung heraus. D. h. alle Sätze des (g,i,p)-Systems sind an der Form

$$x^*py^*gz^*$$

erkennbar, wobei x^* , y^* und z^* reine i-Wörter bezeichnen. Weiter könnte man vermuten, dass folgendes Kriterium (E1) gilt:

$x^*py^*gz^*$ ist genau dann ein Satz des (g,i,p)-Systems, wenn x^* , y^* und z^* i-Wörter sind und die Summe der Anzahl „i“ von x^* und der Anzahl „i“ von y^* gleich der Anzahl „i“ von z^* ist.

Dieses Entscheidungskriterium (E1) könnte man leicht beweisen.

(E1) ist ein Entscheidungsverfahren eines „intelligenten Zuschauers“, der Einsicht in die Menge der Sätze des Systems hat; das System selbst „weiss“ das nicht; es „weiss ja sowieso nichts“ – und ist doch Träger einer Information (z. B. über die Anzahlverhältnisse der vorkommenden „i“ in jedem Satz) und damit Träger von Bedeutung; die Bedeutung aber ist die Brücke zur Wahrheit . . .

Gesucht sind nun *systeminterne Entscheidungsverfahren*, die rein formal sind, also mit den Regeln des Systems allein zu tun haben – ohne Bezug auf eine herausgetüftelte Information *über* die Struktur der Sätze. Das ist die zweite Art von Entscheidungsverfahren. Davon gibt es in der Regel zwei Methoden, um zu entscheiden, ob eine vorgegebene Zeichenfolge (ein Wort) ein Satz ist oder nicht:

(E21) Die *Stammbaum-Methode* (vgl. Abbildung 1), in der systematisch alle Sätze den zwei Regeln gemäss erzeugt und der Länge nach geordnet werden; ein vorgegebenes Wort hat eine bestimmte Länge und gehört also zur Satzmenge des Systems, falls es im Baum in der Zeile der gleich langen Sätze vorkommt.

(E22) Die *Rückführungs-Methode* (vgl. Abbildung 2) ist in einem sogenannten Flussdiagramm dargestellt, das zeigt, wie man für ein vorgegebenes Wort w^* die Entscheidung durchführt (d. h. im Wesentlichen, wie man ein gegebenes Wort auf mit (R1) erzeugte Wörter zurückzuführen versucht).

Es wäre leicht, ausführlich zu zeigen, dass diese zwei Methoden echte Entscheidungsverfahren sind.

Nun sind wir imstande, zwei wichtige Begriffe allgemein zu formulieren: nämlich die Richtigkeit in einem Kalkül K und die Entscheidbarkeit eines Kalküls K.

Wir nennen ein Wort w^* eines Kalküls K *formal richtig* (kurz: richtig), d. h. einen Satz, genau dann, wenn es für w^* eine endliche re-

gelrechte (d. h. den Regeln des Kalküls K gemässe) Herleitung oder Erzeugung gibt.

Ein Kalkül K heisst *entscheidbar*, falls für jedes vorgegebene Wort w^* in K in endlich vielen Schritten gezeigt werden kann, dass w^* richtig ist oder dass w^* nicht richtig ist. Das ist z. B. im obigen System der Fall: das (g,i,p) -System ist ein entscheidbarer Kalkül.

2. Interpretationen

Und wenn das (g,i,p) -System nicht ein blosses Spiel wäre? Bei der Einführung des Entscheidungsverfahrens (E1) konnte man vielleicht herausspüren, dass diese Sätze etwas mit der Addition von Zahlen zu tun haben könnten. Dem wollen wir jetzt nachgehen.

Wir definieren eine *Interpretation* I_1 ; das ist eine Abbildung, durch die den Zeichen des Systems Begriffe in einem sog. Interpretationsraum zugeordnet werden, z. B. wie folgt:

I_1 :	Zeichenmenge des (g,i,p) -Systems	• •	Ausdrücke der Arithmetik
	p		plus
	g		gleich
	i		eins
	ii		zwei
	iii		drei
	iiii		vier

	usw.		usw.

Und was dabei herauskommt, und das ist eigentlich verwunderlich und grossartig: bei der Interpretation I_1 des (g,i,p) -Systems entspricht jedem *richtigen* Wort, d. h. jedem Satz des Kalküls ein *wahrer* Satz der Zahlentheorie!

Z. B.	ipigii	bedeutet	eins plus eins gleich zwei;
	iiipiigiiii	bedeutet	drei plus zwei gleich fünf;
	usw.		

Was als Zeichenspiel begonnen hat, bekommt durch die Interpretation plötzlich Bedeutung (im Doppelsinn des Wortes).

Man definiert allgemein: Ein Kalkül K hat eine *Bedeutung*, falls es eine Interpretation I für K gibt, so dass jedem Satz von K eine wahre Aussage im Interpretationsbereich entspricht (das ist die sogenannte Isomorphiebedingung).

Es gibt natürlich für unser System auch andere Interpretationen, z. B. die Interpretation I_2 , durch die dem „p“ das Pferd Sophie, dem „g“ der Gaul Walter und dem „i“ der Begriff „ideologisch“ zugeordnet wird; diese Interpretation ist offensichtlich uninteressant, eben bedeutungslos, weil die genannte Isomorphiebedingung zwischen den Sätzen des Systems und den entsprechenden „Aussagen“ über Walter, Sophie und ideologisch nicht besteht.

Zu beachten ist: Die Sätze eines formalen Systems, obgleich sie ursprünglich ohne Bedeutung sind – sie sind bestimmt konstruierte Zeichenfolgen –, nehmen also bei einer gut gewählten Interpretation eine Bedeutung an. Diese Bedeutung ist aber vorerst rein passiv. D. h. einer als wahr eingestuften Aussage der Additionstheorie mit natürlichen Zahlen, etwa der Aussage „ $2 + 3 + 4 = 9$ “ könnte über die Umkehrung von I_1 etwa der Ausdruck „iipiiiigiiiiiiii“ zugeordnet werden, der aber offensichtlich kein Satz unseres oben definierten (g,i,p) -Systems ist. Die durch die Regeln (R1) und (R2) strikt gegebene Formalitätsbedingung muss auf jeden Fall eingehalten werden. Betrachten wir noch eine dritte Interpretation.

I_3 :	Zeichen des Systems	• •	Ausdrücke der Arithmetik (Interpretationsraum)
	p		gleich (=)
	g		weggenommen von
	i		1
	ii		2
	iii		3

	usw.		usw.

Nun wird also z. B. der richtige Satz „iipiiiigiiii“ unseres Systems wie folgt interpretiert: „ $2 = 3$ weggenommen von 5“, eine wahre Aussage der Zahlentheorie. Man zeigt leicht, dass unser System auch

bei dieser Interpretation I_3 eine Bedeutung hat, weil allen richtigen Sätzen des Systems auch wahre Aussagen der Zahlentheorie entsprechen.

Ein Kalkül kann also verschiedene Bedeutungen haben, je nach Interpretation; eine Interpretation eines Kalküls ist dann bedeutungstragend, wenn sie auf Grund der Isomorphiebedingung ein Wissen, eine Theorie über einen Teil der (wirklichen) Welt widerspiegelt. – Nun gibt es folgende zwei interessante Aufgaben:

(A1) Zu einem gegebenen formalen System K ist eine bedeutungstragende Interpretation I zu finden, so dass die dadurch interpretierten Sätze von K wahren Aussagen des Interpretationsraumes entsprechen.

(A2) Zu einer gegebenen Theorie T (d. h. einer geordneten, wissenschaftlichen Kenntnis über einen Teil der Wirklichkeit) ist ein formales System K aufzustellen, dessen Sätze genau den wahren Aussagen der gegebenen Theorie T (den Theoremen) entsprechen.

Bei (A1) handelt es sich also darum, eine bedeutungstragende Interpretation eines (an sich bedeutungsleeren, rein formal konstruierten) Systems zu finden, vergleichbar mit dem Knacken eines Codes, mit der Entschlüsselung einer Geheimsprache. In (A2) hingegen sucht man die Formalisierung einer Theorie. – Schematisch dargestellt:

(A1) Zu einem Kalkül K ist eine Interpretation

I: Zeichen von K • • Interpretationsraum

gesucht, so dass gilt: Ist s^* ein Satz in K (d.h. formal richtig), so ist seine Interpretation $I(s^*)$ wahr. Ein solcher Kalkül K heisst *widerspruchsfrei*.

(A2) Zu einer Theorie T ist eine Formalisierung

F: Grundbegriffe von T • • Zeichen von K

gesucht, so dass gilt: Ist t ein Theorem von T , so ist seine Formalisierung $F(t)$ ein Satz in K oder: Ist t wahr, so ist seine Forma-

lisierung in K formal richtig. Ein solcher Kalkül heisst *vollständig*.

Damit haben wir zwei wichtige Eigenschaften von K bezüglich einer Interpretation definiert, die im folgenden zu beachten sind.

Aus dem Gesagten sieht man den Zusammenhang zwischen richtig und wahr, zwischen der formalen Richtigkeit einer Formel (eines Wortes) in einem Kalkül und der Wahrheit, der Gültigkeit einer Aussage in einer Theorie. Dieser Zusammenhang hängt von der Frage nach Widerspruchsfreiheit und Vollständigkeit eines Kalküls bezüglich gewisser Interpretationen ab.

3. Geschichtliches bis HILBERT

All das ist nicht so weltfremd, wie es in dieser relativ abstrakten Darstellung vielleicht erscheinen mag. Besonders hat das Problem der Formalisierung (A2) denkende Menschen von alters her fasziniert. Und es muss eine gewaltige Entdeckung gewesen sein, dass bestimmte Vorgänge, bestimmte zusammenhängende Erkenntnisse *formalisiert* werden konnten; dass zu verschiedenen Gebieten des menschlichen Wissens – wo es doch um *Wahrheit* geht – entsprechende (eben isomorphe) formale Systeme konstruiert werden konnten, in denen die formalisierten wahren Aussagen formal, d. h. rechnerisch auf Richtigkeit überprüft werden konnten.

Die bekanntesten Beispiele der Antike sind die von ARISTOTELES (fast vollständig) formalisierte *Syllogistik*, die eine neuartige Weiterentwicklung in der Scholastik fand, und die *Geometrie*, die von EUKLID formal beschrieben wurde; seine Formalisierung hat im 19. Jahrhundert noch zu interessanten mathematischen Theorien geführt.

Diese zwei Leistungen waren so gekonnt und beeindruckend, dass – um ein Wort von KANT anzuwenden und auszuweiten – weder die Logik noch die Geometrie bis zum Ende des 18. Jahrhunderts „keinen Schritt rückwärts (haben) tun dürfen, (aber) . . . auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts (haben) tun können“¹.

¹ Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft B 7f.

Im 17./18. Jahrhundert haben PASCAL und LEIBNIZ versucht, die Prozesse beim folgerichtigen Denken zu mechanisieren; aus jener Zeit stammen erste eigentliche *Rechenmaschinen* (natürlich noch mit kompliziertem Zahnradwerk, ähnlich einer astronomischen Uhr). Die Voraussetzung zu jeder Art solcher „Denkmaschinen“ ist die Möglichkeit, bestimmte Abläufe zu formalisieren, sie in einem Kalkül zu beschreiben (wir sind also wieder beim Thema). Ist ein solcher Kalkül einmal gefunden, so wird er isomorph auf eine Maschine übertragen: mechanisch, pneumatisch, elektrisch oder elektronisch – je nach dem Stand der Technik.

Eine Neuentdeckung der Formalisierung – und damit der formalen Richtigkeit – gab es im 19. Jahrhundert; das war ein eigentlicher Boom. George BOOLE veröffentlichte 1847 einen Artikel über „A Calculus of Deductive Reasoning“ und 1854 ein Buch über „The Laws of Thought“. Zur selben Zeit hat Augustus DE MORGAN mit seiner „Formalen Logik“ 1847 einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung von *Logik-Kalkülen* geleistet.

Die Aussagenlogik wurde 1879 von Gottlob FREGE formalisiert dargestellt; um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert haben Giuseppe PEANO die *Arithmetik* und David HILBERT die *Geometrie* neu formalisiert.

Bei diesen Untersuchungen zeigte sich immer mehr, wie nötig es war, die Frage zu klären, was man unter einem *Beweis* genau zu verstehen hatte. Ein Beweis ist – das wusste man seit dem griechischen Altertum – eine rationale Begründung für die Geltung einer Behauptung (einer Aussage, eines Theorems) innerhalb einer Theorie. Man geht dabei bekanntlich von bereits begründeten oder einsichtigen oder einfach angenommenen Aussagen aus (sie heißen Prämissen) und zeigt, wie die zu beweisenden Aussagen aus diesen Prämissen „logisch folgen“ – wie man sagt.

Seit ARISTOTELES und der Stoa wurden gewisse logische Schlussverfahren formalisiert durchgeführt; aber im allgemeinen wurden die Beweise – auch in formalen Wissenschaften wie der Mathematik – inhaltlich geführt, waren Schritt für Schritt mit vielen Assoziationen verbunden und oft den Doppeldeutigkeiten der Umgangssprache ausgeliefert.

Das Problem eines exakten Beweisverfahrens wurde gerade um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert sehr brisant. Georg CANTOR

hatte in den achtziger Jahren die *Mengenlehre* entwickelt, die für die Mathematik ganz neue Horizonte eröffnete: mit dieser Theorie hatten alle mathematischen Disziplinen auf einen Schlag eine gemeinsame Grundlage gefunden.

Aber was für ein Schock; in dieser eleganten und präzise formulierten Theorie, die so vieles versprach, entdeckte man schon bald unerwartete *Paradoxien*: innere Widersprüche, die sich gerade aus den klaren Formulierungen „logisch ergaben“. War die Mengentheorie also nicht widerspruchsfrei? Oder waren logische Fehler unterlaufen?

Ein neuer Wissenschaftszweig entstand: die *Metamathematik*, vielleicht zu umschreiben als systematische Untersuchung des Beweises. Man wollte alle allgemein akzeptierten Methoden logischen Denkens – zumindest soweit sie sich auf die Mathematik bezogen – vollständig kodifizieren und untersuchen und begründen.

Im Sinne dieser Herausforderung ist die „Summe rationaler Begründung“, das monumentale Werk „Principia Mathematica“ (PM) von Alfred N. WHITEHEAD und Bertrand RUSSEL, 1910 bis 1913 entstanden mit der kühnen Ambition, die ganze Mathematik aus der Logik abzuleiten (Logizismus).

Der schon erwähnte grosse Mathematiker und Metamathematiker David HILBERT führte die Herausforderung des Formalismus auf die Spitze, indem er als konsequenter Formalist u. a. folgendes verlangte: Es soll streng – d. h. mit den Methoden der „Principia Mathematica“ – bewiesen werden, dass das in den PM aufgestellte System widerspruchsfrei und vollständig sei. Damit war die geniale Hoffnung verbunden: Angenommen die PM wären vollständig, dann hätte man z. B. ein Entscheidungsverfahren für die ganze Zahlentheorie: jedes zahlentheoretische Problem könnte formal (also rechnerisch, ja mechanisch) gelöst werden. Noch 1930 sagte HILBERT in einem berühmt gewordenen Vortrag: „In der Mathematik gibt es kein *ignorabimus* . . . Wir müssen wissen, wir werden wissen“. D. h.: Fragen, die wir innerhalb eines Kalküls der Mathematik stellen und heute noch nicht mit ja oder nein beantworten können, wären also nur vorläufig offen; jede sinnvolle Behauptung in einem ordentlichen Kalkül wäre also entscheidbar. – Das war 1930.

4. Der Bruch durch GÖDEL

Im darauffolgenden Jahr erschien in den „Monatsheften für Mathematik und Physik“ ein 25-seitiger Aufsatz von Kurt GÖDEL, der alle diese Hoffnungen (Ambitionen) zunichte machte: „Über formal unentscheidbare Sätze der PM und verwandter Systeme“². Darin zeigt der Autor – und zwar mit eben den Methoden der PM (wie HILBERT das explizit erwartete) – folgendes:

- Im System der PM gibt es nicht zu reparierende Löcher.
- Es gibt überhaupt KEIN formales System, in dem alle wahren Aussagen der Zahlentheorie (geschweige denn anderer, komplexerer Wissenschaften) entscheidbar sind, ausser es sei nicht widerspruchsfrei.
- Falls es einen Beweis der Widerspruchsfreiheit des Systems der PM gäbe, dann wäre PM selbst nicht widerspruchsfrei.

Etwas anders formuliert:

Erster GÖDELScher Satz (Unvollständigkeits-Satz):

Jeder widerspruchsfreie Kalkül K , der es erlaubt, von den natürlichen Zahlen zu reden (1), enthält Zeichenketten (Wörter), die in K nicht entscheidbar sind (2). K ist also unvollständig.

Erläuterungen:

- (1) D.h. im Kalkül K lässt sich die elementare Arithmetik formalisieren.
- (2) Gödel gelang es, eine solche Zeichenkette anzugeben, zu konstruieren. Es ist die Formalisierung etwa der folgenden Aussage g der Arithmetik: „Die Formalisierung $F(g)$ ist nicht herleitbar“ (oder ist nicht formal richtig).

² Monatshefte für Mathematik und Physik 38 (1931) 173–198.

Zweiter GÖDELScher Satz:

Für jeden derartigen Kalkül K lässt sich seine Widerspruchsfreiheit nie mit den blossen Mitteln des Kalküls selbst beweisen.

Das heisst also: Widerspruchsfreiheitsbeweise sind zwar möglich, aber man braucht dazu ein stärkeres formales System; und für das dafür verwendete System gilt wieder dasselbe. Ein „absoluter“ Widerspruchsfreiheitsbeweis der Mathematik würde folglich einen *regressus ad infinitum* verlangen und ist daher nicht durchführbar.

5. Die Grenzen des Formalen

5.1 Einige Feststellungen kurz gefasst:

- In der Mathematik (und damit in anderen Wissenschaften) wird es immer unentscheidbare Fragen geben.
- Die Wahrheit erschöpft sich nicht im Beweisbaren, im Berechenbaren, im formal Richtigen.
- Unsere rationale Fähigkeit zu Lösungen reicht nicht so weit wie unsere Fragen.
- (Mathematische) Wahrheit reicht weiter als das Konstruktionsvermögen des menschlichen Denkens.
- Mit formaler Richtigkeit kann die Wahrheit nicht ausgeschöpft werden; die Wahrheit kann nie ganz auf blosser Richtigkeit zurückgeführt werden.
- Die Ambition des Formalismus („In der Mathematik gibt es kein *ignorabimus*“) war eine Illusion.

5.2 Einige Folgerungen:

- Durch die GÖDELSchen Sätze wird mit Methoden, die dem Formalismus selbst eigen sind und deshalb Anerkennung finden, dem Formalismus eine grundsätzliche, wenn auch nicht methodische, so doch erkenntnistheoretische Grenze gesetzt. D. h.: nicht die Methode des Formalismus, aber der erkenntnistheore-

- tische Anspruch des Formalismus und damit des Rationalismus wird in Frage gestellt³.
- „Bis zu GÖDELS Entdeckung konnte man sich der Hoffnung hingeben, die totale Formalisierung der (entsprechend formulierten) wissenschaftlichen Erkenntnisse eines Tages zu verwirklichen. Diese Möglichkeit ist nun endgültig vorbei . . . Es wird nie gelingen, ein total reflektierendes System zu konstruieren oder formal dessen Widerspruchsfreiheit zu beweisen. Man wird immer auf einen logisch vorausliegenden, nicht formalisierbaren Rest angewiesen sein . . . GÖDEL hat somit exakt bewiesen, dass es keine totale Exaktheit gibt, dass es kein in sich selbst geschlossenes System . . . gibt und dass die exakte Methode nicht ausreicht, sich selbst zu begründen“⁴. Es gibt also kein System, das (rein) rational die gesamte Wirklichkeit erfassen und erklären könnte; die gesunde Skepsis gegen philosophische Systembildung (das *more geometrico*) ist also echt begründet.
 - Diese und ähnliche verblüffende Folgerungen aus den zwei GÖDELSchen Sätzen haben verschiedene Leute bewogen, daraus zu schliessen, dass die menschliche Intelligenz jedem rein formalen Denken und damit auch jedem Computer überlegen sei: „GÖDELS Satz scheint zu beweisen, dass der Geist nicht als Maschine zu erklären ist; dank GÖDELS Satz hat der Geist immer das letzte Wort“⁵. Der Mensch „ist immer grösser als jede seiner Methoden. Er kann immer mehr leisten als das noch so weit entwickelte Gefüge seiner Verhältnisweisen“⁶.

Das mag sein, darf aber nicht vorschnell aus den GÖDELSchen Sätzen gefolgert werden. Zwei Dinge sind m. E. zu bedenken:

1. Die menschliche Geistestätigkeit ist wesentlich an die Vernunft gebunden; menschliches Erkennen und Verstehen ist – gerade insofern es rational begründbar sein will – nie rational abgeschlossen

³ Vgl. REICHEL, *Mathematik und Weltbild* (unten Literaturhinweise) 13–16.

⁴ ROHRER, *Entmythologisierung* (unten Literaturhinweise) 180–182.

⁵ Z. B. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach* (unten Literaturhinweise) 504f.

⁶ ROHRER, *Entmythologisierung* (unten Literaturhinweise) 182.

sen. D. h.: Durch die GÖDELSchen Sätze wird der Mensch auf eine Grenze seines eigenen systematisierenden, konstruierenden, wissenschaftlich tätigen Geistes aufmerksam, auf eine Grenze, die grundsätzlich ist⁷.

2. Für die Überlegenheit der menschlichen Intelligenz muss ein Mass angegeben werden. Das könnte z. B. die Fähigkeit sein, die Gödelisierung an einem formalen System durchzuführen. Man kann einfach zeigen, dass es so grosse, so komplexe formale Systeme gibt, dass kein Mensch mehr deren Gödelisierung durchführen imstande ist. Kurz gesagt: die Beschränktheit der menschlichen Intelligenz ist gerade durch die Gebundenheit an die *ratio*, die Vernunft, gegeben. Nur der reine Geist, der reine *intellectus*, der reine Verstand, ist jeder Unvollständigkeit und damit jedem formalen System überlegen: Der reine Geist braucht keine Vernunft; der reine Verstand allein genügt ihm, alles durch und durch und zudem ganz zu verstehen⁸.

Literaturhinweise

1. Wolf ROHRER, Zur Entmythologisierung des exakten Beweises, in: Orientierung 29 (1965) 179–183.
2. Douglas R. HOFSTADTER, Gödel, Escher, Bach – ein endloses geflochtenes Band (Stuttgart 1985).
3. Hans-Christian REICHEL / Enrique PRAT DE LA RIBA, Naturwissenschaft und Weltbild. Mathematik und Quantenphysik in unserem Denk- und Wertesystem (Wien 1992), vor allem die Artikel:
Hans-Christian REICHEL, Mathematik und Weltbild seit Kurt Gödel, in: ebd. 9–29.
Antoine SUAREZ, Unentscheidbarkeit, Unbestimmtheit, Nicht-Lokalität. Gibt es unverfügbare Kausalverbindungen in der physikalischen Wirklichkeit?, in: ebd. 223–264, bes. 223–232.
4. Dieter HATTRUP, Einstein und der würfelnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie (Freiburg / Basel / Wien 2001), bes. Abschnitt 2.

⁷ Vgl. ebd. 182.

⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN, Sth I q. 14 a. 7.

Rückführungsmethode ("Top-down")

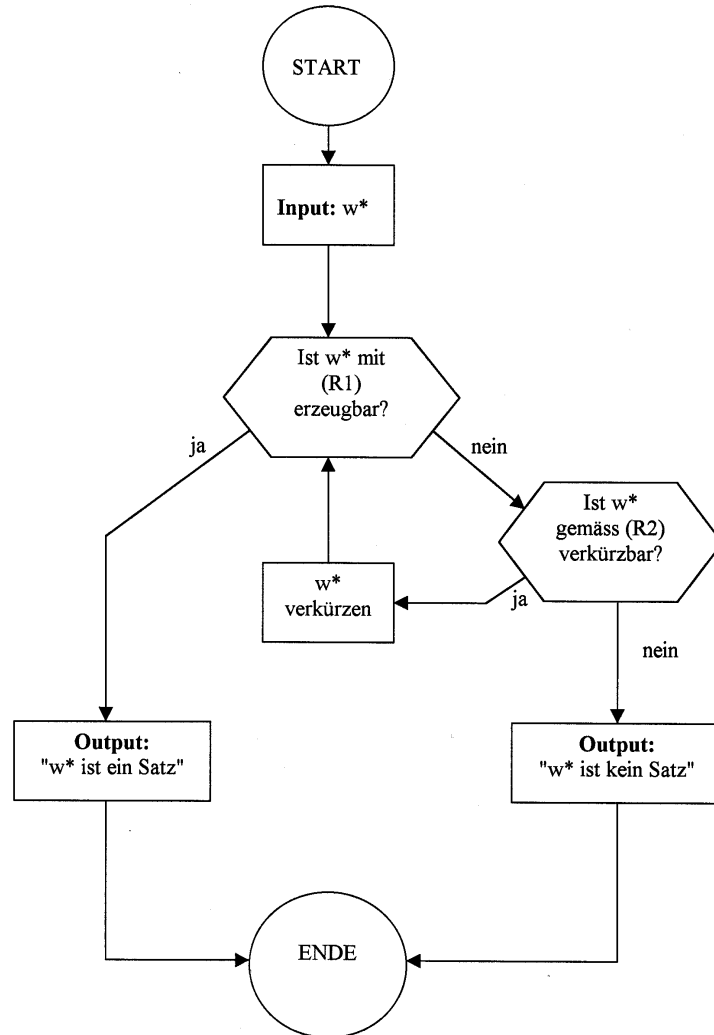


Abbildung 2 zu (E22)

Die Wahrheitsfrage und die modernen Wahrheitstheorien

von Peter NICKL

1. Einleitung

Wenn das Thema „Die Wahrheitsfrage und die modernen Wahrheitstheorien“ als Auftakt des 1. Churer Philosophentags vorgesehen ist, so gewiss deswegen, weil hier nicht das Wichtigste, sondern nur ein Ausgangspunkt für das Thema dieser Tagung vermutet werden darf.

Die analytische Philosophie, aus deren Umfeld die hier zu erörternden Ansätze stammen, wird allmählich reif für eine historische Rückschau. Georg Henrik VON WRIGHT, der Nachfolger auf WITTGENSTEINS Lehrstuhl in Cambridge, schreibt in einem jüngst erschienenen Aufsatz: „... die analytische Philosophie ist die Philosophie eines Zeitalters, das vor allem von Wissenschaft und Technik geprägt ist ... [sie] trat ... mit dem Anspruch auf, ein gewaltiger Umsturz, eine Revolution im Denken zu sein. Diese Zeit ist jedoch längst vorüber“¹. Und VON WRIGHT bemerkt, dass mit dem Niedergang des Fortschrittsglaubens auch der Niedergang der analytischen Philosophie eingeläutet ist.

Ganz im cartesianischen Geist geht – oder ging – es dieser Bewegung um eine Emanzipation von aller Tradition, insbesondere von der Metaphysik, die nur als Hemmschuh auf dem Weg zu exaktem Wissen galt. Durch die Kantsche Revolution in die Grenzen des Bewusstseins verwiesen, stand der Philosophie unseres Jahrhunderts ein weiterer Rückzug ins Haus – in die Grenzen der Sprache. Es ist der unkontrollierte Gebrauch der Sprache, so meinen die analytischen Philosophen, der die Probleme der Metaphysik hat entstehen lassen.

Hören wir zur Einstimmung ein paar Sätze aus dem Vorwort von WITTGENSTEINS „Tractatus logico-philosophicus“: „Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt ... dass die Fragestellung die-

¹ Georg Henrik VON WRIGHT, Die analytische Philosophie. Eine historisch-kritische Betrachtung, in: Information Philosophie 2 (1993) 4–21, hier 4.

ser Probleme auf dem Missverständnis der Logik unserer Sprache beruht . . . Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, . . . und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein“².

2. Moderne Wahrheitstheorien

Es ist mir nicht möglich, hier auch nur die wichtigsten Wahrheitstheorien aus dem Bereich der sprachanalytischen Philosophie zu erläutern. Im Wissen um das Fragmenthafte dieser Auswahl habe ich mich auf einige Hauptpositionen beschränkt: erstens auf den logischen Positivismus und den semantischen Wahrheitsbegriff im „Wiener Kreis“, zweitens die Korrespondenz- und die Kohärenztheorie der Wahrheit, drittens die Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit und viertens Ludwig WITTGENSTEIN, den Anreger und zugleich Überwinder der antimetaphysisch geprägten Wahrheitstheorien.

2. 1. Der „Wiener Kreis“

Der „Wiener Kreis“, der sich um Moritz SCHLICK (Inhaber des 1895 für Ernst MACH errichteten Lehrstuhls für Philosophie der induktiven Wissenschaften³) bildete und dem Gelehrte mit meist naturwissenschaftlicher Vorbildung angehörten, trat 1929 mit der Programmschrift „Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis“ an die Öffentlichkeit.

2.1.1. Der logische Positivismus (CARNAP)

Der wohl führende Kopf des „Wiener Kreises“ war Rudolf CARNAP. Er stand wie WITTGENSTEIN unter dem Eindruck des Jenaer Mathematikers Gottlob FREGE, bei dem er studiert hatte. Eines der grossen Anliegen FREGES war es gewesen, die Unabhängigkeit des Denkens von der Sprache aufzuzeigen. Es ist, so heisst es in FREGES „Begriffsschrift“ aus dem

² Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: DERS., *Werkausgabe*, Bd. 1 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 501) (Frankfurt a. M. 1989) 9.

³ Vgl. Victor KRAFT, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte* (Wien / New York ²1968) 1–7.

Jahr 1879, „eine Aufgabe der Philosophie, die Herrschaft des Wortes über den menschlichen Geist zu brechen, indem sie die Täuschungen aufdeckt, die durch den Sprachgebrauch . . . oft fast unvermeidlich entstehen, indem sie den Gedanken von demjenigen befreit, womit ihn allein die Beschaffenheit der sprachlichen Ausdrucksweise behaftet“⁴.

Hatte sich FREGE darauf beschränkt, die Priorität der Logik gegenüber dem Zählen und Rechnen, d. h. der Mathematik, darzutun, so sollte nun auch die Priorität der Logik gegenüber der Sprache in Erscheinung treten. Diesem Unterfangen widmet sich CARNAP in dem 1928 erschienenen Buch „Der logische Aufbau der Welt“. Dass sich hier der Analyse begrifflicher Strukturen ein neues Feld erschloss, soll nicht geleugnet werden. Damit verband sich allerdings ein kaum anders als totalitär zu nennender Herrschaftsanspruch. In seinem Aufsatz „Die alte und die neue Logik“ aus dem Jahr 1930 präsentiert CARNAP die „Logik als Methode des Philosophierens“, um „an Stelle metaphysischer Begriffsdichtung eine streng wissenschaftliche Methode des Philosophierens zu setzen“⁵.

Die neue Logik erweist sich nicht nur als konstruktives Element einer wissenschaftlichen Philosophie, sondern auch – und vor allem, scheint mir – als der Vorschlaghammer, der alle Bemühungen früherer Denker in Schutt verwandelt. Noch einmal ein Zitat: „Alle Philosophie im alten Sinne, knüpfe sie nun an Plato, Thomas, Kant, Schelling oder Hegel an, oder baue sie eine neue ‚Metaphysik des Seins‘ oder eine ‚geisteswissenschaftliche Philosophie‘ auf, erweist sich vor dem unerbittlichen Urteil der neuen Logik nicht etwa nur als inhaltlich falsch, sondern als logisch unhaltbar, daher sinnlos“⁶.

Die „Wahrheitstheorie“ des logischen Positivismus ist also erst einmal eine Theorie über die Falschheit der Metaphysik. Metaphysik sei

⁴ Gottlob FREGE, Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formensprache des reinen Denkens (Halle a. d. Saale 1879) VI, zit. nach Günther PATZIG, Nachwort zu: Rudolf CARNAP, Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit (Frankfurt a. M. 1966) 126.

⁵ Rudolf CARNAP, Die alte und die neue Logik, in: Erkenntnis 1 (1930) 12–26, jetzt in: Gunnar SKIRBEKK (Hrsg.), Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 210) (Frankfurt a. M. ³1989) 73–88, hier 73.

⁶ Ebd. 74.

sinnlos, weil sie mit „Scheinsätzen“ arbeite – mit Sätzen, die sich nicht auf „Beobachtungssätze“ bzw. „Protokollsätze“ zurückführen lassen, welche erst die Bedeutung eines Wortes garantieren⁷.

2.1.2. Die semantische Wahrheitstheorie (TARSKI)

Um kurz die konstruktive Seite dieses Ansatzes zu beleuchten, wenden wir uns der semantischen Wahrheitstheorie des polnischen Logikers Alfred TARSKI zu, der 1930 Kontakt zum „Wiener Kreis“ aufnahm. Die von TARSKI eingeführte Bezeichnung „semantische Konzeption der Wahrheit“⁸ lässt erwarten, dass wir es mit einer Theorie zu tun haben, welche die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, und zwar hinsichtlich ihres Wahrheitswertes, klärt. Sehen wir genauer zu.

Mit der für grosse Ideen typischen Einfachheit heisst es bei TARSKI: „Die Aussage ‚Schnee ist weiss‘ ist wahr genau dann, wenn Schnee weiss ist“⁹. Hierzu muss man wissen, dass beim ersten Mal „Schnee ist weiss“ in Anführungszeichen steht, beim zweiten Mal nicht. Und damit ist eigentlich schon alles gesagt, es braucht nur noch mit etwas formallogischem Aufwand aufbereitet zu werden. Wir erfahren nichts über den Schnee, nichts über das Bezeichnete in einem gegenständlichen Sinn, und sollen es auch nicht. Dennoch erfahren wir etwas; der Satz ist keine Tautologie.

Um uns das klarzumachen, müssen wir uns zunächst den Unterschied zwischen einfacher Aussage (p) und Aussage in Anführungszeichen („p“) vergegenwärtigen. Durch das Setzen in Anführungszeichen wird der Zeichencharakter des sprachlichen Ausdrucks hervorgehoben, d. h. es wird darauf reflektiert, dass ein Sachverhalt¹⁰ durch eine ganz bestimmte Zeichenfolge zum Ausdruck kommt. Das Prädikat „wahr“

⁷ Vgl. Rudolf CARNAP, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1931) 219–241.

⁸ Alfred TARSKI, Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik (engl. 1944), in: SKIRBEKK (Hrsg.), Wahrheitstheorien (oben Anm. 5) 140–188, hier 145.

⁹ Ebd. 143.

¹⁰ Ebd.; vgl. Ernst TUGENDHAT, Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus (1960), in: SKIRBEKK (Hrsg.), Wahrheitstheorien (oben Anm. 5) 189–223, hier 192. Zum folgenden ebd. 193.

bezieht sich in der semantischen Wahrheitsdefinition auf diese Zeichenfolge als solche, nicht auf deren Sinn – anders gewendet: Wahr ist eine Aussage hinsichtlich dessen, was sie für die Semantik *ist* (nämlich als so und so beschaffenes Zeichengebilde), nicht hinsichtlich dessen, was sie *meint*. Um das zu verdeutlichen, ist es wichtig, die Zeichenfolge als solche eigens zu kennzeichnen. Das Setzen in Anführungszeichen ist nur ein Behelf. Eindeutiger wird die Sache, wenn die Kennzeichnung auf andere Weise geschieht, etwa durch folgende Beschreibung: „die Aussage¹¹, die aus drei Wörtern gebildet ist, von denen das erste aus dem 19ten, 3ten, 8ten, 14ten, 5ten und 5ten Buchstaben des deutschen Alphabets besteht, das zweite aus dem 9ten, 19ten und 21ten und das dritte aus dem 24ten, 5ten, 9ten und 20ten“¹². Sagen wir hierfür kurz „X“, so erhalten wir die Formel: „X ist wahr genau dann, wenn p“¹³.

Wechsle ich die durch X symbolisierte Zeichenfolge aus und sage etwa: „nix alba est“, so funktioniert die gegebene Definition nicht mehr. Um herauszufinden, ob die Aussage „nix alba est“ wahr ist, wenn Schnee weiss ist, bedarf es einer Reflexion darauf, in welcher Sprache wir sprechen. Sehen wir uns die beiden Seiten der Äquivalenzformel einzeln an.

Wir haben es mit zwei Aussagen zu tun – „X ist wahr“ ist die eine, „p“ die andere (es ist ja nicht so – wie wir spontan glauben möchten –, dass auf der linken Seite der Formel ein Satz wäre und auf der rechten ein Schneehaufen). Nun zeigt sich, dass in der Formel zweierlei

¹¹ Hier schillert die Begrifflichkeit. TARSKI spricht von „Aussage“, wo „Satz“ zu erwarten wäre. Der *Satz* ist ja die Zeichenfolge, die verschieden ist, je nachdem, ob sie z. B. auf ein Blatt oder an die Tafel geschrieben wird, und die Übersetzung von „Schnee ist weiss“ in das Morse-Alphabet oder ins Lateinische ergibt wieder einen neuen *Satz*, während die *Aussage* das im Wechsel der Zeichen Bleibende (den Sinn) meint. Dass hier eine gewisse Unklarheit obwaltet, mag daran liegen, dass das Prädikat „wahr“ eigentlich nicht mehr zu seinem Subjekt passt, wenn es sich strikt auf den Satz und nicht auf die Aussage bezieht: eine Zeichenfolge ist im landläufigen Sinn weder wahr noch falsch. Mit dieser Konsequenz widerspräche sich aber TARSKI selbst, da er am Wahrheitsbegriff der philosophischen Tradition (vgl. TARSKI, Die semantische Konzeption [oben Anm. 8] 142f; Lorenz Bruno PUNTEL, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung [= Erträge der Forschung 83] [Darmstadt 21983] 46f) festhalten will (für diesen Hinweis danke ich Frau Dr. Friedrike SCHICK, Hannover).

¹² TARSKI, Die semantische Konzeption (oben Anm. 8) 144.

¹³ Ebd. 145.

Arten von Sprache vorkommen. Die linke Seite enthält zwei metasprachliche Elemente, d. h. Ausdrücke, die sich auf Ausdrücke beziehen, nämlich den Aussagenamen X und das Prädikat „wahr“. Beide beziehen sich nicht auf Sachverhalte. X bezieht sich auf einen sprachlichen Ausdruck (die Aussage p, die, weil über sie gesprochen wird, als objektsprachlich¹⁴ qualifiziert wird); das Prädikat „wahr“ bezieht sich ebenfalls auf einen sprachlichen Ausdruck (nämlich auf den Aussagenamen X).

Die Äquivalenzformel „X ist wahr genau dann, wenn p“ legt also eine Beziehung zwischen einer metasprachlichen und einer objektsprachlichen Aussage fest. Die Wahrheitsbedingung liegt dabei auf der Seite des objektsprachlichen Ausdrucks, der immer schon vorausgesetzt ist und an dem, bildlich gesprochen, die Beziehung zum Sachverhalt klebt. Doch um diesen Bezug geht es in der semantischen Wahrheitstheorie nicht.

So braucht es nicht zu verwundern, wenn TARSKI selbst die Bedeutung der Semantik eher gering veranschlagt. Sie sei, sagt er, „eine nüchterne und bescheidene Disziplin . . ., die sich nicht anmasst, ein universelles Heilmittel für alle eingebildeten oder wirklichen Krankheiten und Übel der Menschheit zu sein“¹⁵. Er erhebt nicht den Anspruch, die einzig richtige Konzeption der Wahrheit vorgelegt zu haben und bekennt, er verstehe nicht, „was in derartigen Disputen auf dem Spiele steht“¹⁶. Das könnte man salopp so umformulieren: Wenn denn unbedingt von Wahrheit die Rede sein muss – hier habt ihr eine elegante Form dafür. Es muss aber nicht sein. Das heisst, letztlich nimmt die semantische Wahrheitstheorie den Standpunkt der Redundanztheorie ein (von der im Anschluss gleich die Rede sein wird), die im Prädikat „wahr“ einen redundanten, d. h. überflüssigen Ausdruck erblickt.

¹⁴ Der Begriff „Objektsprache“ ist doppeldeutig, weil er sowohl „Sprache, die Objekt einer (meta)sprachlichen Untersuchung ist“ meinen kann als auch „Sprache, in der über (nicht-sprachliche) Objekte gesprochen wird“. Vgl. Kuno LORENZ, Art. Objektsprache, in: Jürgen MITTELSTRASS (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 2 (Stuttgart u.a. 1984) 1054f; DERS., Art. Metasprache, in: ebd. 875.

¹⁵ TARSKI, Die semantische Konzeption (oben Anm. 8) 146.

¹⁶ Ebd. 160.

Ihren eigentlichen Anwendungsbereich hat die semantische Wahrheitstheorie im Problem der Antinomien, die in der natürlichen Sprache auftreten können, weil hier Objekt- und Metasprache nicht explizit getrennt werden¹⁷ (ein Beispiel wäre der bekannte Satz „Jetzt lüge ich“). An ihm zeigt sich die „Inkonsistenz“ unserer Alltagssprache. Da für TARSKI eine exakte Definition der Wahrheit für die natürliche Sprache nicht möglich ist¹⁸, bleibt die Alternative, entweder zu formalisierten Sprachen überzugehen, oder die „undankbare Arbeit einer ‚Reform‘ dieser Sprache“ (d. h. der Umgangssprache) in Angriff zu nehmen. Dass eine „rationalisierte“ Umgangssprache¹⁹ von ihrer Natürlichkeit ungefähr soviel behalten würde wie ein ohne Milch erzeugter Käse, das hat TARSKI nicht bezweifelt.

Es liegt auf der Hand, dass die semantische Wahrheitskonzeption für die philosophische Wahrheitsfrage eher ein Ablenkungsmanöver ist. Ihr Urheber wird solches nicht beabsichtigt haben; gleichwohl sind viele Philosophen (oder Nicht-Philosophen) in die „formalistische Falle“ gelaufen²⁰.

2.1.3. Die Redundanztheorie der Wahrheit (AYER)

Da Alfred Jules AYER in seinem Buch „Sprache, Wahrheit und Logik“²¹ seine Übereinstimmung mit den Philosophen des „Wiener Kreises“ und

¹⁷ Vgl. Wolfgang STEGMÜLLER, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Bd. 1 (= Kröner Taschenausgabe 308) (Stuttgart 1989) 417f.

¹⁸ PUNTEL, Wahrheitstheorien (oben Anm. 11) 57. 59.

¹⁹ Adolf TARSKI, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, in: *Studia philosophica* 1 (Krakau 1935) 262–405, hier 393, zit. nach PUNTEL, Wahrheitstheorien (oben Anm. 14) 60. Hier auch das vorhergehende Zitat.

²⁰ Nicht zum erstenmal: Man erinnere sich der Worte, mit denen JOHANNES VON SALISBURY im „Metalogicon“ (1159) seiner logischen Studien auf dem Genoveva-Berg in Paris gedenkt: Nachdem er sich inzwischen mit anderen Gebieten befasst hat, kehrt er zwölf Jahre später dorthin zurück und findet die alten Kommilitonen, „quos adhuc dialectica detinebat in Monte . . . Inventi sunt qui fuerant, et ubi“. Keine Handbreit waren sie vorangekommen, es sei denn in der Anmassung. JOHANNES zieht das Fazit: „sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic, si sola fuerit, iacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam, si aliunde non concipit“. JOHANNES VON SALISBURY, *Metalogicon* 2,10 (PL 199, 869B).

²¹ Alfred Jules AYER, *Sprache, Wahrheit und Logik* (engl. 1935) (= Reclams Universal-Bibliothek 7919–7922) (Stuttgart 1970) 38.

besonders mit Rudolf CARNAP hervorhebt, sei hier noch die von ihm vertretene Wahrheitstheorie erwähnt. Sie wird als „Redundanztheorie der Wahrheit“ rubriziert²² und mit der Wahrheit sehr schnell fertig: In allen Aussagen über einen Satz *p* von der Art „*p* ist wahr“ erweist sich der Ausdruck „ist wahr“ als „logisch überflüssig“. „Sagt man zum Beispiel, die Proposition ‚Königin Anna ist tot‘ sei wahr, so ist damit nichts gesagt, als dass die Königin Anna tot ist“²³. Es gibt nach AYER hier keinen Anlass, eine grossartige Theorie über das „Wahrheitsproblem“ zu entwickeln. Einen Satz behaupten und die Wahrheit eines Satzes behaupten ist dasselbe.

So kommt AYER „zu dem Schluss, dass es kein Wahrheitsproblem gibt, wie man es sich gemeinhin vorstellt“²⁴. Da dieser Punkt auf ca. zwei Seiten abgemacht wird, kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, die Wahrheitstheorie sei hier Neben- und die *pars destruens* die Hauptsache: denn im folgenden Kapitel unternimmt AYER eine genüssliche „Kritik der Ethik und Theologie“, die in der Konklusion gipfelt, „dass solche Philosophen, die ihre Bücher mit Behauptungen füllen, sie ‚wüssten‘ intuitiv um diese oder jene moralische oder religiöse ‚Wahrheit‘, nur Material für den Psychoanalytiker liefern“²⁵. Vielleicht ist es, mehr als dem philosophischen Ertrag, dieser emanzipatorischen Attitüde zu danken, „dass dieses Buch binnen kurzem zum Katechismus der logischen Analytiker wurde, zur unerlässlichen Pflichtlektüre für jeden, der . . . im philosophischen Gespräch ‚up to date‘ sein wollte“²⁶.

²² Vgl. PUNTEL, Wahrheitstheorien (oben Anm. 11) 70–72. Die Redundanztheorie ist nicht AYERS eigene Schöpfung, sondern geht auf den früh verstorbenen Übersetzer des „Tractatus logico-philosophicus“, Frank Plumpton RAMSEY, zurück (vgl. ebd. 70), ja eigentlich schon auf Thomas HOBBS; vgl. Josef PIEPER, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters (= Hochland-Bücherei) (München 1951) 108 Anm. 9.

²³ AYER, Sprache (oben Anm. 21) 116. Dass mit dem „ist wahr“ *schon* etwas gesagt wird, illustriert PUNTEL durch eine Gegenüberlegung von Alan Richard WHITE (Truth. Problems of Philosophy [London 1971] 92–94, zit. bei PUNTEL, Wahrheitstheorien [oben Anm. 11] 72): Man kann z. B. sinnvoll fragen „Warum ist die Königin gestorben?“, nicht aber „Warum ist es wahr, dass die Königin gestorben ist?“

²⁴ AYER, Sprache (oben Anm. 21) 117.

²⁵ Ebd. 135–167, hier 159.

²⁶ Herbert HERRING, Nachwort, in: AYER, Sprache (oben Anm. 21) 234. – Beiläufig sei daran erinnert, dass sich die aristotelische Metaphysik nicht durch die Inanspruchnahme von Intuitionen, sondern durch harte analytische Arbeit auszeichnet: Aus-

2.2. Die Korrespondenz- und die Kohärenztheorie der Wahrheit

Die Korrespondenztheorie der Wahrheit ist die älteste und nächstliegende Wahrheitstheorie; man könnte sie als die Wahrheitsauffassung des gesunden Menschenverstandes bezeichnen. In der modernen Diskussion taucht sie im Zusammenhang mit der Kohärenztheorie auf, weil es im „Wiener Kreis“ zu einer berühmt gewordenen Kontroverse zwischen Moritz SCHLICK und Otto NEURATH – SCHLICK als Vertreter der Korrespondenz-, NEURATH als Vertreter der Kohärenztheorie – kam, die diese Positionen plastisch illustriert. – Die klassische Formel der Korrespondenztheorie wird von THOMAS VON AQUIN so referiert: „Veritas est adaequatio rei et intellectus“, „Wahrheit ist eine Angleichung von Sache und Verstand“²⁷.

2.2.1. Otto NEURATH und die Kohärenztheorie der Wahrheit

Neurath versucht, die Vorstellung auszuräumen, es gebe eine Möglichkeit, über die sprachliche Ebene hinauszugehen, um diese mit einer nichtsprachlichen Ebene zur Deckung zu bringen. Seine These, die zugleich eine Formulierung der Kohärenztheorie beinhaltet, lautet: „Aussagen werden mit Aussagen verglichen, nicht mit ‚Erlebnissen‘, nicht mit einer Welt, noch mit sonst etwas. Alle diese sinnleeren Verdoppelungen gehören einer mehr oder minder verfeinerten Metaphysik an und sind abzulehnen. Jede neue Aussage wird mit der Gesamtheit der vorhandenen, bereits miteinander in Einklang gebrachten Aussagen konfrontiert. Richtig heisst eine Aussage dann, wenn man sie einglie-

gangspunkt ist die weit eher spekulativ oder intuitiv zu nennende Behauptung der Eleaten, Bewegung gebe es nicht. Um die Wirklichkeit der Bewegung, d. h. der erfahrbaren Phänomene, zu retten, bringt ARISTOTELES jene Reflexionen in Gang, die ihn Schritt für Schritt zum Begriff des „unbewegten Bewegers“ führen (Physik VI, VIII; Metaphysik XII).

²⁷ THOMAS VON AQUIN, Sth. I/I q. 16 a. 1 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 2, 81). Vgl. I/I q. 16 a. 2 obj. 2; De veritate q. 1 a. 1. – THOMAS schreibt die Definition dem ISAAK BEN SALOMON ISRAEL (845–940) zu.

dem kann. Was man nicht eingliedern kann, wird als unrichtig abgelehnt“²⁸.

Dieser Ansatz, so schroff antimetaphysisch er sich hier gibt, ist gerade mit der idealistischen Philosophie tiefer verbunden; er impliziert nämlich den Gedanken eines Systems, in dem keine Aussage die erste ist – denn wie sollte man sie „eingliedern“? –, und in dem alle Aussagen einander stützen. Tatsächlich war eine Kohärenztheorie bei den englischen Hegelianern der Jahrhundertwende vertreten worden, und eben dieser „idealistische Rückfall“ wurde NEURATH von SCHLICK zum Vorwurf gemacht.

2.2.2. Moritz SCHLICK und die Korrespondenztheorie der Wahrheit

Hören wir nun die andere Seite. SCHLICK schreibt: „... diese Denker [setzen] die Wissenschaft an die Stelle der Wirklichkeit. Sie anerkennen keine Tatsachen, bevor sie nicht in Aussagen formuliert und in deren Notizbüchern niedergelegt sind“²⁹ ... Aber die Wissenschaft ist nicht die Welt. Das Universum des Diskurses ist nicht das ganze Universum“³⁰. Ein Beispiel verdeutlicht, was gemeint ist. Im Reiseführer steht etwa die Aussage: „Diese Kathedrale hat zwei Türme“. Mit dem „Baedeker“ in der Hand „war ich in der Lage“, berichtet SCHLICK, „diese Aussage mit der ‚Wirklichkeit‘ zu vergleichen, indem ich mein Augenmerk auf die Kathedrale selbst richtete, und dieser Vergleich überzeugte mich, dass die Aussage meines ‚Baedeker‘ wahr ist“³¹.

²⁸ Otto NEURATH, Soziologie im Physikalismus, in: Erkenntnis 2 (1931) 393–431, hier 403, zit. nach PUNTEL, Wahrheitstheorien (oben Anm. 11) 177.

²⁹ Anspielung auf CARNAPS „Protokollsätze“ (s. o.). In NEURATHS Polemik dagegen finden sich die berühmten Worte: „Es gibt kein Mittel, um endgültig gesicherte saubere Protokollsätze zum Ausgangspunkt der Wissenschaften zu machen. Es gibt keine *tabula rasa*. Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können“. Otto NEURATH, Protokollsätze, in: Erkenntnis 3 (1932/33) 204–214, hier 206, zit. nach PUNTEL, Wahrheitstheorien (oben Anm. 11) 178.

³⁰ Moritz SCHLICK, Facts and Propositions, in: Analysis 2 (1934/35) 65–70, hier 69, zit. nach PUNTEL, Wahrheitstheorien (oben Anm. 11) 179.

³¹ SCHLICK, Facts (oben Anm. 30) 65f, zit. nach PUNTEL, Wahrheitstheorien (oben Anm. 11) 179f.

2.2.3. Weitere Diskussion

In einer geistreichen Kritik dieses zunächst so einleuchtenden Standpunkts bemerkt Carl Gustav HEMPEL³², dass der Vergleich zwischen der Aussage im „Baedeker“ und der Kathedrale selbst nur unter Einführung einer weiteren Aussage zum Erfolg führt, nämlich der Aussage „Jetzt sehe ich zwei Türme“. Es ist also doch wieder die sprachliche Vermittlung, durch die wir zu einem wahren Urteil gelangen. Allerdings, und hier hat ein Erneuerer der Kohärenztheorie, der Amerikaner Nicholas RESCHER, der Gegenseite recht gegeben: „Die Verbindung zwischen Wahrheit und Tatsachen lässt sich – unabhängig davon, welche Auffassung zur Definition von Wahrheit man bevorzugt – nicht auflösen“. Nach RESCHER schliessen sich die beiden diskutierten Wahrheitstheorien nicht aus: „Selbst der glühendste Kohärenztheoretiker muss zugeben, . . . dass Wahrheiten mit Tatsachen korrespondieren müssen“³³.

2.3. Die Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit³⁴

Die Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit trägt einem Gedanken Rechnung, der in den bisherigen Ansätzen fehlte: zu einem angemessenen Wahrheitsbegriff gehört, dass wahre Aussagen mit dem Anspruch auf Anerkennung auftreten. Gäbe es auf der ganzen Welt nur ein einziges Subjekt, so wäre die Rede von Wahrheit, ja sogar jede Rede³⁵ unmöglich.

Wahrheit (bzw. Falschheit), so lautet die Einsicht der Intersubjektivitätstheorie, kommt eigentlich nicht Sätzen zu, sondern Behauptun-

³² Carl Gustav HEMPEL, Some Remarks on ‚Facts and Propositions‘, in: *Analysis* 2 (1934/35) 93–96, referiert bei PUNTEL, *Wahrheitstheorien* (oben Anm. 11) 181f.

³³ Nicholas RESCHER, Die Kriterien der Wahrheit, in: SKIRBEKK (Hrsg.), *Wahrheitstheorien* (oben Anm. 5) 337–390, hier 367 (aus: Nicholas RESCHER, *The Coherence Theory of Truth* [Oxford 1973]). Das vorhergehende Zitat ebd.

³⁴ Genau genommen gibt es nicht *die* Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit, sondern verschiedene Varianten davon: die Konsensustheorie (Diskurstheorie) bei Jürgen HABERMAS, die dialogische (konstruktivistische) Wahrheitstheorie der Erlanger Schule bei Wilhelm KAMLAH, Paul LORENZEN, Kuno LORENZ, die von Charles S. PEIRCE herkommende pragmatische Wahrheitstheorie bei Karl-Otto APEL.

³⁵ Vgl. das „Privatsprachenargument“: WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* §§ 243–253, in: DERS., *Werkausgabe*, Bd. 1 [oben Anm. 2]).

gen, wie Jürgen HABERMAS im Anschluss an John Langshaw AUSTIN feststellt³⁶. Behauptungen aber setzen Kommunikation, Dialog voraus.

Blicken wir auf die bisher betrachteten Positionen zurück, so lässt sich sagen: Die semantische Wahrheitstheorie verlagerte die Wahrheitsfrage in die Metasprache, die Redundanztheorie wollte sie als überflüssig hinstellen, die Korrespondenztheorie rang nach einer Brücke zur Wirklichkeit und musste sich von der Kohärenztheorie in die Schranken der Sprache zurückverweisen lassen, was freilich nicht ganz gelang. Die Intersubjektivitätstheorie wagt endlich einen Schritt aus dem Sprachghetto heraus, der kaum rückgängig zu machen sein dürfte.

Sogar der ursprünglich als Erneuerer der Tarskischen Wahrheitstheorie hervorgetretene amerikanische Philosoph Donald DAVIDSON kommt in einem 1993 auf deutsch veröffentlichten Aufsatz zu dem Schluss, der „Begriff der objektiven Wahrheit“ sei „ein Begriff, den man nicht haben kann, ohne dass man an derselben Welt und an derselben Denkweise über die Welt teilhat wie jemand anders und überdies weiss, dass man daran teilhat“³⁷.

2.4. Ludwig WITTGENSTEIN

Die Einsicht, dass Sprechen als eine Art des Handelns zu begreifen ist, dass einer allein nicht sprechen kann, dass Sprechen Verstandenwerden voraussetzt, findet sich schon im Spätwerk von Ludwig WITTGENSTEIN. Er ist die alle überragende Gestalt, Anreger und Überwinder der sprachanalytischen Philosophie zugleich und meines Wissens der einzige, der mit dieser Art des Denkens einen existentiellen Sinn verband. Nur von daher – weil WITTGENSTEIN zu den seltenen Philosophen gehört, bei denen das Werk nicht ohne das Leben, das Leben nicht ohne das Werk verständlich ist – lässt sich erklären, dass das Interesse an WITTGENSTEIN weiter zunimmt, obwohl der *mainstream* der zeitgenössischen Philosophie schon unter dem Etikett „postanalytisch“ firmiert.

³⁶ Jürgen HABERMAS, Wahrheitstheorien, in: Helmut FAHRENBACH, Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag (Pfullingen 1973) 211–265, hier 211.

³⁷ Donald DAVIDSON, Voraussetzungen für Gedanken, in: DERS., Der Mythos des Subjektiven. Philosophische Essays (= Reclams Universal-Bibliothek 8845) (Stuttgart 1993) 15.

2.4.1. Der frühe WITTGENSTEIN

Noch bevor es von WITTGENSTEIN irgendeine Veröffentlichung gab, verunsicherte er bereits die Cambridger Philosophenszene. Über seine Gespräche mit dem 24jährigen im Jahr 1913 berichtet Bertrand RUSSELL, der damals 41 Jahre alt war und gerade gemeinsam mit Alfred North WHITEHEAD die drei epochemachenden Bände der „Principia Mathematica“ herausgebracht hatte: „Wittgenstein hatte mich überzeugt, dass meine logischen Themen zu schwierig für mich waren . . . und die Philosophie verlor für mich jeden Reiz“³⁸.

Als der „Tractatus logico-philosophicus“ mit einer Einleitung RUSSELLS versehen im Verlag Reclam erscheinen soll, schreibt WITTGENSTEIN, der diese für ein „Gebräu“ hält, an einen Freund, seine Arbeit werde wahrscheinlich nun doch nicht gedruckt werden³⁹. Als das Buch im „Wiener Kreis“ wie eine Bombe einschlägt – Moritz SCHLICK bezeichnet es als das „bedeutendste Werk der Philosophie unserer Zeit“ und dessen Verfasser als das „grösste logische Genie aller Zeiten“⁴⁰ –, hat sich WITTGENSTEIN schon als Volksschullehrer nach Niederösterreich zurückgezogen. Später arbeitet er als Gärtnergehilfe in einem Kloster.

Im „Tractatus“, der kurz vor Ende des Ersten Weltkriegs fertiggestellt wurde und erst 1921 im Druck erschien, ging es WITTGENSTEIN darum, die Grenzen des Denkens durch eine Kritik der Sprache offenzulegen. Sagbar, meint er, seien nur „Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat“, und die philosophische Aufgabe bestehe darin, „immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat“ (Tractatus 6.53). Die Wahrheitstheorie, die dem „Tractatus“ zugrunde liegt, ist die Korrespondenztheo-

³⁸ Ray MONK, Wittgenstein. Das Handwerk des Genies (Stuttgart 1992) 98.

³⁹ Brief an P. Engelmann vom 8. Mai 1920, zit. in: Ludwig WITTGENSTEIN, Wörterbuch für Volksschulen [die einzige Buchveröffentlichung ausser dem „Tractatus“ zu Wittgensteins Lebzeiten], mit einer Einleitung hrsg. von Adolf HÜBNER / Werner und Elisabeth LEINFELLNER (= Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft 1) (Wien 1977) VI.

⁴⁰ Vgl. VON WRIGHT, Die analytische Philosophie (oben Anm. 1) 11.

rie in einer besonderen Form: Sätze werden als Bilder der Wirklichkeit verstanden (Tractatus 4.01; 4.021; 4.03), die Wirklichkeit offenbar physikalistisch gedacht. Daher „kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken“ (6.42). Doch sind die Grenzen der Sprache nicht die Grenzen der Welt. Sie sind nur die Grenzen der Wissenschaft. Auf der letzten Seite des „Tractatus“ (6.522) heisst es: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“. Und weiter: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (6.52).

Hier schwingt viel Ungesagtes mit. In einem Brief an Ludwig VON FICKER ist WITTGENSTEIN deutlicher geworden: „. . . der Sinn des Buches ist ein Ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht, den ich Ihnen aber jetzt schreibe, weil er Ihnen vielleicht ein Schlüssel sein wird: Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich nicht geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von innen her begrenzt . . . Kurz, ich glaube: Alles das, was *viele* heute *schwefeln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige“⁴¹.

Es ist das Besondere an WITTGENSTEIN, dass er von Anfang an Gesagtes *und* Ungesagtes, Diesseits *und* Jenseits der Logik im Auge hat. Die Klärung der logischen Probleme ist ihm nicht Selbstzweck. *Logica ancilla ethicae*, könnte man sagen, oder besser: *Logica praeambula ethicae*. Die Klärung der Leistungsfähigkeit unseres Denkens und Sprechens ist die Leiter, auf der man nicht stehenbleibt (Tractatus 6.54), sondern die man – oder die jedenfalls WITTGENSTEIN selbst – wegwirft, um endlich zu den Lebensproblemen zu kommen. Man verfehlt die Pointe des „Tractatus“, wenn man WITTGENSTEIN, den Lehrer und Gärtner, den WITTGENSTEIN also nach dem „Tractatus“ und vor der Wiederaufnahme philosophischer Betätigung gegen Ende der zwanziger Jahre, als einen Mann sieht, der zunächst einmal sein Pulver verschossen hat und in Ermangelung neuer Eingebungen sich nach etwas Praktischem umschauf.

⁴¹ Brief an Ludwig von Ficker, Anfang November 1919, zit. in: WITTGENSTEIN, Wörterbuch (oben Anm. 39) VII.

Vielmehr war der Vorstoss zum Praktischen die treibende Kraft des ganzen Unternehmens; sind die Grenzen des Sagbaren erreicht, so muss das Denken, um eine Wendung des späteren WITTGENSTEIN vorwegzunehmen, nicht mehr gegen die Grenzen der Sprache anrennen⁴². Der Weg zum Handeln ist frei.

Die eigentliche Wahrheit des „Tractatus“ ist also nicht etwa das in der Bildtheorie des Satzes *Gesagte*, sie *zeigt* sich vielmehr darin, dass sie WITTGENSTEIN den Weg geebnet hat, den er anschliessend gegangen ist. Er hat sein gesamtes väterliches Erbe, mit dem er zu einem der reichsten Männer Österreichs geworden war, verschenkt und ein einfaches, asketisches Leben begonnen. Ohne das, ohne WITTGENSTEIN, den Dorfschullehrer und Klostergärtner, wäre die Wirkung des Sprachphilosophen WITTGENSTEIN kaum dieselbe gewesen. Indem er von Anfang an die formallogische Wahrheit dazu bestimmt, einer grösseren Wahrheit die Ehre zu geben, unterscheidet er sich von allen anderen Logikern. Auch diese engagieren sich zum Teil für ethische Belange – etwa RUSSELL mit seinem Vietnam-Tribunal –, aber „dieses ihr Engagement ist nicht mit ihrer Philosophie verknüpft“⁴³.

2.4.2. Der späte WITTGENSTEIN

Nach etwa zehnjähriger Pause begann mit WITTGENSTEINS Rückkehr nach Cambridge im Jahr 1929 die zweite Phase seines Philosophierens. Er hatte den Käfig der Sprache noch nicht ausgeschritten, es gab noch viel für ihn zu entdecken⁴⁴. So ging von ihm der Anstoss zur sogenannten „Ordinary language philosophy“ aus, zu einem Denken, das der Alltagssprache wieder mehr Interesse abgewinnt als den formalisierten Sprachen.

Zu den wichtigsten Ergebnissen der posthum veröffentlichten „Philosophischen Untersuchungen“ (1953) gehört das „Privatsprachenar-

⁴² Ludwig WITTGENSTEIN, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hrsg. von Joachim SCHULTE (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 770) (Frankfurt a. M. 1989) 18f; vgl. DERS., Philosophische Untersuchungen (oben Anm. 35) § 119.

⁴³ VON WRIGHT, Die analytische Philosophie (oben Anm. 1) 21.

⁴⁴ Ausserdem war der Versuch, als Volksschullehrer ein heiligmässiges Leben zu führen, gescheitert: vgl. MONK, Wittgenstein (oben Anm. 38) 251–253.

gument⁴⁵: Sprache ist immer Sprache einer Gemeinschaft; eine Sprache nur für einen einzelnen gibt es nicht. Das hat mit dem Geltungsanspruch wahrheitsfähiger Behauptungen zu tun, den wir bei der Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit kurz berührten. Wahrheit ist mehr als das Übereinstimmen eines Satzes mit einer aussersprachlichen Wirklichkeit. In jedem wahren Satz steckt die Intention, er solle wahr sein – wie in jeder Lüge die Absicht zu täuschen. Ich kann mich aber nicht selbst belügen wollen⁴⁶. Wer eine Aussage – gleichgültig, ob wahr oder falsch – machen will, braucht immer ein Gegenüber, einen Ansprechpartner. Das ist das eine Moment der Intersubjektivität. Das andere ist die Wahrheitsintention auf seiten des Sprechers selbst. Reicht sie auch nicht aus, um eine Behauptung wahr zu machen, so ist sie doch die notwendige Bedingung der Wahrheit⁴⁷. Daher schreibt WITTGENSTEIN: „Wer träumend sagt ‚Ich träume‘, auch wenn er dabei hörbar redete, hat sowenig recht, wie wenn er im Traum sagt ‚Es regnet‘, während es tatsächlich regnet“⁴⁸. Wahrheit ereignet sich im „Sprachspiel“ – somit im Handeln, in der Interaktion⁴⁹. Immer mehr wird WITTGENSTEIN bewusst, was für ein Wunder die Sprache ist. „Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende nur beschreiben. Denn sie

⁴⁵ Siehe dazu jetzt Rolf ZIMMERMANN, Art. Privatsprachenargument, in: HWPh 7 (1989) 1383–1388.

⁴⁶ „Stell dir einen Robinson Crusoe vor, der sich selbst belügt. – Woran liegt es, dass man sich das so schwer vorstellen kann?“ Ludwig WITTGENSTEIN, Aufzeichnungen für Vorlesungen über „privates Erlebnis“ und „Sinnesdaten“, in: DERS., Vortrag über Ethik (oben Anm. 42) 69.

⁴⁷ Anders bei der Lüge: hier ist die Intention notwendige *und* hinreichende Bedingung. Wenn mich z. B. jemand fragt „Wann geht der nächste Zug nach Basel?“, und der Zug geht um Viertel nach drei, ich will aber den Frager täuschen und sage „um halb vier“ – und wenn dann der Zug infolge einer mir nicht bewussten Fahrplanänderung tatsächlich erst um halb vier Uhr fährt – so habe ich trotzdem gelogen, denn ich wollte es. (Der Mensch hat zur Lüge die erste Initiative, zur Wahrheit nur die zweite – eine wahre Aussage setzt nicht nur den Wahrheitswillen, sondern auch die tatsächliche Übereinstimmung des Behaupteten mit der Wirklichkeit voraus.)

⁴⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, Über Gewissheit § 676, in: DERS., Werkausgabe, Bd. 8 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 508) (Frankfurt a. M. 1989) 257 (notiert am 27. 4. 1951, zwei Tage vor Wittgensteins Tod).

⁴⁹ WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen § 23 und § 353 (oben Anm. 35); DERS., Über Gewissheit § 204 (oben Anm. 48) 160f.

kann ihn auch nicht begründen. Sie lässt alles, wie es ist“⁵⁰. Es ist nicht so, „als brauchte es den Logiker, damit er den Menschen endlich zeigt, wie ein richtiger Satz aussieht“⁵¹.

2.4.3. Der „Vortrag über Ethik“

Erst vor kurzem erschien auf Deutsch der „Vortrag über Ethik“, den WITTGENSTEIN zwischen Ende 1929 und Ende 1930 in Cambridge gehalten hat. Er scheint mir nicht nur ein Brückenschlag zwischen dem frühen und dem späten, sondern so etwas wie die Quintessenz des ganzen WITTGENSTEIN zu sein.

Zum Einstieg erinnere ich an einen berühmten Ausspruch der „Philosophischen Untersuchungen“: „... die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*“⁵². Auch im „Vortrag über Ethik“ bemerkt WITTGENSTEIN ganz analog, „dass sich ein bestimmter charakteristischer Missbrauch der Sprache durch *alle* ethischen und religiösen Ausdrucksformen hindurchzieht“⁵³. Das Staunen über die Existenz der Welt ist ein Erlebnis, das sich nur beschreiben lässt, wenn man bereit ist, einen Missbrauch der Sprache in Kauf zu nehmen. Es ist nämlich „unsinnig zu sagen, dass ich über die Existenz der Welt staune, denn ich kann mir gar nicht vorstellen, dass sie nicht existierte“⁵⁴. Doch gegen alle Sprachlogik stellt sich zuweilen ein solches Erlebnis ein, und wir können nicht umhin, ihm einen Wert zuzuschreiben. Das „Wunder der Existenz der Welt“ drückt sich aus – man denke an die Bildtheorie des „Tractatus“! – in der „Existenz der Sprache selbst“⁵⁵, die ihrerseits als

⁵⁰ WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen § 124 (oben Anm. 35). – Vgl. das „Lob der Unschärfe“ ebd. § 71.

⁵¹ Ebd. § 81.

⁵² Ebd. § 38.

⁵³ WITTGENSTEIN, Vortrag über Ethik (oben Anm. 42) 16.

⁵⁴ Ebd. 15. Es ist bezeichnend, wie WITTGENSTEIN im Spätwerk den cartesianischen Geist, der den Anfang der analytischen Philosophie charakterisiert hatte, durch genau den entgegengesetzten Geist ablöst: Nicht das „man kann (und soll) an allem zweifeln“, sondern das „man kann (und soll) sich über alles wundern“ ist, wie es scheint, die philosophisch fruchtbarere Haltung. Damit wird die Verbindung mit dem Anfang der Metaphysik wiederhergestellt: vgl. ARISTOTELES, Metaphysik I, 2 (982 b 11ff).

⁵⁵ WITTGENSTEIN, Vortrag über Ethik (oben Anm. 42) 18.

Wunder empfunden werden kann, aber diese Korrespondenz lässt sich nicht angemessen in Worte fassen. Und so können wir auch über den Gegenstand der Ethik, „über den letztlichen Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle“⁵⁶ nichts sagen. Aber der Drang, es doch zu tun, „gegen die Grenzen der Sprache anzurennen“⁵⁷, gibt Zeugnis von einer Dimension des Wirklichen jenseits unserer Sprache.

Der hl. AUGUSTINUS sagt in einer Auslegung der Erzählung von Martha und Maria im Lukas-Evangelium (Lk 10,38–42): „Martha machte sich zu schaffen, während Maria feierte“⁵⁸. Mir scheint aus dem „Vortrag über Ethik“ hervorzugehen, dass für WITTGENSTEIN die Sprache, die feiert, nicht den schlechtesten Teil erwählt hat.

3. Abschliessende Kritik

Blicken wir zurück. Von den verschiedenen, zum Teil nur flüchtig berührten Wahrheitstheorien können wir eigentlich nur im Falle WITTGENSTEINS sagen, dass hier der ganze Mensch⁵⁹ präsent ist. Anders als das Schweigen infolge einer Abschaffung bzw. Logisierung der natürlichen Sprache bereitet das Schweigen an den Grenzen der Sprache bei ihm den Überstieg in eine andere Dimension vor. Gewiss, dass die Welt in der Sprache oder in der formalen Logik nicht aufgeht, das erkennen im grossen und ganzen auch die Vertreter der Korrespondenz-, der Kohärenz- und der Intersubjektivitätstheorie an. Die Scheuklappen des logischen Positivismus sind weitgehend abgelegt, mit der „normalen Sprache“ ist auch die „normale“ Welt wiederentdeckt. Dennoch, so möchte man sagen, ist der Wahrheitsbegriff dieser Ansätze unterbestimmt. Sie begnügen sich mit wissenschaftstheoretischen, sprachpragmatischen, soziologischen Aspekten der Wahrheit. Wir wissen aber, dass es Situationen gibt, in denen es nicht nur um einen dieser Aspekte, sondern um den

⁵⁶ Ebd. 19.

⁵⁷ Ebd. 18f.

⁵⁸ Zit. bei THOMAS VON AQUIN, Sth II/II q. 182 a. 1. Die freiere Übersetzung von „epulari“ mit „feiern“ findet sich bei Jacques und Raissa MARITAIN, Vom Leben des Gebetes, übers. von Thomas MICHELS (Augsburg 1928) 46.

⁵⁹ Vgl. Walter SCHWEIDLER, Die personale Beschreibung der Metaphysik (Wittgenstein), in: DERS., Die Überwindung der Metaphysik (Stuttgart 1987) 107–134.

ganzen Menschen geht. Wenn Herr X vom Standesbeamten gefragt wird, ob er bereit sei, mit Frau Y den Bund fürs Leben einzugehen, kann er z. B. nicht antworten: Als Steuerzahler sage ich ja. Und wenn in Frage steht, ob ich einen Menschen liebe, kann ich die Antwort, die ja mehr ist als ein Ablesen des Gefühlsbarometers, weder aus Protokollsätzen über empirische Gegebenheiten an bestimmten Raum-Zeit-Schnittstellen herleiten, noch aus ihrer Eingliederbarkeit in ein bestehendes Aussagensystem, und erst recht nicht aus ihrer Konsensfähigkeit im herrschaftsfreien Diskurs mit vernünftigen Kommunikationspartnern.

Die Wahrheitsfrage wird zwar in Form von Sätzen gestellt, aber nicht immer lässt sie sich in Form von Sätzen beantworten. Wenn ich einen Mann, dessen Haus brennt, aufwecke und ihm sage „Weisst du nicht, dass dein Haus brennt?“, und er sich mit einem „ich weiss es“ auf die andere Seite dreht und weiterschläft, dann hat er offenbar die Bedeutung meiner Aussage nicht verstanden. Sein „ich weiss“ war nicht die adäquate Antwort, auch wenn er alle Bestandteile der Information erfasst hat. Wahrheit hat nicht nur Bezug auf unser Reden, sondern auch auf unser Handeln. Im Handeln zeigt sich erst, ob wir es als ganze Menschen mit der Wahrheit aufnehmen oder nicht. Erst wenn wir uns im Denken, Handeln und Fühlen wieder um eine Einheit bemühen, können wir vielleicht etwas von der „Süssigkeit der Wahrheit“ spüren, von der AUGUSTINUS sagt, dass sie ewig ist⁶⁰.

Freilich, hierfür ist noch einige (und nicht nur philosophische) Vorarbeit zu leisten. Wenn der wissenschaftliche Wahrheitsbegriff peinlich darauf aus ist, alle Elemente des Subjektiven auszuschalten, so fehlt einer solchen objektiven Wahrheit eine wesentliche Qualität: Sie geht uns nichts an. Andererseits ist die Wahrheit im modernen Verständnis von Wissenschaft nicht an Subjekte gebunden. Subjekt des wissenschaftlichen Wissens ist die abstrakte „scientific community“ mit ihren Forschungseinrichtungen, Datenbanken und Bibliotheken. Das Mittelalter dagegen fasste Wissen als eine Qualität der Seele auf, als „habitus scientiae, qui est in anima“⁶¹. Als solche wird es von jedem einzelnen Schritt

⁶⁰ Zit. bei THOMAS VON AQUIN, Sth II/II q. 182 a. 1.

⁶¹ THOMAS VON AQUIN, Sth I/II q. 53 a. 1 obj. 3. Vgl. Peter NICKL, Habitus. Bemerkungen zu einem vergessenen Begriff, in: Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1992/93 (Hildesheim 1993) 174–192; DERS., Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus (= Paradeigmata 24) (Hamburg 2001) 135.

für Schritt erworben. Nur so hat Wissen Wirklichkeit. Zugleich liegt aber auch die Wirklichkeit des einzelnen darin, dass er nicht ein Konglomerat von „objektivem“ Wissen, subjektivem Fühlen und beliebigem Handeln bleibe. Wir sind als Subjekte längst nicht fertig. Darum sagt KIERKEGAARD, die Wahrheit bestehe darin, Subjekt zu werden⁶², und: „... nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich“⁶³.

⁶² François BOUSQUET, La vérité est de devenir sujet. La vérité comme question éthique chez Kierkegaard, in: DERS., La vérité, hrsg. von Jean GREISCH (= Philosophie 8) (Paris 1983) 157–178.

⁶³ Søren KIERKEGAARD, Entweder – Oder (= dtv-Bibliothek Literatur, Philosophie, Wissenschaft 6043) (München³1980) 933.

Objektive Wahrheit in der Erkenntnis

von Josef SEIFERT

Cognitio est quidam veritatis effectus
(Die Erkenntnis ist eine Wirkung
der Wahrheit)
Thomas von Aquin,
De veritate q. I a. 1c

Von der Wahrheit gilt zweifellos das, was ARISTOTELES über das Sein gesagt hat: *pollachôs légetai*, d. h. man kann von ihr in vielen Bedeutungen reden:

1. Die Wahrheit des Seins

1.1. Die Seinswahrheit als Geistoffenheit oder „Unverborgenheit“ des Seins

Der hl. ANSELM VON CANTERBURY sagt, daß die meisten Menschen nur über die Wahrheit des Urteils, nicht über jene des Seins selber nachdenken. Allen Seienden aber wohnt eine ontologische Wahrheit inne, und diese verdient in besonderer Weise den Titel der „objektiven Wahrheit“.

Diese Seinswahrheit kann zunächst in der erkenntnismässigen Zuordnung alles Seienden auf den Geist verstanden werden: alles Seiende ist ein *verum* in dem Sinne, dass es, wie Edith STEIN formuliert, geistoffen ist. Es kann nichts geben, das ist und doch prinzipiell unerkennbar wäre. Dabei geht es nicht notwendig um eine Erkennbarkeit durch den menschlichen Intellekt, der zweifellos viele Dinge nicht weiss und nicht erkennt, sondern um eine prinzipielle Offenheit aller seienden und möglichen Dinge gegenüber der Erkenntnis überhaupt. Wir könnten hier von einem der ersten Seinsprinzipien als von dem evidenten Sachverhalt sprechen, dass alles Seiende in sich erkennbar ist. Man könnte dies den Satz der Intelligibilität des Seins nennen, der letzten Endes alles menschliche Wissen, Erkennen und alles wissenschaftliche Forschen

leitet. Das Urwissen, dass es ein in sich unerkennbares Sein nicht geben kann, leitet alle Sehnsucht nach Erkenntnis. Nur widerspruchsvolle oder absurde Gedanken, deren Gegenstände aus dem Reich des Seins ausgeschlossen sind, wie viereckige Kreise, können schlechthin unintelligibel (was auch für das Nichts und das totale Chaos als solches gilt) oder sogar anti-intelligibel sein¹. Alles Wirkliche und Mögliche hingegen ist wenigstens prinzipiell verstehbar oder erkennbar – zumindest für einen vollkommenen Erkennenden.

1.2. Die verschiedenen Ideen der *adaequatio* in der ontologischen Wahrheit der Erkennbarkeit, der Wesensgemässheit, der Ideengemässheit und der Gottähnlichkeit

Die ontologische Wahrheit als eine *adaequatio rei ad intellectum* lässt sich jedoch noch in verschiedensten anderen Weisen deuten, etwa als Angleichung der Dinge an ihre authentischen Wesen.

Die ontologische Wahrheit als Wesensgemässheit ist zunächst ein Entsprechen der Dinge hinsichtlich ihrer natürlichen Formen und spezifischen Naturen, ihrer Formprinzipien. So ist die typische und noch mehr die schöne Form des Pferdekörpers auch dessen wahre Form. So liegt in jeder Erfüllung eines „Werde, der du bist“ durch Erziehung und sogar durch biologische Entwicklung eine Steigerung der ontologischen Wahrheit als Wesensgemässheit, ein Ausgezeugtwerden eines vorher vielleicht nur in versteckten Anfängen und Potentialitäten vorhandenen Wesens. Die Reinheit, mit der die in einem Ding schlummernde Form ausgeprägt ist, bestimmt seine ontologische Wahrheit in diesem Sinne.

¹ Genau genommen müsste auch diese These differenziert werden. Denn die „Teile“ einer widersprüchlichen Idee wie eines viereckigen Kreises können erkannt werden; auch kann erkannt werden, worin die Idee der Synthese ihrer einander widersprechenden Momente besteht. Auch können wir verstehen, dass und warum diese Momente miteinander unverträglich sind. Nicht hingegen können wir das in sich unmögliche Ding selbst verstehen, da dieses wegen seiner Unmöglichkeit auch kontra-evident ist. Auch das Nichts als radikale oder partielle Negation des Seins besitzt eine indirekte Intelligibilität und kann deshalb Gegenstand philosophischer Forschung werden. Doch ist dies eine rein negative Intelligibilität, die von der positiven des Seins abhängt.

Dabei ist ontologische Wahrheit noch mehr als Wesensgemäßheit in dem Sinne, in dem echtes Gold wahres Gold ist, weil es wirklich die Natur des Goldes besitzt. Die ontologische Wahrheit eines Dinges im Sinne der Annäherung an sein Wesen muss vielmehr in einem tieferen, exemplaristischen Sinn verstanden werden: sie ist ein Entsprechen der Dinge gegenüber einem ihnen selbst transzendenten Mass: ihrem Urbild, ihrem Ideal, ihrem reinen Wesen. Dies steht im Zentrum der platonisch-augustinischen Philosophie. Die höchste Form der ontologischen Wahrheit als Einem-Urbild-Entsprechen ist die Gottähnlichkeit der Dinge. Der göttliche Geist selbst, sagt uns THOMAS VON AQUIN, und die sinnerfüllten *eide*, *lógoi* und Ideen im göttlichen Intellekt sind das Richtmass der Dinge.

Die ursprüngliche Wahrheit der Dinge selbst als Entsprechung² liegt also nicht in deren Angepasstheit an die Erkenntnisfähigkeit des Geistes, sondern an ein geistiges Richtmass, das mehr als Erkenntnis sein muss, was schon daraus erhellt, dass ja auch die heuchlerischsten, verlogenensten und unwahrsten Abirrungen der Dinge, d. h. hier menschlichen Verhaltens, von ihren Idealen erkannt werden können, aber offenbar nicht schon deshalb wahr im zweiten grundsätzlichen ontologischen Sinne sind.

Bei dieser ontologischen Fassung der Wahrheit als *adaequatio rei ad intellectum* wird *intellectus* nicht als menschlicher Intellekt verstanden, sondern entweder als platonisch gedachte Ideen und Urbilder oder als göttlicher Geist selbst, der diese Ideen in sich birgt. Übrigens könnten die Ideen selber, insofern sie nicht rein in sich stehen, sondern die „Nachahmbarkeiten“ Gottes durch die Kreaturen oder die ewigen, nachahmbaren „Abbilder Gottes“ sind, auch selbst wieder in analogem ontologischen Sinn wahr genannt werden, weil in ihnen (z. B. in den ewigen mathematischen Objekten, Zahlen, *rationes aeternae* endlicher Dinge) die göttliche Wesenheit selbst widergespiegelt oder nachgeahmt wird, wie die Ideen sowohl bei THOMAS als auch – ausdrücklicher – bei BONAVENTURA gefasst werden. In diesem vielfachen Sinn können wir die objektive Wahrheit der Dinge selbst verstehen.

² Es geht hier um die zweite Grundbedeutung der ontologischen Wahrheit.

2. Die Wahrheit des Urteils

Wir wenden uns einer ganz neuen Bedeutung von Wahrheit zu, der Wahrheit des Urteils. Jedes Urteil behauptet, dass etwas ist oder dass es nicht existiert, dass es so oder nicht so ist. Mit der Behauptung eines Sachverhalts ist zunächst der Anspruch verknüpft, dass die Dinge objektiv so sind oder so geschehen sind, wie ich im Urteil behaupte, oder objektiv nicht so sind, ebenfalls genauso wie ich im Urteil behaupte. So wird in jedem Urteil das Bestehen eines positiven oder negativen Sachverhalts – unabhängig vom Urteil selbst – behauptet.

Da ich aber im Urteil einen Sachverhalt behaupte, liegt in demselben notwendig auch der Anspruch darauf, in Übereinstimmung mit dem zu stehen, was wirklich der Fall ist, und damit wahr zu sein. Mein Urteil „Der Mensch ist fähig zu lachen“ erhebt unweigerlich den Anspruch darauf, wahr zu sein. Und das Urteil ist nur wahr, wie ARISTOTELES einsah, wenn es behauptet, dass das ist, was wirklich der Fall ist, oder dass das nicht ist, was wirklich nicht der Fall ist.

Die Wahrheit selbst aber unterscheidet sich selbstverständlich von dem Wahrheitsanspruch. Die Wahrheit des Urteils besteht nur dann wirklich, wenn sein Wahrheitsanspruch, den auch das falsche Urteil macht, erfüllt ist, wenn also das Urteil nicht bloss den Anspruch auf Wahrheit erhebt, sondern wenn es tatsächlich mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Das Urteil „Gott existiert“ ist wahr, wenn Gott existiert.

Deshalb ist Wahrheit immer objektive Wahrheit. Denn eine Wahrheit des von mir gefällten Urteils „für mich“, aber „nicht für dich“ ist sinnlos. Das Urteil: „Es gibt einen lebendigen Gott“, kann nur entweder wahr oder falsch sein; wenn es wahr ist, ist es in sich und für jedermann wahr; ist es falsch, ist es in sich falsch und für niemanden wahr. Es kann nur fälschlicherweise für wahr oder falsch gehalten werden. Denn wahr ist meine Aussage über das Dasein Gottes nur dann, wenn Gott wirklich ist, und dann ist sie objektiv und auch dann wahr, wenn die ganze Welt leugnet, dass Gott sei.

Nach der verbreiteten Konsensstheorie der Wahrheit wäre die Wahrheit der Aussage „Gott existiert“ nichts anderes, als dass viele oder alle oder wenigstens zwei Menschen darüber übereinstimmten, dass Gott existiert. Dasselbe gälte für Recht oder Unrecht, ja für alle Dinge. Aber sehen wir nicht sofort ein, dass diese These falsch ist? Wurde etwa dadurch, dass viele Nazis glaubten, die Juden seien Untermenschen, ihr

Urteil wahr? Die Konsenstheorie der Wahrheit widerspricht sich ausserdem selbst, da sie ja behauptet, dass es wirklich so ist, dass Wahrheit nur im Konsens besteht! Also erhebt sie für sich unweigerlich den Anspruch auf objektive Wahrheit im Sinne ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen von Wahrheit.

Mit diesen Erkenntnissen ist nicht nur die Frage nach dem, was Wahrheit ist, sondern auch die Frage nach der Erkennbarkeit objektiver Wahrheit bzw. nach dem Wissen um Wahrheit beantwortet. Denn indem wir Wahres über die Wahrheit selbst erkannten, haben wir schon erwiesen, dass Wahrheit – zumindest etwas von ihr – erkannt werden kann. Wir haben mit Gewissheit und Evidenz eingesehen, dass Wahrheit eines Urteils in nichts anderem besteht als in seiner Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, und nicht in Konsens (und vieles andere mehr).

3. Die Wahrheit der Erkenntnis

3.1. Die Wahrheit der Erkenntnis als *Adäquation sui generis*

Den diversen Bedeutungen von ontologischer Wahrheit als *adaequatio rei ad intellectum* und der Urteilswahrheit oder logischen Wahrheit als *adaequatio iudicii ad dispositionem rei* oder, wie sich dies besser im Deutschen ausdrücken lässt, als Adäquation des Urteils an den Sachverhalt, stellen wir nunmehr eine ganz andere epistemologische Definition der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* an die Seite, die sich auf die Wahrheit des Geistes bezieht, auf die Wahrheit der Erkenntnis. Diese Wahrheit der Erkenntnis könnte – umgekehrt zur *adaequatio rei ad intellectum* – definiert werden als *adaequatio intellectus ad rem*.

Eine solche Angleichung des Intellekts ist dabei wie das Erkennen selbst ein sehr eigenartiges Phänomen. Das Phänomen der Wahrheit des Erkennens oder der Wahrheit im Erkennen lässt sich nicht eigentlich definieren, sondern nur in seinem letzten und durch nichts anderes definierbaren Wesen aufklären, wie eine phänomenologische Philosophie sagen würde. Sogenannte „Definitionen“ solcher einfacher letzter Phänomene können nur die aus ihrem jeweiligen Kontext hervorgehende Funktion haben, auf den besonderen Sinn hinzuweisen, den allgemeinere und vagere Begriffe wie „Angleichung“ erhalten, wenn sie auf den

jeweiligen, besonderen und irreduziblen Fall angewendet werden. „Angleichung“ des Intellekts an die Dinge zielt in unserem Zusammenhang auf Wahrheit im Verstand, auf Wahrheit des Geistes oder im Geist ab, die sich von allen anderen analogen Formen der Angleichung unterscheidet.

Machen wir uns dies mit AUGUSTINUS an einem eindeutigen Fall evidenten Erkenntnis klar: Selbst wenn ich an allem zweifeln wollte, ist es evident, dass ich existieren muss, wenn ich zweifle. Ich sehe also ein, dass ich auch dann bin, wenn ich mich irre, und dass ich mich deshalb in dieser Tatsache unmöglich irren kann, dass ich bin. Auch sehe ich den allgemeinen Sachverhalt mit unbezweifelbarer Evidenz ein: Jedes Subjekt, das zweifelt oder sich irrt, muss notwendig existieren.

Wenn diese Sachverhalte tatsächlich von mir erkannt werden, so sind nicht nur sie selbst wahr, weil sie *erkennbar* sind, sondern dann darf man der Erkenntnis des Seienden Wahrheit in einem ganz neuen Sinn zusprechen. Das Entdecken oder Schauen des Seienden, wie es ist, ist wahr. Die genannten Einsichten besitzen ihre eigene Wahrheit. Die Erkenntniswahrheit, die ein sich dem Verstand Erschliessen des Seins voraussetzt, kommt dem Erkennen selbst zu. Dieses ist, wenn es überhaupt Erkenntnis ist, immer wahr, wie PLATON sagt – während es wahre und falsche Meinungen geben kann. Wahrheit ist hierbei eine Eigenschaft des Erkennens, die dieses nur dann erreicht, wenn es tatsächlich seinen Gegenstand erfasst. Wahrheit des Erkennens ist also, noch präziser, ein tatsächliches, angemessenes Verhältnis des Erkennens zum erkannten Gegenstand.

Dabei ist die Wahrheit des Erkennens nicht eigentlich selbst ein Verhältnis, sondern ein Merkmal des Erkennens, aber ebensowenig wie die ontologische Wahrheit eine rein immanente Eigenschaft des Seins. Erkenntniswahrheit ist vielmehr eine Eigenschaft des Erkennens *ad aliud*, in Relation auf etwas anderes. Wie die ontologische Wahrheit der Erkennbarkeit eine Eigenschaft des Seins im Verhältnis zum Erkennen ist, so ist umgekehrt die Wahrheit des Erkennens eine Eigenschaft der Erkenntnis in deren Verhältnis zum erkannten Sein.

Erkenntniswahrheit besteht in einem „etwas so Begreifen, wie es ist“. Sie ist jene Eigenschaft der Erkenntnis, die man als erkennende Adäquation oder als ein Zusammentreffen des Erkenntnisaktes mit dem, was wirklich ist oder nicht ist, ja als eine dem Entdecken dessen,

was ist oder nicht ist, unmittelbar zukommende Adäquation bezeichnen kann³.

3.2. Was ist der Träger der Erkenntniswahrheit – Sinneswahrnehmung, Wesenserfassung (*simplex comprehensio*), Sachverhaltserkenntnis, Begriffsbildung, Überzeugung oder Urteilsakt?

Man könnte innerhalb der Erkenntnisosphäre die Sinneswahrnehmung oder auch die Akte der Wesenserfassung (*simplex comprehensio*), der Sachverhaltserkenntnis, der Begriffsbildung, der Überzeugung oder auch den Urteilsakt als Träger der Wahrheit bezeichnen.

Wir können hier den ebenso faszinierenden und sachnahen wie weiterer phänomenologischer Aufklärung bedürftigen Bemerkungen THOMAS VON AQUINAS über die Sinneserkenntnis und ihr Verhältnis zur Wahrheit nicht weiter nachgehen⁴, wohl aber einen längeren Passus in Erinnerung rufen:

„ . . . unsere Erkenntnis, die von den Dingen ihren Anfang nimmt, geht in der Ordnung vor, dass sie zunächst in den Sinnen beginnt und sodann sich im Verstand vollendet; so dass die Sinne gewissermassen in der Mitte zwischen den Dingen und dem Verstande stehen: sie sind nämlich, mit den Dingen verglichen, gleichsam etwas Geistiges (*quasi intellectus*); und, mit der geistigen Erkenntnis verglichen, gleichsam Dinge: und so wird in doppeltem Sinne gesagt, dass Wahrheit und Falschheit in den Sinnen sei. Einmal entsprechend dem Verhältnis der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis; und auf diese Weise heissen die Sinne wahr oder falsch wie ein Ding, sofern sie nämlich eine richtige oder falsche Beurteilung im Verstand hervorrufen. Ferner entsprechend dem Verhältnis der Sinne zu den Dingen: und in diesem Sinne heisst es, dass Wahrheit und Falschheit in den Sinnen auf dieselbe Weise wie im Verstand sei: sofern nämlich geurteilt wird, dass das ist, was ist, oder dass nicht ist, was nicht ist.

³ Mit dieser Bestimmung der Erkenntniswahrheit befreien wir den heideggerischen Ausdruck des „Entdeckendseins des Daseins“ (des Menschen) von seinen subjektivistischen Implikationen, die sich daraus ergeben, dass HEIDEGGER das Entdeckendsein von jeder Adäquation lösen möchte und damit auf eine Art immanenten Zustand bzw. auf eine Seinsweise des Subjekts ohne transzendenten Bezug auf das vom Erkennen unabhängige Seiende reduziert.

⁴ Das versuchen wir in einem Buch über „Wahrheit und Wahrheitstheorien“ (in Vorbereitung).

Wenn wir also von den Dingen auf die erste Weise sprechen, dann ist in gewissem Sinne Falschheit in den Sinnen und in gewissem Sinne nicht; denn die Sinnlichkeit ist zugleich selbst ein Ding und Hinweis (*indicativus*) auf ein anderes Ding. Wenn sie also dem Verstand gegenübergestellt wird, sofern sie ein Ding ist, so gibt es auf keine Weise Falschheit in den Sinnen im Vergleich zum Verstand: denn je nachdem die Sinnlichkeit angeregt wird (*disponitur*), danach gibt sie ihre Verfassung (*dispositio*) dem Verstand kund; darum sagt Augustin (Über die wahre Religion, Kap. 36 und 38), sie könne gar nichts anderes aussagen als ihr Betroffensein (*affectionem*). Wenn sie aber dem Verstand gegenübergestellt wird, sofern sie etwas anderes darstellt (*repraesentativum est*), heisst die Sinnlichkeit, da sie bisweilen ein Ding anders darstellt, als es ist, demgemäss falsch, soweit sie dazu angetan ist, eine falsche Beurteilung im Verstand hervorzurufen, obwohl sie das nicht notwendig tut, wie es auch von den Dingen gesagt wurde: denn wie der Verstand über die Dinge urteilt, so urteilt er auch über das, was von den Sinnen dargeboten wird. So ruft also die Sinnlichkeit, wenn sie dem Verstand gegenübergestellt wird, immer eine richtige Beurteilung bezüglich ihrer eigenen Verfassung im Verstand hervor, aber nicht bezüglich der Verfassung der Dinge. Betrachtet man also die Sinnlichkeit, sofern sie den Dingen gegenübergestellt wird, dann ist in der Sinnlichkeit Falschheit und Wahrheit, auf dieselbe Weise wie im Verstand.

... und so urteilt das sinnliche Vermögen (*vis sensitiva*) über allgemeine Sinnesdaten und über akzidentelle Sinnesdaten (*de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens*). Die natürliche Betätigung (*actus*) eines jeden Dinges aber vollzieht sich immer auf ein- und dieselbe Weise, wenn sie nicht durch etwas Akzidentelles gehindert wird, wegen eines inneren Mangels oder eines äusseren Hindernisses. So ist das Urteil eines Sinnes über die ihm zugehörigen Sinnesdaten immer wahr, wenn nicht ein Hindernis im Organ oder im Medium vorliegt; bei den allgemeinen Sinnesdaten jedoch und den akzidentellen täuscht sich bisweilen das Urteil der Sinne. Und so ist es klar, auf welche Weise im Urteil der Sinne Falschheit möglich ist.

Bezüglich der Auffassung der Sinne aber muss man wissen, dass es ein Auffassungsvermögen gibt, welches die sinnenfällige Spezies auffasst, während das sinnenfällige Ding gegenwärtig ist, wie ein eigens dafür geschaffener Sinn (*sicut sensus proprius*); ein anderes aber erfasst sie in Abwesenheit des Dinges, wie die Einbildungskraft; und so erfasst die Sinnlichkeit das Ding immer, wie es ist, wenn kein Hindernis im Organ oder im Medium vorliegt; die Einbildungskraft aber fasst das Ding gewöhnlich auf, wie es nicht ist, weil sie das Ding als gegenwärtig auffasst, während es abwesend ist; und so sagt der Philosoph im IV. Buch der Metaphysik (Komm. 34), dass nicht die Sinne für die Falschheit verantwortlich sind (*non sensus dominus falsitatis*), sondern die Phantasie⁵.

⁵ Thomas von Aquin, De veritate q. 1 a. 1 (eigene Übersetzung).

3.2.1. Ist Erkenntniswahrheit Wahrheit des Urteilsaktes oder des Urteilsinhalts?

Wenden wir uns innerhalb der Untersuchung der verschiedenen möglichen Kandidaten für den Platz eines Trägers der Wahrheit im erkennenden Intellekt zunächst dem von der Tradition her nächstliegenden Akt zu, dem Urteilen, sowie der Identifizierung der Erkenntniswahrheit mit der Wahrheit des Urteils. Diese wurde traditionell – etwa im Thomismus – als Adäquation des Urteilsaktes an die Wirklichkeit gedeutet. Der bewusste Akt des Trennens und Verbindens, des Behauptens, dass etwas sei oder so sei, oder dass es nicht sei oder nicht so sei, wäre dann Träger der Wahrheit des Erkennens. Und zweifellos kann man nicht leugnen, dass der bewusste Akt des Urteilens in einer angemessenen oder unangemessenen Beziehung zu den geurteilten Sachverhalten stehen kann. Diese Beziehung der Angemessenheit oder Unangemessenheit des Behauptens im Verhältnis zu den Sachen wäre dann Träger der Wahrheit oder Falschheit des Urteilens. Aber ist es primär der Akt des Urteilens, der wahr oder falsch ist?

Alexander PFÄNDER und Edmund HUSSERL haben implizite Kritik an dieser Deutung der Wahrheit geübt. Sie haben betont, und mit starken Gründen, dass es nicht der Akt des Urteilens ist, der wahr oder falsch ist. Dieser existiert oder existiert nicht, ist wirklich oder nicht, usw. Nicht aber ist dieser Akt der eigentliche Träger der Urteilswahrheit. Die Phänomenologen des Datums „Urteilswahrheit“ haben also nicht dem Erkenntnisakt und dem Urteilensakt, dem THOMAS VON AQUIN an vielen Stellen primär und formaliter Wahrheit zuspricht, sie haben nicht dem Akt der Vereinigung und Trennung, als den THOMAS mit ARISTOTELES das Urteil auffasst, sondern einem objektiven Gebilde logischer Art, dem Urteil, das nicht individuell wie Urteilsakte ist, Wahrheit zugesprochen⁶.

Alexander PFÄNDER und Edmund HUSSERL sowie viele andere Logiker und Phänomenologen haben also das Urteil (THOMAS' *intellectus*) als eine eigentümliche komplexe und Sachverhalte behauptende Be-

⁶ Allerdings gibt es viele andere Thomas-Texte, in denen auch er das Urteil nicht als Akt, sondern als *propositio*, *enuntiatio*, Wort und als ein vom Akt verschiedenes *ens rationis* (Gedankending) fasst.

deutungseinheit aufgefasst⁷. Diese ist Träger von Wahrheit und Falschheit.

Obwohl wir uns dieser Auffassung anschliessen, ja sie noch schärfer vertreten, wenn es um das Phänomen der Urteilswahrheit geht, so darf man unseres Erachtens nicht leugnen, dass es einen guten Sinn gibt, nicht eine rein logische Entität, die *propositio*, als alleinigen Träger der Wahrheit aufzufassen, sondern auch eine Angemessenheit und Unangemessenheit des Behauptungsaktes in einem gewissen Sinne wahr und falsch zu nennen. Auch das Verfehlen der Wirklichkeit in dem Akte, der Falsches behauptet, besitzt eine Falschheit, wie umgekehrt das richtige Urteilen, der Akt, in dem ein wahres Urteil gefällt wird, kraft seiner angemessenen Beziehung zu den Dingen Ort und Träger einer bestimmten Dimension der gnoseologischen Wahrheit genannt werden kann.

3.2.2. Begriffsbildung, Definition, Erkenntnis und Urteilsakt als mögliche Träger der Wahrheit

THOMAS VON AQUIN führt in diesem Kontext eine Fülle faszinierender und höchst phänomenologisch durchgeführter Unterscheidungen und Einsichten ein, auf die wir hier nur kurz hinweisen wollen. So unterscheidet er die Akte der Begriffsbildung und „Formung“ der Wesenserkenntnis, die in der Definition kulminieren, von den eigentlichen Urteilsakten. Weder den Akt der Wesenserkenntnis und Definition noch deren Ergebnis, den Begriff und die Definition selbst, betrachtet THOMAS als eigentlichen Träger der Wahrheit:

„Wie das Wahre sich früher im Verstand findet als in den Dingen, so findet es sich auch früher in der zusammenfassenden und zergliedernden Ver-

⁷ PFÄNDER würde vielmehr von „einer objektiven gedanklichen und aus Gedanken(produkten) bestehenden Einheit“ reden. Allerdings hat HUSSERL die Eigentümlichkeit dieser „objektiven Gedanken“ nicht klar gefasst, wenn er sie als „Akspezies“ von Akten des Meinens interpretiert. Dieser Aspekt der „Logischen Untersuchungen“ kann immer noch als ein gewisser Psychologismus aufgefasst werden. Man kann im Gegensatz dazu bei THOMAS an manchen Stellen eine viel bessere Phänomenologie der Proposition finden. PFÄNDER verwirft diese husserlsche Lehre, indem er mit Recht bemerkt, dass jede Fassung der Spezies eines Behauptungsaktes immer nur beim Akt verbleiben und nicht zu Bedeutungen gelangen kann.

standestätigkeit als in der Verstandestätigkeit, welche die Washeit der Dinge formt⁸.

Während wir in der Definition auch ein Urteil eigener Art über ein Wesen erblicken und diesem Wahrheit oder Falschheit im vollen Sinne zuschreiben möchten, so sind gewiss der Begriff als solcher – und in gewisser Hinsicht auch die Definition, solange diese nämlich nicht ein Urteil über das Wesen einer Sache zum Ausdruck bringt, sondern entweder nur eine nominelle statt einer realen Definition oder nur ein zu prüfender Satz ist, ebenso wie der Akt des Definierens – noch nicht Träger von Wahrheit und Falschheit im vollen Sinne.

THOMAS führt einen interessanten Grund hierfür an, dass nämlich erst im Urteilsakt das Eigene des Intellekts und dessen eigentümliche Tätigkeit, die dann mit dem Sein übereinstimmen könne, liege:

„Denn die Idee des Wahren besteht in der Übereinstimmung des Dinges und der Erkenntnis; es stimmt aber nicht ein- und dasselbe mit sich überein, sondern es ist eine Gleichheit von Verschiedenem; darum findet sich dort zuerst die Idee der Wahrheit im Verstande verwirklicht (*invenitur ratio veritatis in intellectu*), wo der Verstand zuerst beginnt etwas Eigenes zu haben, was das Ding ausserhalb der Seele nicht hat, sondern etwas, was ihm entspricht, so dass zwischen beiden Übereinstimmung angetroffen werden (*attendi*) kann. Der Verstand aber, der die Washeiten formt, hat nur ein Bild (*similitudo*) des Dinges, das ausserhalb der Seele existiert, sowie die Sinnlichkeit, sofern sie die Spezies des sinnfälligen Dinges (*res sensibilis*) aufnimmt; doch wenn der Verstand anfängt, über das wahrgenommene Ding zu urteilen, dann ist eben dieses sein Urteil etwas ihm Eigenes, was sich nicht draussen im Dinge findet. Wenn aber das, was draussen im Dinge ist, mit ihm übereinstimmt, dann heisst das Urteil wahr. Der Verstand urteilt aber dann über ein wahrgenommenes Ding, wenn er sagt, dass etwas ist oder nicht ist, und das ist Sache des zergliedernden und zusammenfassenden Verstandes; darum sagt auch der Philosoph (Metaphysik VI, T. 8), das Zusammenfassen und Zergliedern sei im Verstand und nicht in den Dingen. Und daher kommt es, dass die Wahrheit sich zuerst in der zusammenfassenden und zergliedernden Verstandestätigkeit findet; sekundär aber und nachfolgend (*secundario et per posterius*) wird vom Wahren auch bei der Definitionen bildenden Verstandestätigkeit gesprochen . . .“⁹.

⁸ THOMAS VON AQUIN, De veritate q. 1 a. 3c (Übersetzung: Edith STEIN, Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, 1. Teil: Quaestio 1–13 [= Edith Steins Werke, hrsg. von L. GELBER / Romaeus LEUVEN 3] [Löwen / Freiburg i. Br. 1952] 16).

⁹ Ebd. q. 1 a. 3 (Übersetzung: Edith STEIN [Anm. 8] 16f).

4. Der Erkenntnisakt selbst als Wahrheitsträger

4.1. Der rezeptive, seinsentdeckende Erkenntnisakt als eigentlichster Träger von Wahrheit

Dennoch scheint mir innerhalb des Erkenntnisgeschehens nicht der spontane Urteilsakt, in welchem der Intellekt am meisten etwas eigenes hat, sondern vielmehr das rezeptiv-empfangende Entdecken des Seins in erster Linie Wahrheit im Erkennen zu besitzen. In diesem Sinne scheint auch THOMAS der Sachverhalts- und der Gegenstandserkenntnis (Wesenserkenntnis) Wahrheit zuzuschreiben, z. B. im folgenden Text:

Der Name des Verstandes (*intellectus*) ist davon hergenommen, daß er das Innerste des Dinges versteht; denn *intelligere* heisst gleichsam *intus legere* (innen lesen); die Sinne nämlich und die Einbildungskraft erfassen nur die äusseren Akzidentien; der Verstand allein dringt zum Wesen der Sache vor . . . Der Name des erkennenden Geistes kann also auf doppelte Weise verstanden werden. Einmal nämlich nur im Verhältnis zu dem, wovon ihm zuerst der Name beigelegt wurde; und so sprechen wir in eigentlichem Sinne von Erkennen, wenn wir die Washeit der Dinge erfassen, oder wenn wir das erkennen, was dem Verstand sofort bekannt ist, wenn ihm die Washeiten der Dinge bekannt sind, wie die ersten Prinzipien, die wir erfassen, sobald wir die Termini erfassen; darum bezeichnet man den Verstand als den Habitus der Prinzipien (*habitus principiorum*). Die Washeit des Dinges aber ist das eigentliche Objekt des Verstandes; wie daher die sinnliche Auffassung der spezifischen Sinnesdaten immer wahr ist, so auch die geistige Erkenntnis in der Erfassung dessen, was etwas ist¹⁰.

So verstanden, ist es der spezifische Erkenntnisakt, der wahr ist, also nicht der Akt des Urteilens, sondern der Akt des rezeptiv-entdeckenden Teilhabens am Sein, dasjenige Erkennen, das der *compositio* und *divisio* des Urteilens selbst erst das rationale Fundament verleiht und deshalb in einem primären Sinn wahr genannt zu werden verdient.

Ein Erkenntnisakt, und in erster Linie nicht der Akt des Urteilens, sondern des rezeptiven Erkennens selbst, ist durch seine Offenheit und

¹⁰ Ebd. q. 1 a. 12 (Übersetzung: Edith STEIN [Anm. 8] 35f). Siehe dazu auch Josef SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis (Salzburg 1972 bzw. ²1976) Teil I, Kapitel I–III.

Entsprechung gegenüber dem Sein wahr¹¹. Wenn es keine Erkenntnis, sondern nur Irrtum und Schein gäbe¹², gäbe es auch diese Erkenntniswahrheit nicht.

Man darf also von einer Wahrheit des Erkennens sprechen. Mit der dem Erkennen zukommenden Wahrheit ist gemeint, dass das Erkennen vom Sein geformt ist, dass es mit dem Sein in Einklang steht.

Da es keine falsche Erkenntnis im engeren Sinn geben kann¹³, wird dieser Wahrheit des Erkennens nicht „falsches Erkennen“, sondern die Falschheit des Irrrens oder des falschen Meinens gegenübergestellt als eine Abweichung des meinenden Denkens von dem, was wirklich so ist, als Entstellung des Seins durch Denken, als Annahme von dem, was nicht ist.

In diesem Sinn ist der Erkenntnisakt selbst in demselben Masse, in dem er das Seiende, *id quod est*, als solches und die Stufen des Realseins, des Intelligibelseins, des Notwendigseins erfasst, und in dem er von der inneren ontologischen Wahrheit der Dinge erleuchtet und geprägt ist, auch wahr. So darf und muss dem Erkennen in seiner Entsprechung zur Wirklichkeit und zu allen bestehenden Sachverhalten Wahrheit in einem ganz eigenständigen und bedeutsamen Sinn zugesprochen werden. Diese kennt unendliche Abstufungen, je nach dem Grad der Tiefe, Vollständigkeit, Klarheit usw. eines Erkennens.

¹¹ Dass der Akt des Irrrens (Überzeugung und Urteil, das sich von Erkenntnis löst) ganz anderer Natur ist, habe ich andernorts ausgeführt. Vgl. SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit (oben Anm. 10) Teil I, Kapitel III.

¹² Dies ist jedoch unmöglich, da es auch Irrtum ganz ohne Erkenntnis nicht gibt und jeder Irrtum und Zweifel Erkenntnis voraussetzt, wie AUGUSTINUS und DESCARTES in ihrer Analyse des *Cogito* gezeigt haben. Siehe auch SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit (oben Anm. 10); DERS., *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism. A Thematic Study into the Epistemological-metaphysical Foundation of Phenomenological Realism, a Reformulation of the Method of Phenomenology as Noumenology, and a Critique of Subjectivist Transcendental Philosophy and Phenomenology (= Studies in Phenomenological and Classical Realism)* (New York u. a. 1987).

¹³ Siehe SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit (oben Anm. 10) Teil I, Kapitel III. Dort wird gezeigt, dass das Erkennen im engeren Sinn von seinem Wesen her, das Erkennen im weiteren Sinn hingegen *per definitionem* nicht falsch sein kann, worauf mit PLATON und ARISTOTELES viele Philosophen hinwiesen, darunter auch THOMAS, wie wir eben sehen.

4.2. Erkenntnis ist immer wahr: Erkenntniswahrheit und ihre Gegensätze – Irrtum und Unerkennbarkeit (wie KANT sie vom Ding an sich behauptete)

Die Bedeutsamkeit der Erkenntniswahrheit im engeren Sinn geht besonders deutlich hervor, wenn wir einerseits den Kontrast des Erkennens zum Irren nehmen, und andererseits die kantische und ähnliche philosophische Positionen betrachten, denen zufolge die Erkenntnis eine Art immanenter Operation und Produktion sowie Anwendung von Begriffen darstellt, aber das Sein der Sachen selbst, die Wirklichkeit der Dinge an sich, niemals zu erreichen imstande ist. Im Gegensatz zum Irrtum, sagt uns PLATON, ist das Erkennen immer wahr. Wir können hinzufügen, dass das Erkennen erst dann seine volle Wahrheit erreicht, wenn es nicht nur die Erscheinungen so auffasst, wie sie sind: nämlich Erscheinungen, sondern wenn es das intelligible Ding an sich, das *noumenon*, dessen Erkennbarkeit KANT bestritt, erreicht.

4.3. Epistemologische Voraussetzungen der Erkenntniswahrheit: Rezeptive Transzendenz des Erkennens und Zugang zu den Dingen an sich

Vielleicht läßt sich das grosse Gewicht der Wahrheit als Entsprechung der Erkenntnisakte selbst mit dem Sein, und im tiefsten mit dem Sein der Dinge an sich, am besten erkennen, wenn wir die Deutung des Erkennens durch den Deutschen Idealismus oder andere Spielarten des Idealismus oder andere kreative Deutungen des Erkennens betrachten. Nach ihnen besteht Wahrheit des Erkennens als Übereinstimmung des Erkennens mit der Wirklichkeit letztlich überhaupt nicht¹⁴.

In Wirklichkeit ist für die Wahrheit des Erkennens die Rezeptivität Voraussetzung, kraft deren die Richtung des Erkennens von dessen Gegenstand zum Erkenntnisakt verläuft und im erkannten Sein sein Richtmass hat. Erkennen ist wesenhaft wahr kraft dieser transzendie-

¹⁴ Siehe dazu SEIFERT, Erkenntnis objektiver Wahrheit (oben Anm. 10); DERS., Back to Things in Themselves (oben Anm. 12).

renden Teilhabe am Sein, das sich dem erkennenden Geist erschliesst. Wäre das Erkennen selbst nicht ein Sehen dessen, was ist, weil und insofern es ist, wäre es nicht wahr.

Auf der anderen Seite verlangt die Wahrheit des Erkennens auch den Zugang zu dem Sein an sich der Dinge. Wäre es von diesem abgeschnitten, wie KANT meint, oder würde es sie, wie der späte HUSSERL annimmt, konstituieren, so wäre das Erkennen in einem tieferen Sinne nicht wahr.

Wenn der Zugang zu einem „An sich“ geleugnet wird, wird zumindest die Wahrheit des Erkennens völlig anders gedeutet, d. h. sie kann nur noch als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit als Erscheinungen oder als Konstituta, die ihrerseits wieder vom Geist abhängen, gedeutet werden¹⁵.

Man könnte auch sagen, dass letzten Endes die Erkenntniswahrheit unter der Voraussetzung des Deutschen Idealismus bloss eine Übereinstimmung des Geistes mit sich selbst oder mit seinen eigenen Vorstellungen, mit den von ihm selbst hervorgebrachten Erscheinungen sein kann, aber nicht mit einem Sein oder einer Wirklichkeit, die vom Geist selbst unabhängig bestehen. Doch wenn es Erkenntniswahrheit auch im Verhältnis zu heteronomen Gegenständen, die auch ihr Eigensein haben, wie die Gestalten der Dramen SHAKESPEARES, gibt, so erfüllt sich doch die *ratio* der Erkenntniswahrheit erst in ihrem Verhältnis zu solchen Gegenständen, die sich dem erkennenden Geist in ihrer an sich bestehenden Seinsautonomie erschliessen, in der Erkenntnis der Dinge an sich, wie sie auch für alle Erscheinungen und Fiktionen vorausgesetzt sind.

In diesem Sinne wird die Transzendenz und damit die Wahrheit des Erkennens beim späteren HUSSERL, und zwar schon wenige Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage der „Logischen Untersuchungen“¹⁶, in Frage gestellt, ja geleugnet¹⁷. Darin drückt sich HUSSERLS radikale

¹⁵ Siehe Juan-Miguel PALACIOS, *El idealismo transcendental. Teoría de la verdad* (= Bibliotheca hispánica de filosofía) (Madrid 1979).

¹⁶ 1907 in seinen Göttinger Vorträgen über Phänomenologie, die unter dem Titel „Die Idee der Phänomenologie“, hrsg. von Walter BIEMEL (Den Haag 1950) als Band 2 der „Husserliana“ erschienen sind. Vgl. bes. ebd. 37–39.

¹⁷ Siehe SEIFERT, *Back to Things in Themselves* (oben Anm. 12); siehe auch DERS., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (= PCRM.M 6) (Mailand 1989).

Skepsis gegenüber jeder möglichen Transzendenz des Erkennens zu einer Wirklichkeit, die in sich besteht, aus. Ja HUSSERL behauptet sogar, es sei überhaupt ein Unsinn und ein Unding anzunehmen, wir könnten ein transzendentes An-sich der Dinge erkennen. Denn wir können immer nur durch unsere eigenen Akte und unser eigenes Erkennen Sein denken. Auch das „Ding an sich“ können wir nur mit unseren eigenen Denkakten denken. Daher sei ein jenseits der *noemata* oder der Objekte menschlichen Denkens, ein jenseits der intentionalen Gegenstände menschlichen Denkens bestehendes Sein ein Unfug.

Wie ich zu zeigen suchte¹⁸, ist diese Position jedoch nicht nur in sich widersprüchlich, sondern beruht auf einer Reihe von Verwechslungen grundverschiedener Bedeutungen von „Ding an sich“ und ihrer Erkenntnis. HUSSERLS Verwerfung der Idee eines Erkennens der Dinge an sich ist, wie ich dort zu zeigen suchte, auch keineswegs kritisch durchdacht. Denn die Tatsache, dass wir tatsächlich nur durch unsere eigenen Erkenntnisakte Zugang zum Sein haben können, darf in keiner Weise gleich von Anfang an mit der Unmöglichkeit identifiziert werden, in diesen Erkenntnisakten transzendierend, d. h. den Akt selbst zum Sein hin übersteigend, zu erkennen. Ja es ist letzten Endes absurd, aufgrund der blossen Subjektgebundenheit des Erkennens zu leugnen, dass der Mensch im Erkennen das Ansichsein der Dinge erreichen kann. Man müsste dann nämlich behaupten, dass auch ein allwissendes Wesen das Ansichsein der Dinge nicht erkennen könnte. Denn die Tatsache, dass überhaupt nur ein Geist, und zwar durch seine eigenen Akte, erkennen kann, gilt nicht nur für den Menschen. Es gilt vielmehr für jede, auch für eine göttliche Erkenntnis, dass sie nur Akt eines Subjekts sein kann. Es gehört also zur Idee jeder Erkenntnis, selbst des Allwissens und der unfehlbaren Erkenntnis, Akt eines Subjekts zu sein. Daraus ergibt sich die Absurdität der Behauptung, dass Erkennen, weil es ein Akt des Subjekts sei, nicht etwas erreichen könne, was nicht bloss Gegenstand der Akte des Subjekts ist.

Jeder transzendente Idealismus und jede „kritische Philosophie“ im Sinne Kants, aber auch jeder soziale oder historische Subjektivismus

¹⁸ In den Büchern SEIFERT, *Back to Things in Themselves* (oben Anm. 12) und *DERS., Essere e persona* (oben Anm. 17).

und Relativismus leugnet Erkenntniswahrheit im tieferen Sinne der erkennenden Berührung des Geistes mit dem in sich selber Seienden im Sinne dessen, was nicht bloss Erscheinung, sondern seinsautonom ist. Erkenntniswahrheit im tieferen Sinne ginge unter dieser Voraussetzung verloren. HEGEL und der späte HUSSERL, nach denen jedes erdenkliche Sein vom Subjekt konstituiert ist, auch die Idee des „Ansichseins“, würden Erkenntniswahrheit als Erreichen eines Ansichseins, ja würden alle unterschiedenen Bedeutungen von Erkenntniswahrheit in gewissem Sinn anerkennen können, aber letzten Endes wäre jedes An-sich inklusive Gottes selbst, und damit auch Wesenheiten, Ideen, das Wirkliche überhaupt, die Grade der Intelligibilität, die ontologische Wahrheit als Entsprechung zwischen Freundschaft und Idee der Freundschaft, bloss *noemata*, die vom eigenen Bewusstsein abhängen und damit nicht in ihrem wahren, in sich bestehenden Sein erkannt würden.

Alle vom Deutschen Idealismus oder dem späten HUSSERL noch anerkannten Bedeutungen von Sein und ontologischer Wahrheit wären letzten Endes auf kein Richtmass des Wirklichen oder des Geistes oder der geistigen Ideen mehr bezogen. Von dem Mass aller Erkenntniswahrheit könnte man jedenfalls nicht sagen, dass es etwas in sich selbst Wirkliches wäre.

Also muss der Deutsche Idealismus ebenso wie jede ökonomische, soziologische oder linguistische Theorie der Konstitution des Seins durch Bewußtsein, die nicht radikal die Möglichkeit leugnet, dass der Mensch das Sein erkennen könne, doch sowohl das Sein und die ontologische Wahrheit als auch die Erkenntniswahrheit, die auf deren Erfassen beruht, radikal umdeuten.

Um die Erkenntniswahrheit als die Erfassung des Seins und der Wahrheit des Seins selbst verstehen zu können, die sie ist, muss die Autonomie des Seins und die Existenz von Dingen an sich erwiesen werden, die nicht bloss *noemata* oder Vorstellungen eines Subjektes sind. Dies ist an anderer Stelle geschehen¹⁹.

¹⁹ Vgl. dazu Dietrich VON HILDEBRAND, Was ist Philosophie? (= DERS., Gesammelte Werke 1) (Stuttgart u. a. 1976); SEIFERT, Essere e persona (oben Anm. 17) Kapitel 1–4; DERS., Back to Things in Themselves (oben Anm. 12).

4.4. Erkenntniswahrheit als Erfüllung der ontologischen Wahrheit und als A-letheia. Verborgtheit des Seins als dritter Gegensatz zur Erkenntniswahrheit

Erkenntniswahrheit ist in gewisser Weise auch die Erfüllung der ontologischen Wahrheit im Sinne der Offenheit des Seins gegenüber dem Geist. In dem Masse nämlich, in dem der Geist tatsächlich in das Sein eindringt und dieses sich ihm enthüllt, verwirklicht sich in der Erkenntniswahrheit auch die Seinswahrheit. Die Erkenntniswahrheit ist, so betrachtet, die Erfüllung der ontologischen Wahrheit im Sinne der potentiellen Offenheit des Seins für Geist. Denn erst in der Erkenntniswahrheit tritt die *tatsächliche* Offenheit des Seins gegenüber dem Intellekt hervor, erst in ihr finden wir die verwirklichte Offenheit des Intellekts für das Sein.

Wie im Falle der ontologischen Wahrheit viele Stufen und Grade der Abstufung möglich sind, so verhält es sich auch mit der Erkenntniswahrheit. Mit jedem neuen Schritt der Erkenntnis, mit jeder weiteren Differenzierung, mit jedem tieferen Eindringen in das Sein wird die Erkenntnis in umfassenderem und höherem Sinn wahr sein. Sie wird sich dem Sein vollkommener angleichen und diesem mehr in jenem einzigartigen Sinn entsprechen, der die Wahrheit des Erkennens ausmacht. Es ist jene „Entsprechung“, die keineswegs die eines blossen ähnlichen „Abbildes“ der Dinge im Geist ist, sondern die eines seinsentdeckenden, das Subjekt transzendierenden Aktes des Erkennens, der Sein so vernimmt und begreift, wie es ist. Je nachdem wie vollkommen und erschöpfend oder unvollständig das Seiende erkannt wird, unterscheiden wir eine unendliche Abstufung von „Graden“ und „Stufen“ der Erkenntniswahrheit, die in gewisser Weise als Stufen der „Unverborgenheit des Seins“ bezeichnet werden können.

So ist das Ideal der Erkenntniswahrheit nur in jener Erkenntnis ganz erfüllt, die allem Sein schlechthin und in vollkommener Weise entspricht und „gleichkommt“. In diesem Sinn kann nur ein unendliches Erkennen die Wahrheit des Erkennens voll besitzen. Menschlichem Intellekt steht das Sein ja nur begrenzt offen, und für jeden endlichen Geist gilt, dass die Fülle des Seins ihm in gewisser Hinsicht verborgen ist. Von hier ergibt sich – bei aller von FRIEDLÄNDER aufgedeckten, etymologischen und noch mehr philosophischen Problematik von HEIDEGGERS Wahrheitsphilosophie – ein legitimes Anliegen HEIDEGGERS in der

Übersetzung von Wahrheit als Unverborgenheit des Seins, womit wir nur den Sinn der Erkenntniswahrheit richtig bezeichnet finden, allerdings auch nur dann, wenn wir den Subjektivismus der heideggerischen existentialistischen Definition der Wahrheit als „Entdeckendsein des Daseins“ überwinden und in der Unverborgenheit des autonomen Seins gegenüber der Erkenntnis nicht die Seinswahrheit, sondern die Erkenntniswahrheit bezeichnet finden. Damit gelangen wir zu einem weiteren Gegensatz zur Erkenntniswahrheit.

In der Tat ist das Sein dem menschlichen Geist in vieler Hinsicht verborgen, sodass menschliches Erkennen in diesem Sinn der Fülle der Erkenntniswahrheit entbehrt. Doch darf daraus nicht geschlossen werden, dass die unvollständige Erkenntnis und die ihr entsprechende Verhülltheit und Verborgenheit des Seins mit Irrtum zu identifizieren sei, mit einem Verstelltsein oder einer Verfälschung des Seins. Gewiss birgt die Unvollständigkeit des Erkennens die Gefahr in sich, zu Irrtum zu führen, doch ist sie als solche in keiner Weise Irrtum. Im Gegenteil, „falsche Erkenntnis“ ist im Falle der Erkenntnis im engeren Sinn wesenunmöglich und widerspricht auch bei Erkenntnis im weiteren Sinn dem Begriff der Erkenntnis selbst. So können wir mit PLATONS „Theaitetos“ und „Gorgias“ sagen, es gebe falsche Überzeugungen, aber keine falsche Erkenntnis. Alles Wahre der ihrem Wesen nach *wahren* Erkenntnis im engeren Sinn, in der dem Menschen das, was ist, wie es ist, zugänglich wird, ist in der allumfassenden Erkenntniswahrheit enthalten. Wenn sich uns etwas zeigt, was wirklich der Fall ist, kann Erkenntnis zwar unendlich vertieft und modifiziert, niemals aber durch die Fülle der Erkenntniswahrheit aufgehoben werden, während sie jedem Irrtum widerspricht.

In diesem Sinn ist jede Erkenntniswahrheit *absolut wahr* und unaufhebbar wahr. Gegenüber der allumfassenden Erkenntnis und der höchsten Aktualisierung der gnoseologischen Wahrheit in ihr allerdings ist die menschliche Erkenntnis – nicht durch antithetischen Gegensatz wie Irrtum und Lüge, sondern im Sinne ihrer Begrenztheit – nicht (im vollen Sinn) wahr, weil sie nicht „die Wahrheit“ realisiert. Begrenztes Wissen ist dem an sich Seienden im Sinne der Fülle und Totalität des Seins, die nur *die Erkenntnis* und *die Wahrheit* umfasst, nicht in schrankenloser Weise angemessen, sondern nur in analogem, begrenztem Sinn. Ihre Wahrheit hat menschliche Erkenntnis also weder darin, dass sie die (*Erkenntnis-*)*Wahrheit* ist, noch darin, dass sie in Irrtum verbleibt, son-

Josef SEIFERT

dem darin, dass sie in menschlicher und begrenzter, doch innerhalb ihrer Grenzen angemessener Weise dem Sein, dem, was ist, entspricht.

Studentische Lesehilfe (Zusammenfassung) zu dem Beitrag von Josef Seifert „Objektive Wahrheit in der Erkenntnis“

von Theo FÜGLISTALLER

Cognitio est quidam veritatis effectus
Die Erkenntnis ist eine Wirkung der Wahrheit
(Thomas von Aquin, De veritate, q. 1 a. 1c)

Von der Wahrheit gilt, was Aristoteles über das Sein gesagt hat: dass man von ihr *in vielen Bedeutungen* reden kann.

1. Die Wahrheit des Seins

Die meisten Menschen denken nur über die Wahrheit des Urteils, nicht über jene des Seins selber nach. Allen Seienden aber wohnt eine ontologische Wahrheit inne, und diese verdient den Titel der „objektiven Wahrheit“. Der Satz der Intelligibilität (intelligibel = nur gedanklich) des Seins lautet: Alles Seiende ist in sich erkennbar.

Die ontologische Wahrheit eines Dinges im Sinne der Annäherung an sein Wesen muss vielmehr in einem tieferen Sinn verstanden werden: sie ist ein Entsprechen der Dinge ihrem Urbild, ihrem Ideal, ihrem reinen Wesen. Die höchste Form der ontologischen Wahrheit als Entsprechen einem Urbild ist die Gottähnlichkeit der Dinge.

2. Die Wahrheit des Urteils

Jedes Urteil behauptet, dass etwas ist oder dass es nicht existiert, dass es so oder nicht so ist. Damit ist zunächst der Anspruch verknüpft, dass die Dinge objektiv so sind oder so geschehen sind, wie ich im Urteil behaupte. Hiermit ist auch der Anspruch verbunden, in Übereinstimmung

mit dem zu stehen, was wirklich der Fall ist, und somit wahr zu sein. Das Urteil ist aber nur wahr, wenn es behauptet, dass dasjenige ist, was wirklich der Fall ist, oder dass dasjenige nicht ist, was wirklich nicht der Fall ist.

Die Wahrheit selbst unterscheidet sich von dem Wahrheitsanspruch. Die Wahrheit des Urteils besteht nur dann wirklich, wenn sein Wahrheitsanspruch erfüllt ist, wenn es tatsächlich mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Wahrheit ist immer objektive Wahrheit.

In SEIFERTS Beitrag wurde nicht nur die Frage nach dem, was Wahrheit ist, beantwortet, sondern auch die Frage nach der Erkennbarkeit objektiver Wahrheit bzw. nach dem Wissen um Wahrheit. Denn indem Wahres über die Wahrheit selbst erkannt wird, wurde erwiesen, dass Wahrheit, zumindest etwas von ihr, erkannt werden kann. Die Wahrheit eines Urteils besteht in nichts anderem als in seiner Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und nicht in Konsens.

3. Die Wahrheit des Erkennens

Das Entdecken oder Schauen des Seienden ist wahr. Erkenntniswahrheit kommt dem Erkennen zu. Wahrheit ist eine Eigenschaft des Erkennens, die dieses nur dann erreicht, wenn es tatsächlich seinen Gegenstand erfasst. Wahrheit des Erkennens ist ein tatsächlich angemessenes Verhältnis des Erkennens zum erkannten Gegenstand. Erkenntniswahrheit besteht in einem „etwas so begreifen, wie es ist“.

Ist Erkenntniswahrheit Wahrheit des Urteilsaktes oder des Urteilsinhalts? Es ist nicht *der Akt des Urteilens*, der wahr oder falsch ist. Dieser Akt ist aber nicht der eigentliche Träger der Urteilswahrheit. Die Wahrheit wird einem objektiven Gebilde logischer Art, dem Urteil, das nicht dasselbe wie der Urteilsakt als solcher ist, zugesprochen.

Viele Logiker haben das Urteil (Thomas' *intellectus*) als eine eigentümliche komplexe und Sachverhalte behauptende Bedeutungseinheit aufgefasst. Diese ist Träger von Wahrheit und Falschheit.

Thomas: Erst im Urteilsakt liegt das Eigene des Intellekts und dessen eigentümliche Tätigkeit. Die Idee des Wahren besteht in der Übereinstimmung des Dinges und der Erkenntnis.

4. Der Erkenntnisakt selbst als Wahrheitsträger

Nicht der spontane Urteilsakt, sondern das rezeptiv-empfangende Entdecken des Seins im Erkennen besitzt in erster Linie Wahrheit. Thomas lehrt: Der Verstand allein dringt zum Wesen der Sache vor.

Der Erkenntnisakt ist es, der wahr ist, also nicht der Akt des Urteilens, sondern der Akt des rezeptiv-entdeckenden Teilhabens am Sein. Man darf von einer Wahrheit des Erkennens sprechen.

Es ist absurd, aufgrund der blossen Subjektgebundenheit des Erkennens zu leugnen, dass der Mensch im Erkennen das An-sich-Sein der Dinge erreichen kann. Die Absurdität dieser Behauptung ergibt sich schon daraus, dass es ein formaler und materialer Widerspruch ist, zu sagen, dass Erkennen, weil es ein Akt des Subjekts sei, nicht etwas erreichen könne, das den Gegenstandsbereich der Akte des Subjekts überschreitet.

5. Erkenntniswahrheit als Erfüllung der ontologischen Wahrheit

Die Erkenntniswahrheit ist in gewisser Weise die Erfüllung¹ der ontologischen Wahrheit im Sinne der Offenheit des Seins gegenüber dem Geist und der Selbsttranszendenz des Geistes auf das Sein hin. In dem Masse nämlich, in dem der Geist tatsächlich in das Sein eindringt und dieses sich ihm enthüllt, verwirklicht sich in der Erkenntniswahrheit auch die Seinswahrheit. Das heisst: Es gibt keinen Grund zur Annahme einer Grauzone oder bleibenden Diastase zwischen ontologischer Wahrheit und Erkenntniswahrheit. So betrachtet, ist die Erkenntniswahrheit die Erfüllung der ontologischen Wahrheit, immer nachdem diese als potentielle Offenheit des Seins für den Geist schon vorgegeben war.

Wie im Falle der ontologischen Wahrheit viele Stufen und Grade der Abstufung möglich sind, so verhält es sich auch mit der Erkenntniswahrheit. Mit jedem neuen Schritt der Erkenntnis, mit jeder weiteren Differenzierung, mit jedem tieferen Eindringen in das Sein wird die Erkenntnis in umfassenderem und höherem Sinn wahr sein. Sie wird sich

¹ Bei Verwendung des Begriffspaares „Verheissung“ und „Erfüllung“ ist klar, dass es sich um eine abkürzende, und zwar eine metaphorische Redeweise handelt, die aus der Theologie entnommen ist.

dem Sein vollkommener angleichen und diesem mehr in jenem einzigartigen Sinn entsprechen, der die Wahrheit des Erkennens ausmacht. Je nachdem wie vollkommen und erschöpfend das Seiende erkannt wird, kann eine unendliche Abstufung von „Graden“ und „Stufen“ der Erkenntniswahrheit unterschieden werden, die in gewisser Weise als Stufen der „Unverborgenheit des Seins“ bezeichnet werden können.

So ist das Ideal der Erkenntniswahrheit nur in jener Erkenntnis ganz erfüllt, die allem Sein schlechthin und in vollkommener Weise entspricht und „gleichkommt“. In diesem Sinn kann nur ein unendliches Erkennen die Wahrheit des Erkennens voll besitzen. Menschlichem Intellekt steht das Sein ja nur begrenzt offen, und für jeden endlichen Geist gilt, dass die Fülle des Seins ihm in gewisser Hinsicht verborgen ist.

In der Tat ist das Sein dem menschlichen Geist in vieler Hinsicht verborgen, sodass menschliches Erkennen in diesem Sinn der Fülle der Erkenntniswahrheit entbehrt. Doch darf daraus nicht geschlossen werden, dass die unvollständige Erkenntnis und die ihr entsprechende Verhülltheit und Verborgenheit des Seins mit Irrtum zu identifizieren sei. Alles Wahre der wahren Erkenntnis ist in der allumfassenden Erkenntniswahrheit enthalten. Wenn sich uns etwas zeigt, was wirklich der Fall ist, kann Erkenntnis zwar unendlich vertieft und modifiziert, niemals aber durch die Fülle der Erkenntniswahrheit aufgehoben werden.

Jede Erkenntniswahrheit ist *absolut* wahr und *unaufhebbar* wahr. Begrenztes Wissen ist dem An-sich-Seienden im Sinne der Fülle und Totalität des Seins, die nur die Erkenntnis und die Wahrheit umfasst, nicht in schrankenloser Weise angemessen, sondern nur in analogem, begrenztem Sinn. Ihre Wahrheit hat menschliche Erkenntnis also weder darin, dass sie die (Erkenntnis-)Wahrheit ist, noch darin, dass sie in Irrtum verbleibt, sondern darin, dass sie in menschlicher und begrenzter, doch innerhalb ihrer Grenzen angemessener Weise dem Sein – dem, was ist – entspricht.

Studentische Replik zu dem Beitrag von Josef Seifert „Objektive Wahrheit in der Erkenntnis“

von Claudine SCHELLING

Ein berühmter Versuch, Wahrheit zu definieren, stammt von THOMAS VON AQUIN: Wahrheit ist die Übereinstimmung der Sache und des Intellekts (*veritas est adaequatio rei et intellectus*). Die grundsätzliche Frage dabei betrifft das Wie: In welcher Weise können Sache und Intellekt, zwei Grössen, die zunächst unvereinbar sind, übereinstimmen?

Der Autor des hier untersuchten Artikels, Josef SEIFERT, der seinerseits ANSELM VON CANTERBURY zitiert, behauptet, die meisten Menschen dächten nur über die Wahrheit des Urteils (Wahrheit als Richtigkeit), nicht über jene des Seins nach. Allem Seienden aber wohne eine ontologische Wahrheit inne, und vor allem diese verdiene den Titel der „objektiven Wahrheit“. Alles Seiende sei in dem Sinne ein *verum*, dass es, wie Edith STEIN formuliert, geistoffen ist. Die ontologische Wahrheit eines Dinges im Falle der intellektuellen Annäherung an sein Wesen müsse daher in einem tieferen Sinn als die bloss äusserliche Urteils-wahrheit verstanden werden: Sie sei ein Entsprechen der Dinge gegenüber ihrem Urbild, ihrem Ideal, ihrem reinen Wesen. Die höchste Form der ontologischen Wahrheit als Entsprechen gegenüber einem Urbild sei die Gottähnlichkeit der Dinge.

Es stellen sich drei Fragen an den Autor, die er in seinem Beitrag selbst noch nicht beantwortet hat. Erstens: Kann man diese prinzipielle Geistoffenheit des Seins einfach postulieren, ohne sie auch nur im Ansatz zu begründen? Zweitens: Ohne den Begriff „ontologische Wahrheit“ als Grundlage der Objektivität desavouieren zu wollen, frage ich mich, Bezug nehmend auf das platonische Dreieck: Wo bleibt das Ich, das erkennende Subjekt (bis hin zum konstituierenden Ich der Transzendentalphilosophie)? Ist das Ich für den Autor so eindeutig ein subjektivistischer Störfaktor und damit so sekundär, dass er es mit grösster Selbstverständlichkeit aus der Wahrheits- und Erkenntnisproblematik ausblendet? Anders gefragt: Wie garantiere ich das Vorhandensein objektiver Wahrheit in meinem Leben? Etwa nur dadurch, dass ich rein „empfangend-rezep-

tiv“ denke? Aber was heisst das *genau*? Und schliesslich: Was ist Wahrhaftigkeit? Objektive Wahrheit ist schon immer an menschliche Wahrhaftigkeit gerichtet; sie ist gewissermassen ein „adressiertes Phänomen“. Sonst würde die objektive Wahrheit im Leeren stehen. Umgekehrt setzt Wahrhaftigkeit die Existenz objektiver Wahrheit voraus. Das Medium, in welchem das Seiende der Ontologie und das erkennende Subjekt eins sind, ist *die Sprache*. In ihr gibt sich das Seiende als Wahres zu erkennen und vollzieht sich alle Transzendentalität.

Für mich ist Wahrheit – auch objektiv als feste Grösse betrachtet, das heisst als ausser mir existierend – eng mit meiner Biographie verbunden, mit meiner Lebenserfahrung, mit Ethik, Wissen und Tun. Sie „ist“ nicht einfach in ihrer Absolutheit, sie „zeigt“ sich vielmehr nach und nach und immer präziser, im Dialog mit mir selber und mit anderen Menschen, und sie zeigt sich desto mehr, je eindeutiger die beteiligten Menschen sie als „ihre“ Wahrheit erfahren. Obwohl SEIFERT recht hat, wenn er betont, dass Wahrheit niemals von menschlicher Zustimmung abhängig ist (sondern eher umgekehrt), müssen all die Elemente der Affirmierbarkeit von Wahrheit, der affektiven Akzeptanz usw., die zu jeder Biographie gehören, als integrale Bestandteile der Wahrheit selbst mitgedacht werden. Ich kann also nicht von meiner Person oder von meiner Gemeinschaft, in der ich lebe, abstrahieren. Der gesellschaftliche Kontext prägt das Verständnis eines Begriffs (mit). Es gibt keine nackte Wahrheit, sondern immer nur eine Wahrheit, in der sich diese oder jene Menschen – sicher auch mit zahlreichen Irrtümern und Fehlerquellen – „wiedererkennen“.

Drittens: Warum und inwiefern funktioniert „adaequatio“ überhaupt? Nach welchem Kriterium? Es ist schon mehrmals im Lauf der neueren Philosophiegeschichte versucht worden, aus den alltäglichen Erfahrungen heraus zu definieren, dass z. B. der Satz „Es schneit“ nur dann eine wahre Aussage enthält, wenn es schneit (TARSKI)¹. Die philosophische (besonders ontologische) Rekonstruktion dieser alltäglichen Erfahrung muss aber noch geleistet werden.

Jedenfalls darf ich mich heute, angesichts des enorm angewachsenen Wissens in den philosophischen „Hilfswissenschaften“ (Sprach-

¹ Alfred TARSKI, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, in: *Studia philosophica* 1 (Krakau 1935) 262–405, hier 268.

analyse, Wissenschaftstheorie, Formale Logik usw.), nicht mehr einfach damit begnügen, die Adäquation als „evident“ zu betrachten. Die Frage verschiebt sich dabei ja nur zu der anderen Frage: „Was heisst ‚evident‘?“

Es wäre sicher nicht fair, einem so renommierten philosophischen Autor wie Josef SEIFERT zu unterstellen, er habe das alles nicht so genau erfassen können. Nicht freisprechen darf man ihn aber von dem Vorwurf, dass er diese wichtigen Implikationen der Wahrheitsfrage mit keinem Wort erwähnt, mit keinem noch so kurzen Satz andeutet. Dies wäre auch in einem viel kürzeren Essay, als er ihn vorgelegt hat, möglich gewesen. Man muss daher annehmen, dass diese Implikationen für den Autor wenig bis gar nichts zu bedeuten haben.

Dies führt zu einer fundamentalen Bemerkung. Auch wenn ich mich für ein bestimmtes philosophisches System entscheide – hier für die klassisch-abendländische Metaphysik in einer thomistischen Variante –, weil ich davon überzeugt bin und weil sie mir deskriptiv oder argumentativ vollständig erscheint, muss ich mein Überzeugtsein trotzdem dokumentieren, Gründe aufzählen, meine Grundbegriffe auf einer für alle Teilnehmer am philosophischen Diskurs zugänglichen Meta-Ebene konkret definieren. Dies gilt umso mehr, als das philosophische Denken seit THOMAS VON AQUIN nicht stehengeblieben ist. Auch wenn es zutreffen sollte, dass die geistige Statur der neuzeitlichen Philosophen geringer ist als die der mittelalterlichen oder gar der antiken Grössen, darf ich doch die Überlegungen der zeitgenössischen Philosophen nicht ignorieren oder bagatellisieren, bloss weil sie – scheinbar oder wirklich – nicht in mein System integriert werden können. Das liefe auf Verachtung hinaus, und Verachtung ist schwer vereinbar mit einem seriösen philosophischen Dialog.

Klar ist, dass etwa die vor allem von HABERMAS und APEL vertretene Konsentheorie das ontologische Argument ausklammert. Dafür haben diese Philosophen auf einen äusserst wichtigen Aspekt der Wahrheitsproblematik hingewiesen, und zwar, dass Wahrheit immer in einem sprachlichen Bezugssystem steht. Gerade dieser Punkt scheint mir von SEIFERT nicht aufgearbeitet zu sein.

Ich muss also als Philosophierende unbedingt über den Denkraum, für welchen ich mich entschieden habe und innerhalb dessen ich Philosophie treibe, klar Auskunft geben; ich muss wenigstens den Versuch machen, mein denkerisches Unternehmen als vernünftig und mit

anderen vernünftigen Denkansätzen konkurrenzfähig darzustellen. Sonst laufe ich Gefahr, in meinem eigenen Denken eingesperrt zu bleiben und weder auf der Höhe des Reflexionsstandes der heutigen Zeit zu sein noch auf der Höhe dessen, was Philosophie zu allen Zeiten ist oder sein kann: Befreiung von Unwissenheit.

Gesundheit und Wahrheit aus psychiatrischer Sicht

von Ermanno PAVESI

Das Verhältnis zwischen Gesundheit und Wahrheit kann in der Psychiatrie aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden. In meinem Beitrag werde ich mich auf einige wenige, vorwiegend historische Aspekte beschränken müssen.

Die Psychiatrie ist das Fach der Medizin, das sich mit psychischen Erkrankungen befasst. Als eigenständige Disziplin existiert sie erst seit kürzerer Zeit; medizinische Theorien über die Entstehung psychischer Erkrankungen gab es allerdings bereits in der Antike. Schon in der antiken griechischen Medizin waren die Zusammenhänge zwischen psychischer Tätigkeit und Gehirn wohl bekannt, wie man aus der hippokratischen Schrift „Über die Kopfverletzungen“ ersehen kann. Die gesamte psychische Tätigkeit des Menschen wurde jedoch ganzheitlich verstanden, zum Beispiel im Rahmen der Säftelehre. Man kann diesbezüglich den Begriff der „Melancholie“ erwähnen, nach dem der melancholische Gemütszustand als Ausdruck einer Störung im Stoffwechsel der „schwarzen Galle“ verstanden wurde. Seit der Renaissance versuchen die Forscher sowohl die biologischen Grundlagen der Körperfunktionen wie den Sitz der Krankheiten immer genauer zu lokalisieren: zuerst in Körperteilen, dann in Organen, in Geweben, in den Zellen und später auf molekularer Ebene. Gerade diese Entwicklung führte auch zur allmählichen Identifikation der psychischen Funktionen mit der Tätigkeit des Nervensystems, sodass in vielen Fällen die Ausdrücke „psychisch“ und „nervös“, und sogar „Nervenarzt“ und „Psychiater“ als Synonyme gebraucht werden. Auf dieser Grundlage hat sich eine neue Art Psychiatrie entwickelt.

Die Anfänge der modernen Psychiatrie reichen bis ca. in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurück, als die naturwissenschaftliche Methode Eingang in die Medizin fand und den alleinigen Anspruch erhob, die Medizin wissenschaftlich ergründen zu können.

In der Entwicklung der Medizin im letzten Jahrhundert hat der deutsche Arzt Rudolf VIRCHOW eine massgebliche Rolle gespielt. Er hat

auch die Aufgaben der neuen Medizin konzeptualisiert: „Die Medizin und die Philosophie sind darin einig, dass nur ein ernstes Studium des Lebens und seiner Erscheinungen ihnen eine Bedeutung im Leben sichern könne. Erst eine genaue Kenntnis der Bedingungen des Lebens der einzelnen und des Lebens der Völker wird es möglich machen, die Gesetze der Medizin und Philosophie als allgemeine Gesetze des Menschengeschlechtes geltend zu machen“¹.

VIRCHOW vertritt eine eher naturalistische Auffassung des Lebens, das vor allem durch die naturwissenschaftliche Methode erforscht werden kann, während jede metaphysische Spekulation völlig abgelehnt wird: „Der Naturforscher kennt nur Körper und Eigenschaften von Körpern; was darüber ist, nennt er transzendent, und die Transzendenz betrachtet er als eine Verwirrung des menschlichen Geistes“².

Das Prinzip, nach dem der Naturforscher nur Körper und Eigenschaften von Körpern kennt, nimmt eine besondere Bedeutung in der Psychiatrie an: nach diesen Prinzipien kennt der Naturforscher eine psychische Tätigkeit nur als Eigenschaft eines Körpers oder – genauer gesagt – des Nervensystems. Und Wilhelm GRIESINGER, der allgemein als Begründer der modernen Psychiatrie gilt, ging von dem Prinzip aus, „die Seele zunächst und vor Allem für die Summe aller Gehirnzustände zu erklären“³. Das gleiche Prinzip galt auch für die psychischen Störungen, sodass „alles Irresein auf Gehirnaffectation beruht“⁴.

Die naturwissenschaftliche Methode wird zum einzigen Kriterium, das den Arzt legitimieren kann. An den Tagungen der 1822 von Lorenz OKEN gegründeten „Naturforscherversammlung“ wurden solche Prinzipien mit beinahe religiöser Begeisterung als ein neues Evangelium verkündet: „So wird uns Ärzten das Evangelium der naturwissenschaftlichen Methode schon lange verkündet, und in der letzten Zeit öfter und eindringlicher als früher, und wer unter den Ärzten dieses Evangelium

¹ Rudolf VIRCHOW (1847), zit. bei Heinrich SCHIPPERGES, in: Wilhelm DÖRR / Heinrich SCHIPPERGES, Was ist theoretische Pathologie? (Berlin / Heidelberg / New York 1979) 21.

² Zit. bei Heinrich SCHIPPERGES, Utopien der Medizin. Geschichte und Kritik der ärztlichen Ideologie des 19. Jahrhunderts (Salzburg 1968) 37.

³ Wilhelm GRIESINGER, Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten für Ärzte und Studierende (Stuttgart 1861) 6.

⁴ Ebd. 8.

nicht anerkennt, der verdient, wie ich es offen auszusprechen wage, den Namen eines Arztes nicht mehr“⁵.

Nur wenige Geister getrauten sich, die Gleichsetzung der naturwissenschaftlichen Methode mit der Wissenschaft schlechthin zu kritisieren und in Frage zu stellen, unter ihnen Friedrich NIETZSCHE, der die Gefahr der Erstickung der Wissenschaft durch eine einseitige Handhabung der naturwissenschaftlichen Methode betont: „Nicht der Sieg der Wissenschaft ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen Methode über die Wissenschaft“⁶.

Die naturwissenschaftliche Welle führte auch zu einer tiefgreifenden Veränderung der medizinischen Studienordnung: während früher die Studenten als erstes Examen das „Philosophicum“ abzulegen hatten, wurde ab 1861 das „Philosophicum“ durch das „Physicum“ ersetzt⁷. Diese Veränderung zeigt sehr deutlich die Änderung der Gesinnung, eine Art kopernikanische Revolution. Im Mittelalter wurde die Medizin als *philosophia secunda* bezeichnet: die Beschäftigung mit dem kranken Menschen war doch eine Beschäftigung mit dem Menschen, so dass die Medizin in die Nähe der Philosophie rückte. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts änderte sich aber die Einstellung: als richtige Propädeutik für das Studium der Medizin, das heisst des kranken Menschen, wurde das Studium nicht mehr der Philosophie und ihres Menschenbildes, sondern des Menschen als Naturwesen betrachtet.

In wissenschaftlichen Kreisen setzte sich die monistische Einstellung durch. Auguste FOREL, langjähriger Direktor der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich, war einer der aktivsten Verfechter des Monismus: „Da wir nun Stoff, Kraft und Bewusstsein nicht für verschiedene Dinge, sondern für Abstractionen aus den Erscheinungen des Dinges an sich halten, wird bei dieser Anschauung der ewige dualistische Streit zwischen Materialisten und Spiritualisten absolut gegenstandslos. Alles

⁵ Karl HUETER, zit. bei Heinrich SCHIPPERGES, Psychiatrie in Entwicklung. Grundzüge – Schwerpunkte – Leitlinien, in: Werner JANZARIK (Hrsg.), Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft (Stuttgart 1979) 19.

⁶ Friedrich NIETZSCHE, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, in: DERS., Werke in drei Bänden, hrsg. von Karl SCHLECHTA, Bd. 3 (München 1956 bzw. Darmstadt 1997) 814.

⁷ Vgl. Heinrich SCHIPPERGES, Ärztliche Bildung. Tradition – Situation – Projektion, in: DERS. (Hrsg.), Ausbildung zum Arzt von morgen (Stuttgart 1971) 9.

ist Seele so gut wie Stoff. Ursprünglich oder höher ist keiner dieser untrennbaren Begriffe, da sie eins sind“⁸. Das Studium von Stoff und Energie, d. h. chemische und biologische Disziplinen würden einen sicheren Beitrag für die Erforschung der psychischen Tätigkeit und des Bewusstseins leisten. Auguste FOREL bietet auch sonst ein typisches Beispiel für die Einstellung moderner Wissenschaftler zum Problem der Wahrheit. Als Wissenschaftler glaubte er, das Christentum kritisieren zu müssen: „Wir machen Front gegen jeden erzwungenen Götzendienst veralteter, unhaltbarer, kindischer Legenden und dogmatischer Vorstellungen über anthropomorphe Eigenschaften und Eingriffe einer angeblich mit menschlichen Schwächen ausgestatteten exterritorisierten Gottheit. Wir verehren dagegen in tiefster Demuth die ewige, überall in jedem Weltatom sich offenbarende, unergründliche Allmacht des unendlichen Gottes, der zugleich das Weltall ist, im Weltall waltet, das Weltbewusstsein darstellt, und dessen winzige, einzelne Teilchen niemals die Verwegenheit, ja den Größenwahn haben sollten, das Wesen, die Urgesetze und die Absichten des Ganzen ergründet zu haben oder gar sich mit denselben mehr oder weniger eins zu decretieren“⁹. FOREL blieb aber nicht bei einer positivistischen und agnostischen Einstellung, sondern trat einer neuen religiösen Bewegung bei, der Bahai-Religion. 1923 war FOREL in Lausanne Mitbegründer der ersten Bahaigruppe der Schweiz¹⁰.

Die naturwissenschaftliche Betrachtung der Psychiatrie löste auch einige Reaktionen aus, die zu Kurskorrekturen aufriefen.

Neben den ideologischen Aspekten der naturwissenschaftlichen Methode muss man aber erwähnen, dass diese Richtung bis zu einem gewissen Grad in einer Kultur eingebettet war, die irgendwie noch der kulturellen Tradition des Abendlandes verpflichtet war oder mindestens von diesem Erbe mehr oder weniger bewusst lebte.

Bei der Auseinandersetzung mit den kulturellen Wurzeln unserer Gesellschaft sind neue philosophische Richtungen immer radikaler geworden. Der Wert des Bewusstseins ist immer mehr relativiert und nur als zeit- und kulturbedingte Erscheinung aufgefasst worden, die der

⁸ Auguste FOREL, Gehirn und Seele, in: Zeitschrift für Hypnotismus 3 (1894/95) 15.

⁹ Ebd. 9.

¹⁰ Auguste FOREL, in: Louis Ruyter Radcliffe GROTE (Hrsg.), Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 6 (Leipzig 1927) 26.

wahren Natur des Menschen und den wahren Triebkräften des individuellen und gesellschaftlichen Lebens nicht entspricht. Andererseits haben diese neuen Richtungen, wenn auch sehr einseitig und verabsolutierend, wichtige Aspekte des menschlichen Lebens wieder gewürdigt, z. B. den Einfluss nicht-rationaler und sozialer Faktoren auf die psychische Tätigkeit.

Neben der biologischen Psychiatrie muss auch die psychologische – vor allem die psychoanalytische – und die Sozialpsychiatrie erwähnt werden.

Psychoanalyse:

Die Psychoanalyse stützt sich auf zwei Theorien, die miteinander eng verbunden sind, diejenige des Unbewussten und der Libido. Die wahren Triebkräfte des psychischen Lebens seien die Instinkte, deren tiefe Wirkungsmechanismen aber im Unbewussten lägen und deshalb sich der normalen Erkenntnis entzögen. Die Erziehung und die Vermittlung der Werte einer Gesellschaft verhindere das Ausleben der Triebe und führe zu ihrer mehr oder weniger ausgeprägten Verdrängung. Dieser Mechanismus könne aber die verdrängten psychischen Inhalte nicht vollständig aus dem psychischen Leben ausschalten, sondern nur ihren direkten Zutritt ins Bewusstsein verhindern, während ihr Einfluss auf das Bewusstsein auf Umwegen (wie neurotische Symptome, Traumainhalte, psychische Störungen usw.) nicht vermieden werden könne. Nur die psychoanalytische Methode sei in der Lage, die in Träumen und neurotischen Symptomen symbolisch verschlüsselten Mitteilungen des Unbewussten zu entziffern, die darunterliegenden Mechanismen zu verstehen und sie durch eine Therapie zu behandeln.

Sozialpsychiatrie:

Mit Sozialpsychiatrie wird gelegentlich nur eine besondere Richtung innerhalb der Psychiatrie bezeichnet, die dem Problem der bedrohten oder verlorengegangenen sozialen Integration psychisch Kranker grosse Aufmerksamkeit schenkt und sich für ihre Wiederintegration besonders einsetzt. Bei einer solchen Auffassung wäre die Sozialpsychiatrie nur ein Aspekt der allgemeinen Psychiatrie, und sozialpsychiatrische Bemühungen würden einen Teil des psychiatrischen Handelns darstellen. Oft

beinhaltet Sozialpsychiatrie aber Hypothesen über die Faktoren, die die Entstehung und den Verlauf psychischer Erkrankungen bedingen können. Das heisst: soziale Umstände wären für die Genese psychischer Störungen verantwortlich, und der ungünstige Verlauf einer psychischen Erkrankung würde nicht so sehr von ihrer Natur an sich abhängen, sondern eher von sozialen Faktoren: vom politischen Willen, sich um die Probleme solcher Menschen anzunehmen, bis zu Mechanismen der Ausgrenzung abweichenden Verhaltens.

Diese letzte Art Sozialpsychiatrie stützt sich auf Sozialwissenschaften, in extremen Fällen mit Einbezug marxistischer Kategorien. Man kann z. B. MARX' „Thesen über Feuerbach“ erwähnen: Das menschliche Wesen sei in seiner Wirklichkeit das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse (VI. These), sodass menschliche Konflikte und Selbstzerrissenheit auf soziale Widersprüche und Konflikte zurückzuführen seien. Die psychiatrischen Begriffe des Konfliktes und der Entfremdung werden marxistisch gedeutet. Die Entfremdung des Arbeiters durch die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse entfremde auch sein Bewusstsein und seine Persönlichkeit.

Solche Hypothesen erfordern auch neue Ziele für die Therapie: es geht nicht darum, den einzelnen zu behandeln oder einfach durch Beratung und Vermittlung schlechthin in die bestehende Gesellschaft wieder einzugliedern, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern, um krankmachenden sozialen Faktoren und Ausgrenzungsmechanismen entgegenzuwirken. Für den sozialistischen Flügel der Sozialpsychiatrie ist dieses Ziel unter den bestehenden sozialen Verhältnissen nicht möglich, und als Hauptgrund der therapeutischen Misserfolge gilt „die kapitalistische Gesellschaftsordnung; nur auf dem Boden des marxistischen Menschenbildes und einer verstaatlichten Medizin sei Sozialpsychiatrie realisierbar“¹¹.

Antipsychiatrie:

Gerade die konsequente Anwendung dieser Kategorien hat zu den bekanntesten Formen der Antipsychiatrie geführt.

¹¹ Ambros UCHTENHAGEN, Art. Sozialpsychiatrie, in: Handwörterbuch der Psychiatrie, hrsg. von Raymond BATTEGAY (Stuttgart 1992) 576.

Antipsychiatrische Strömungen sind nicht selten, von der antipsychiatrischen Haltung der Reformbewegung der Jahrhundertwende bis zu Stellungnahmen der Surrealisten und zur Kritik der Psychiatrie durch die Scientology Church. Die modernen und bekanntesten Formen der Antipsychiatrie der letzten Jahrzehnte beziehen sich aber auf marxistische Kategorien. Diese Art Antipsychiatrie behauptet, dass die Psychiatrie die krankmachenden sozialen Faktoren nicht beseitigen kann, sodass die psychiatrische Tätigkeit schlussendlich nur zur Unterwerfung sogenannter Kranker unter die herrschenden Machtverhältnisse beiträgt. Die Psychiatrie wäre deshalb nicht mehr eine neutrale Wissenschaft, sondern ein Machtinstrument der herrschenden Klasse der Gesellschaft. Aus der Überzeugung, dass ein Missbrauch der Psychiatrie nicht zu vermeiden sei und dass nur eine Veränderung der sozialen Verhältnisse die Lebensbedingungen aller Menschen verbessern könne, zogen es einige Psychiater vor, mit der Psychiatrie und mit der eigenen Rolle als Psychiater zu brechen und sich nur für soziale Veränderungen einzusetzen.

Trotz aller Verschiedenheit gibt es bei allen beschriebenen Richtungen in der Psychiatrie einen gemeinsamen Nenner, das heisst den Anspruch, durch die jeweilige Theorie die Natur der psychischen Erkrankungen genau abklären zu können und die geeignete Therapie anzubieten. Hinzu kommt der moderne Machbarkeitsgedanke. Die Krankheit müsste eigentlich nicht sein, eine geeignete Therapie stünde zur Verfügung. Wenn die Heilung ausbleibe, hänge das nur vom fehlenden Willen einiger Beteiligten ab. Diesbezüglich haben einige Autoren von der Utopie der absoluten Gesundheit gesprochen. Die medizinische Theorie wird zu einer Ideologie, die einen Zustand verspricht, wo sich die Grenzen zwischen Krankheit und Bösem, Heil und Heilung, Gesundung und Erlösung immer mehr verwischen. Die medizinische Ideologie verspricht nicht nur eine gute Behandlung und die Linderung einer Krankheit, sondern die endgültige Beseitigung jeder Krankheit und des menschlichen Leidens. Eine solche Utopie widerspricht der täglichen Erfahrung des Arztes – aber auch jedes Menschen – bezüglich der Hilflosigkeit und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur. Man kann einzelne Krankheiten behandeln, das Leiden lindern; aber Krankheit und Leiden können nicht vollständig beseitigt werden.

Die wichtigsten modernen Richtungen der Psychiatrie klammern das Problem der Wahrheit aus. Im Vordergrund steht der Anspruch, ein

wissenschaftliches Modell für das Verständnis der psychischen Tätigkeit und ihrer Störungen entworfen zu haben. Der psychischen Tätigkeit – und somit den psychischen Störungen – würden bestimmte biologische, psycho-dynamische oder soziale Vorgänge zugrunde liegen. In der letzten Zeit versucht man, den Reduktionismus jeder einzelnen Richtung zu überwinden, indem man diese Ansätze in ein sogenanntes bio-psycho-soziales Modell integriert. Dieses Modell zeigt sicher Vorteile gegenüber früheren Einseitigkeiten, und es gelingt ihm auch, positive Aspekte dieser Methoden zu übernehmen; es vermag aber ihren grundsätzlichen Reduktionismus nicht zu überwinden, weil es die personale Dimension des Menschen ausser acht lässt. Ein ganzheitliches Menschenbild kann nicht aus der Summe einzelner Betrachtungsweisen entstehen, sondern aus der Anerkennung der personalen Dimension des Menschen, die die Ganzheitlichkeit des menschlichen Wesens begründet.

Sicher bestehen im Menschen verschiedene Seinsgrade, welchen auch bestimmte Beziehungen – Wechselwirkungen und somit auch gegenseitige Beeinflussungsmöglichkeiten – mit der Welt entsprechen: ‚Wenn ‚ein Innen haben [oder sein]‘ soviel bedeutet wie ‚beziehungsfähig sein‘ und ‚tragende Mitte eines Beziehungsfeldes sein‘; und wenn also der Stufenordnung der seienden Dinge, die eine Stufenordnung auch des Innen ist, die Seinsgrade und Dimensionen der ihnen je zugeordneten Beziehungskräfte und Beziehungsformen und Beziehungsfelder entsprechen – dann wird folglich dem geistigen Selbst, das die oberste Stufe des Seins wie des Inneseins darstellt, auch die höchste Beziehungskraft und das umfassendste Beziehungsfeld zugesprochen werden müssen: das Allgesamt der seienden Dinge¹².

Erst bei der personalen Ebene des Menschen stellt sich das Problem der Wahrheit in seiner ganzen Tragweite, sowohl was das erkennende Subjekt wie den erkannten Gegenstand betrifft. Hier öffnet sich auch ein neuer Bereich für die Psychiatrie: d. h. die Störungen der Beziehung des Ichs zur Welt. Nur wenigen Psychiatern ist es gelungen, diesen Bereich zu betreten: ich denke zum Beispiel an die Daseinsanalyse von Ludwig BINSWANGER, der die Bedeutung naturwissenschaftlichen Forschungs- und Untersuchungsmethoden in der Psychiatrie schon

¹² Josef PIEPER, Wahrheit der Dinge (München 41966) 95f.

würdigte, aber sich auch grundsätzlich fragte, „ob nicht umgekehrt die Erforschung der Person das erste und nächstliegende Ziel der Psychiatrie ist und sich *von hier aus* die übrigen, nach wie vor mehr oder weniger unentbehrlichen Forschungsmethoden in eine sinnvolle Rangordnung einreihen lassen“¹³, oder an Viktor FRANKL, der in seiner Logotherapie der Frage nach dem Sinn eine zentrale Rolle eingeräumt hat und die Bedeutung des Sinnes für das psychische Gleichgewicht betont hat.

Gerade diese Richtungen zeigen, dass die Psychiatrie die eigenen Grenzen und die Notwendigkeit einer interdisziplinären Arbeit erkennen muss. Der Mensch ist nicht nur ein Naturwesen, das naturwissenschaftlich erforscht werden kann, sondern die personale Dimension kann erst mit Hilfe der Psychologie, der Philosophie und der Theologie erfasst werden.

¹³ Ludwig BINSWANGER, Welche Aufgaben ergeben sich für die Psychiatrie aus den Fortschritten der neueren Psychologie?, in: DERS., Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. 2 (Bern 1955) 139.

Wahrheit in Philosophie, Theologie und Verkündigung

von Weihbischof Peter HENRICI

„Veritatis splendor“: „Die Wahrheit strahlt auf in den Werken des Schöpfers und ganz besonders in dem nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen“ – mit diesen triumphal-feierlichen Worten beginnt das Rundschreiben Papst JOHANNES PAULS II. über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre¹. Wesentlich pessimistischer tönt der Kommentar des hl. THOMAS VON AQUIN zum Psalmwort: „Diminutae sunt veritates a filiis hominum“ (Ps 11,2 Vulg.). Im Gefolge des hl. AUGUSTINUS schreibt THOMAS: „Aus der einen Urwahrheit ergeben sich im Geiste der Menschen viele Wahrheiten, wie das eine menschliche Angesicht in vielen Spiegeln oder in einem zerbrochenen Spiegel viele Gesichter ergibt“².

Ob wir der einen oder der anderen Aussage den Vorzug geben, ist nicht eine Frage des philosophischen oder theologischen Triumphalismus oder Pessimismus; erst beide Sätze zusammen umreißen das Grundproblem, dem sich jede Frage nach der Wahrheit stellen muss: Wie verhalten sich die vielen – und „verminderten“ (diminutae) – menschlichen Wahrheiten zu der einen, vollen und absoluten, göttlichen Wahrheit? Die Frage ist keineswegs bloss rhetorisch zu verstehen; sie beinhaltet aber auch keine Skepsis gegenüber der Wahrheitsfähigkeit des Menschen. Gerade weil es in beiden Fällen um die eine und gleiche Wahrheit geht, bei der einen göttlichen Wahrheit und bei den vielen geminderten menschlichen Wahrheiten, gerade

¹ IOANNES PAULUS PP. II, Litterae encyclicae *Veritatis splendor* cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de quibusdam quaestionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae, in: AAS 85 (1993) 1133–1228; deutscher Text: Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Veritatis splendor* an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre. 6. August 1993, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111) (Bonn o. J. [1993]).

² THOMAS VON AQUIN, De veritate q. 10 a. 12 ad 12um.

deshalb stellt sich die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander. Diese Frage stellt sich jedesmal wieder anders, wenn wir die Wahrheit philosophisch oder theologisch bedenken oder wenn wir sie zu verkündigen haben – das möchte der Titel dieses Beitrags andeuten. Der Verschiedenheit der Wahrheitsfrage in Philosophie, Theologie und Verkündigung nachzugehen, ist der Sinn der nun folgenden Ausführungen.

I.

Zunächst zur Philosophie. Die Spannung zwischen der Wahrheit und den Wahrheiten findet sich schon im Namen der Philosophie, der bekanntlich auf SOKRATES zurückgeht. Die eine wahre Sophia lässt sich, so sagt SOKRATES, im Gegensatz zu all den vielfältigen „Fertigkeiten“, welche die Sophisten lehrten (und mit „Fertigkeit“ ist die griechische „sophia“ zunächst zu übersetzen) weder lehren noch besitzen; man kann (und soll) sich vielmehr um sie bemühen, sie anstreben. Ein Mensch – und SOKRATES in erster Person – kann sich niemals als „sophos“, sondern immer nur als „philo-sophos“ bezeichnen. Damit ist die Grundstruktur von Philosophie überhaupt ausgesagt. Philosophie ist wesentlich Weg, „methodos“: ein der Wahrheit Nachgehen und Nachstreben. Dieser Weg ist ebenso wesentlich Aufstieg und Überstieg über die vielen Alltagsmeinungen hinaus zur einen Wahrheit.

Dieses Selbstverständnis der Philosophie liesse sich aus ihrer ganzen Geschichte belegen, angefangen von der Ausfahrt des PARMENIDES über den Aufstieg aus der Schattenhöhle, die platonisch-neuplatonische Ekstase und die aristotelische Empeiria, den Weg mühsamen Sammelns von Erfahrungen, bis hin zu den neuzeitlichen Philosophien, wo Philosophieren fast nur noch „methodisches Vorgehen“ bedeutet – von DESCARTES und SPINOZA über KANT und die Dialektiken des deutschen Idealismus bis hin zu den analytischen Philosophien unserer Tage. Auch die scholastische Begriffsarbeit ist ein derartiger Weg. Indem unsere menschlichen Begriffe aufgegliedert und gegeneinander gehalten werden, soll ihre relative Wahrheit, ihre Wahrheit bezüglich des Ganzen sichtbar werden. HEGELS Dialektik geht nicht viel anders vor, nur – vielleicht – mit der Illusion, dieses

Wahre-Ganze („Das Wahre ist das Ganze“³!) durch vollständige Selbstentfaltung unserer Begriffe in den begrifflichen Griff zu bekommen. Die letztlich aporetischen Philosophien aristotelischer oder kantischer Prägung, die schliesslich im Weg-losen enden (HEIDEGGERS „Holzwege“⁴!), scheinen da der Wahrheit näher zu kommen als der Anspruch auf „absolutes Wissen“.

Aber sind wir so nicht bei LESSING gelandet? „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: ‚Wähle!‘ Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: ‚Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!‘“⁵. Gut aufklärerisch gedacht – und wir leben heute in einer Zeit der Nachaufklärung –: Suchen ist besser als Finden, Streben besser als Besitz. Oder, um GOETHE zu bemühen: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“. Hat uns die Philosophie schliesslich zu einer Verabsolutierung des Strebens geführt, und über das Streben hinaus gäbe es für uns keine Wahrheit?

Im echten Streben jedoch sind immer schon zwei Grundvoraussetzungen enthalten, zwei Minimalforderungen, die erfüllt sein müssen, damit die „methodos“ wirklich ein Weg sei und nicht bloss ein Treten am Ort oder ein ortloses Schweben. Es sind die beiden heute gängigen, nicht unrichtigen, aber unzureichenden Bestimmungen des Wahren. Einerseits soll die Wahrheit den Konsens, die Zustimmung aller (oder wenigstens all der Fachkundigen) finden können – die sogenannte Konsenstheorie der Wahrheit. Hier ist richtig gesehen, dass die Wahrheit für alle und für jeden die eine und gleiche sein muss. Einen Wahrheitspluralismus kann es nicht geben; wo von Pluralismus die Rede ist, wird stillschweigend vorausgesetzt, dass keine der ver-

³ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, Die Phänomenologie des Geistes, hrsg. von Johannes HOFFMEISTER (= DERS., Sämtliche Werke, Bd. 2) (= Philosophische Bibliothek 114) (Hamburg ⁵1949) 21 (Vorrede).

⁴ Martin HEIDEGGER, Holzwege (Frankfurt a. M. ⁴1963) 1: „Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. Sie heissen Holzwege. Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint es, als gleiche einer dem anderen. Doch es scheint nur so“.

⁵ Gotthold Ephraim LESSING, Eine Duplik I, Ende, in: DERS., Werke, hrsg. von Herbert G. GÖPFERT, Bd. 8 (Darmstadt 1979) 33.

schiedenen Meinungen die Wahrheit wirklich erfasst, ja vielleicht sogar, dass die Wahrheit überhaupt unfasslich bleibt. Wo dagegen ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, etwa in der Wissenschaft (die sich nicht zufällig aus der Philosophie heraus entwickelt hat), da wird Konsens gefordert. Ein Experiment muss für jeden Fachkundigen nachvollziehbar sein und eine Theorie muss nachgerechnet werden können. Die Exaktheit der mathematischen Formulierung ist ein Instrument der Konsensbildung.

Doch so wahr es ist, dass die Wahrheit konsensfähig sein muss, macht doch der Konsens allein noch keine Wahrheit aus. Zwei Beispiele aus der Wissenschaft mögen das Gemeinte erläutern. Das aristotelisch-ptolemäische Weltbild konnte sich zweifellos auf einen jahrhundertelangen Konsens der Fachgelehrten berufen (und GALILEIS „Vergehen“ bestand letztlich nur darin, dass er gegen diesen Konsens polemisierte); und doch war dieses Weltbild, nach unserem heutigen, besseren Wissen, noch lange nicht „wahr“. Aus philosophischer Sicht darf man heute auch gegenüber der Evolutionstheorie einen ähnlichen Verdacht aussprechen. Eine wissenschaftliche Theorie, darüber dürfte Einigkeit herrschen, lässt sich nicht durch eine Abstimmung unter den Fachgelehrten erhärten. Eine solche Abstimmung erbrächte bestenfalls eine mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeit, aber noch keine Wahrheit. So können wir als erste Forderung philosophischerseits festhalten, dass jede Wahrheit Konsens finden muss, aber nicht vom Konsens konstituiert wird.

Tiefer führt uns die zweite Forderung, dass die eine Wahrheit der andern nicht widersprechen darf. Die sogenannte Kohärenztheorie macht die innere Stimmigkeit oder „Richtigkeit“ zum unterscheidenden Kennzeichen, ja zum Konstitutiv der Wahrheit. Das Prinzip vom Nichtwiderspruch ist in der Tat das erste und grundlegende philosophische Prinzip, und es gilt genauso für jede wissenschaftliche Aussage wie für das alltägliche Dialogverhalten. Wer sich selbst widerspricht, ist eben dadurch unglaubwürdig. Geschichtlich hat es nur eine radikale Leugnung der Kohärenztheorie der Wahrheit gegeben: die mittelalterliche Theorie von der doppelten Wahrheit. Doch gerade sie appellierte an eine höhere Wahrheitsinstanz als die bloße Richtigkeit der Rede. Sie spielte zwei (annahmegemäss) grundverschiedene Wahrheitsquellen, die Offenbarung und die Vernunft, gegeneinander aus und forderte für jede von ihnen, von je ihrem Standpunkt

aus, die volle Zustimmung. Die Überwindung dieser letztlich theologischen Theorie weist zugleich auf den Wahrheitsgehalt wie auf das Ungenügen der blossen Kohärenztheorie der Wahrheit hin: Wahre Aussagen müssen in sich und unter sich kohärent sein, weil sie letztlich alle auf die eine und einzige Quelle aller Wahrheit zurückgehen, Gott, den Schöpfer der Natur und den Herrn der Heilsgeschichte, bei dem es „nicht Ja und Nein zugleich“ gibt (vgl. 2 Kor 1,18).

Die Nichtwidersprüchlichkeit allein genügt somit nicht, um eine Aussage oder eine Reihe von Aussagen als wahr erscheinen zu lassen. Sie muss durch ein drittes Wahrheitskriterium ergänzt werden: die alte und klassische „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“. Um beim wissenschaftlichen Beispiel zu bleiben: Mehrere mathematisch korrekte Formulierungen einer physikalischen Theorie sind möglich, „wahr“ aber ist nur jene, die alle Gegebenheiten (in der real existierenden Welt) in Betracht zieht. So hat GALILEI die Unrichtigkeit der (scheinbar evidenten) aristotelischen Fallgesetze entdeckt und LEIBNIZ den „error memorabilis“ des CARTESIUS bezüglich der Konstanz der Bewegung⁶ – Einsichten, die von den umgreifenderen Formeln EINSTEINS nochmals relativiert wurden.

Weniger wissenschaftlich und näher am Leben formuliert: Es geht über die bloss formale Kohärenz hinaus um die „adaequatio realis mentis et vitae“, wie BLONDEL in einer oft getadelten, aber grundrichtigen Wahrheitsformel festgestellt hat⁷. Diese „adaequatio“ meint mehr als blosser Wahrhaftigkeit (dass einer so lebt, wie es der von ihm erkannten Wahrheit entspricht); sie meint vielmehr, dass uns im Leben, in diesem Leben, das wir uns nicht selbst gegeben haben und über das wir nicht verfügen können (auch wenn wir's immer wieder versuchen), eine Wahrheit entgegentritt, mit der unsere „mens“, unser denkender Geist in Übereinstimmung kommen muss.

⁶ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Brevis demonstratio erroris Cartesii et aliorum circa legem naturalem, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur* (1686), in: DERS., *Philosophische Schriften*, hrsg. von Herbert HERRING, Bd. 4 (Darmstadt 1992) 215–225.

⁷ Maurice BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906), deutsch: DERS., *Der Ausgangspunkt des Philosophierens. Drei Aufsätze*, hrsg. von Albert RAFFELT / Hansjürgen VERWEYEN (= *Philosophische Bibliothek* 451) (Hamburg 1992) 108.

Diese uns entgegentretende Wahrheit – für den Wissenschaftler in der Gesamtheit aller Phänomene, für jeden Menschen in seinem erlebten Leben – können wir nicht anders denn als „objektive“ Wahrheit bezeichnen. Das dritte und entscheidende Wahrheitskriterium ist deshalb, kurz gesagt, die „Objektivität“ oder Sachgemässheit. „Seinsgemässheit“ wäre vielleicht das richtigere Wort; doch ist die „ontologische Wahrheit“ in der philosophischen Sprache mit einem ganz spezifischen Sinn belegt und das „Sein“ ein allzu missbrauchtes Wort. Und doch dürfen wir als „wahr“ nicht das benennen, was wahr zu sein scheint (auch nicht was allen wahr erscheint, ja nicht einmal, was mir persönlich in überzeugender Weise als wahr erscheint), sondern nur, was wahr *ist*. Die Suche nach der Wahrheit, von der wir gesprochen haben, ist ein radikaler Auszug aus aller Subjektivität und aus allem Scheinen; sie ist Suche nach dem, was *ist*. Das ist mit dem „splendor veritatis“ gemeint.

So beginnen wir zu verstehen, warum die scholastische Tradition, am plakativsten in *De veritate* 1,1, die Wahrheit unter die Transzendentien – die Eigenschaften dessen, was ist und weil es ist – gezählt hat. Doch gerade da wird die eingangs erwähnte Differenz unübersehbar. Gerade weil sie ist, ist die Wahrheit „transzendent“ wie jedes „Sein“, jedes Wirklich-da-Sein, jeder „actus essendi“, d. h. sie ist für unser (endliches) Denken nie wirklich erreichbar und einholbar. Jedenfalls ist sie nie zu „ergreifen“ im Sinne einer endgültigen Besitznahme; unser Verhältnis zur seienden Wahrheit kann immer nur ein Darauf-zu-Sein sein. Wenn einer glaubt, die Wahrheit zu besitzen (so könnte man ein AUGUSTINUSwort abwandeln), dann besitzt er sicher nicht die Wahrheit. Die Wahrheit kann sich uns immer nur zeigen oder offenbaren; darin ist HEIDEGGER mit seiner Auslegung der Wahrheit als „a-letheia“ recht zu geben.

Das ist auch das unüberschreitbare Paradox philosophischen Denkens. Es geht auf Wahrheit zu; es strebt – philo-sophia – nach vollkommener Kenntnis der vollen, seienden und damit übergeschichtlichen Wahrheit; aber es kann sie immer nur in geschichtlicher Perspektive von seinem geschichtlichen Standpunkt aus anstreben. Diese unaufhebbar paradoxe Situation des Philosophen lässt sich m. E. nicht besser kennzeichnen als mit der Formel, die Paul RICŒUR am Ende eines seiner frühen Aufsätze geprägt hat, wo er nach dem Verhältnis von Geschichtlichkeit der Philosophie und Absolutheit der

Wahrheit fragt: „J'espère être dans la vérité“⁸ – „Ich hoffe, in der Wahrheit zu sein“. „In der Wahrheit sein“: Die Wahrheit ist grösser als ich, grösser als all mein Denken, umfassender als das ausgeklügeltste philosophische System (das sich dennoch immer absolut nehmen muss, sonst gäbe es seinen Wahrheitsanspruch auf und wäre kein philosophisches System mehr); doch gerade weil die Wahrheit immer grösser ist, kann sich mein philosophisches Denken *in* ihr bewegen. Doch auch darüber kann ich, noch einmal, nicht verfügen: Es bleibt mir nur die Hoffnung, das Zutrauen in die Richtigkeit meiner Suche: „J'espère être dans la vérité“.

In dieser Hoffnung ist das Leben des Philosophen gar nicht so verschieden vom Leben des Christen, und die frühen Christen haben denn auch ihr christliches Leben gern als „die wahre Philosophie“ bezeichnet.

II.

In der Theologie scheint jedoch eine wesentlich andere Situation vorzuliegen als in der Philosophie. Die Wahrheit, haben wir dort gesagt, muss sich offenbaren. Hier dagegen heisst es: Die Wahrheit hat sich geoffenbart, und zwar die höchste, die göttliche Wahrheit. Mit ihr hat es die Theologie zu tun; über die Wahrheit kann die Theologie, so scheint es, wie über ein anvertrautes Geschenk verfügen. Hier geht es nicht mehr um menschliche, verminderte Wahrheiten, sondern um die eine göttliche Wahrheit – doch genau dort, wo sie uns am nächsten kommt, wo sie sich uns offenbart, erweist sich die Wahrheit für die Theologie als mindestens ebenso unverfügbar wie für die Philosophie.

Wie geschieht denn Offenbarung, wie stellt sie sich uns dar? Sie ist, um eine theologische Formel zu gebrauchen, die sich das Konzil zu eigen gemacht hat, „Gottes Wort in Menschenworten“. Das heisst, wie die Bibel uns zeigt, Gottes Wort in Geschichte und in Geschich-

⁸ Paul RICŒUR, *Histoire et vérité* (Paris 1955) 60, jetzt deutsch: DERS., *Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation*, in: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, hrsg. von Klaus PIPER (München 1953) 110–125, hier 124; DERS., *Geschichte und Wahrheit* (München 1974) 34–36. 189.

ten, in Ereignissen und in Gestalten, in Sprüchen und in Symbolen und – zuletzt, und darum wohl auch zuhöchst – in Gleichnissen, in Parabeln. All das sind menschliche Ausdrucksformen für die Wahrheit, echte, aber auch immer unangemessene Ausdrucksformen. Die Wahrheit selbst offenbart sich uns auf menschlich zugängliche und deshalb immer unzulängliche Weise. Gerade in der Offenbarung erweist sich der „splendor veritatis“ als ein verhüllter „splendor“. Und im schriftlichen Niederschlag dieser Selbstoffenbarung der Wahrheit, in der Heiligen Schrift, ist der Abstand unserer menschlichen Wahrheitsformen zur Wahrheit selbst gleichsam festgeschrieben. „Inkarnation“, Eingehen ins Menschliche, ins „Incognito“ (wie KIERKEGAARD sagt) ist deshalb das erste Stichwort, das die Offenbarungswahrheit als solche kennzeichnet.

Diese inkarnierte göttliche Wahrheit, an die wir glauben, wird nun in der Theologie, der Glaubens-Wissenschaft, nochmals den Bedingungen menschlicher Wahrheitserkenntnis und Wahrheitsaussage unterworfen. Nicht nur, dass sich jede Theologie, um die geoffenbarte Wahrheit ihrerseits auszusagen (*tò theion légein*), notwendig der Mittel menschlicher Sprache bedienen muss und deshalb auch von deren Grenzen eingeschränkt wird. Die christliche Theologie bedient sich darüber hinaus, von ihrer Herkunft und von ihrer Aufgabe her, das göttlich Geoffenbarte menschlich verständlich zu machen, des Mittels der Philosophie⁹ – und so gilt *mutatis mutandis* auch von ihr, was wir vom Unterwegssein philosophischen Denkens gesagt haben. Auch zur Fülle der geoffenbarten Wahrheit kommen wir nur dadurch, dass wir zu ihr unterwegs sind.

Aber dieses Unterwegssein ist nun näher bestimmt als „Pilgerschaft“ – dies ist das zweite Stichwort zur Kennzeichnung der Glaubenswahrheit. Pilgerschaft, das heisst Zugehen auf ein Ziel hin, das

⁹ Vgl. dazu jetzt die Enzyklika Papst JOHANNES PAULS II. *Fides et ratio*, die sozusagen den philosophischen Unterbau für *Veritatis splendor* nachliefert: IOANNES PAULUS PP II, *Litterae encyclicae Fides et ratio cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de necessitudinis natura inter fidem et rationem*, in: AAS 91 (1999) 5–88; deutscher Text: Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135) (Bonn o. J. [1998]).

schon gewiss ist, um das man weiss und das deshalb den ganzen Weg bestimmt. Hier bleibt es nicht mehr fragwürdig (wie so oft in der Philosophie), ob ich zu einem Ziel kommen kann, ob es dieses Ziel überhaupt gibt. Das Ziel liegt vor uns; es ist die Schau. Wir wissen in der Gewissheit des Glaubens: Wir werden Ihn sehen, wie Er ist (1 Joh 3,2). Und wir wissen auch, dass wir, die Gemeinschaft der Glaubenden, vom Geist, der uns jetzt schon geschenkt ist, nach und nach in alle Wahrheit eingeführt werden (Joh 16,13). Jetzt aber wandeln wir noch nicht in der Schau, sondern im Glauben (2 Kor 5,7) – und in der Hoffnung und in der Liebe (1 Kor 13,13). Das ist unsere Weise, die Wahrheit Gottes zwar nicht zu besitzen (Hoffnung, die besitzt, sagt Paulus [Röm 8,24], ist keine Hoffnung mehr), aber von ihr bestimmt zu werden. Sie zieht uns an, ja sie wird, in der Liebe, zu unserer eigenen Lebensform (1 Joh 4,10–16). Für Glaube, Hoffnung und Liebe strahlt die Wahrheit Gottes jetzt schon auf, aber noch nicht in ihrem vollen Licht; denn Glauben, Hoffen, Lieben meint immer das Andere – *den* Anderen –, der geheimnisvoll bleibt und gerade in seinem Geheimnis „Gegenstand“ des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist. Darum ist die vollkommenste (oder am wenigsten unvollkommene) Form menschlicher Empfänglichkeit für die geoffenbarte Wahrheit nicht das Glaubens-Wissen, die Theologie, sondern das „Tun“ der Wahrheit und des Wortes (Joh 3,21; Jak 1,22).

Schon diese Überlegungen relativieren, was wir so gern als den Höhepunkt menschlicher Wahrheitserkenntnis und der Absolutheit einer Wahrheitsaussage betrachten: das Dogma. Das (formulierte, definierte) Dogma stammt aus dem – liebenden und lobenden – Leben des Glaubens, und es dient diesem Leben. Es formuliert in menschlicher, oft an der Philosophie gebildeter Sprache, was in dieser gegebenen Situation die richtige (beziehungsweise, ausgrenzend, die sicher unrichtige) Aussage über die geoffenbarte Wahrheit ist. Die dogmatische Formulierung ist deshalb ihrem Wesen nach immer geschichtsbedingt, und es braucht nicht zu erstaunen, dass es so etwas wie eine Dogmenentwicklung gegeben hat und noch weiterhin gibt. Gerade am Dogma wird in hervorragender Weise die Grundsituation aller Wahrheit für uns Menschen sichtbar: dass sie ihre Absolutheit je nur in Geschichtlichkeit hat. Wenn in der Theologie der letzten fünfzig Jahre etwas klar geworden ist, dann ist es dies: dass wir die dogmatischen Formulierungen immer nur in und aus ihrer jeweiligen geschichtlichen

Situierung richtig verstehen können, nicht aber in einem zeitenthobenen Immer. Jedes Dogma hat in einer bestimmten geschichtlichen Stunde das Wahre richtig gesagt, und wir, die wir von dieser geschichtlichen Stunde abkünftig sind, müssen uns auf das damals Gesagte und Gemeinte beziehen, wenn wir die geoffenbarte Wahrheit heute richtig aussagen wollen. Eben darin besteht die Absolutheit der dogmatischen Formulierung. Das „homousios“ – um nur das gewisste und grundlegendste aller definierten Dogmen anzuführen – gilt für alle Zeiten, aber es gilt für alle Zeiten so, wie es damals in Nizäa gemeint war.

III.

Schliesslich, als Letztes und Wichtigstes, die Wahrheit in der Verkündigung. Wir haben nicht „gescheite Dinge“ zu verkündigen, weder philosophischer noch theologischer Art, nicht einmal dogmatische Formeln; wir verkünden auch nicht, wie wirkmächtig und einflussreich unsere Religion doch sei; sondern „wir verkünden Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Griechen eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,23–24). Dieser Eingang des ersten Korintherbriefs ruft wie mit einem Paukenschlag jedes christliche Verkündigen zur Ordnung. Wir verkündigen nicht „die Wahrheit“, zu der alle echten Lehrer (die „Griechen“) hinführen wollen; wir verkünden nicht einmal „das Richtige“ wie die Ethiker, die Moralisten und die Erzieher der Menschheit; wir verkündigen jemanden, eine Person, mit ihrer Geschichte, die zunächst und menschlich gesehen eine Geschichte der Schwäche und des Scheiterns ist, das Mysterium Paschale. In diesem Verkündigen begegnen wir dem Göttlichen und dem Menschlichen, der Transzendenz und der Immanenz der Wahrheit zugleich, und in ihrer höchsten Form. Der Immanenz: Die absolute, göttliche Wahrheit lebt in Menschengestalt unter uns (dem stimmen wir Heutigen gern zu), in der Menschengestalt des mittellosen Wanderpredigers (das passt uns schon weniger), in der Menschengestalt des hingerichteten Verbrechers – und da kommt unser menschlicher Verstand nicht mehr mit. Das kann nur der Glaube erfassen.

„Ich bin die Wahrheit“: das könnte kein Mensch je sagen, ohne sich selbst Lügen zu strafen; das konnte nur einer sagen, der wirklich *die* Wahrheit ist: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Diese Wahrheit ist eingebettet zwischen dem „Weg“ und dem „Leben“. Nur indem man Ihm nach-geht, kommt man zur Wahrheit – in einem viel tieferen und weiterführenden Sinn, als die Philosophie und die Pilgerschaft der Theologie Weg zur Wahrheit sind; denn diese Wahrheit ist mehr als richtiges Wissen; sie ist selbst „Leben“. Er, der Weg, der selbst schon die Wahrheit ist, schenkt das Leben und das Leben in seiner Fülle: „Dazu bin ich gekommen, dass sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10).

Damit wird deutlich, dass diese Wahrheit, die uns so menschlich-immanent nahe ist, zugleich die absolute göttlich-transzendente Wahrheit ist, die absolute Transzendenz: das schlechthin Unerreichbare, Unbegreifbare, nicht in irgendwelche Begriffe zu Fassende – entzückt zunächst in die Unbegreifbarkeit einer Person (wir können uns einer andern Person nie bemächtigen, wir können sie nicht einmal zutiefst verstehen – das ist das Drama der Liebe, jeder menschlichen Liebe: Je näher man sich kommt, umso mehr wird man sich des Abstands, des Andersseins bewusst) und in die Unbegreifbarkeit der Geschichte dieser Person. Wir versuchen es immer wieder, uns die Geschichte eines Menschen erzählen zu lassen, damit wir uns irgendwie in diese Geschichte einfühlen können – aber es bleibt doch immer wieder die Geschichte eines oder einer Anderen, die nur der oder die nacherleben kann, der sie selbst erlebt hat. Und schliesslich ist es die Unbegreifbarkeit gerade *dieser* Geschichte: dass Er, der von sich sagen kann, dass er das Leben ist, den Verbrechertod stirbt; dass er, den man für göttlich hielt, sich hinrichten liess. Vielleicht begann gerade im Absurden dieser Geschichte erstmals etwas von der Transzendenz der Wahrheit aufzuleuchten: dass Gott ganz anders ist als alle unsere Begriffe. Genau das haben wir zu verkündigen.

An dieser Aufgabe müssten wir eigentlich verzweifeln, wir müssten erschrecken und verstummen vor dem Unbegreiflichen der Wahrheit – wenn es nicht das Wunder der Auferstehung und damit der Geistsendung gäbe. Wenn uns nicht im Glauben gesagt wäre: „Ihr selbst seid hineingenommen in diese Geschichte und in diese Person – und damit in diese Wahrheit. Ihr seid der fortlebende Christus“. Doch wie stehen wir als Verkündigende zu dieser Wahrheit, die auch die

unsere ist? Noch lauter als jeder Lehrer, dessen Urbild SOKRATES bleibt, muss jeder Verkündigende protestieren: Ich bin nicht Wahrheit und ich habe auch nicht die Wahrheit – ich kann sie nicht einfach weiterreichen! Was bin ich denn als Verkündiger? Zeuge, Hinweis. Das Urbild christlichen Verkündigens ist der Vorläufer, Johannes der Täufer, mit seinem grundlegenden Wort: „Ich bin's nicht!“ (Joh 1,20). Aber *Er* ist es! „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt . . . Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden“ (Joh 1,26; 3,30). Das ist das Wort, das jedes Priestersein und Priesterwirken kennzeichnet: „Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dabei steht und ihn hört, freut sich über die Stimme des Bräutigams“ (Joh 3,29). Der Priester steht immer irgendwie daneben, nur daneben; er ist Zeuge, nur Zeuge – wie beim Ehesakrament, aber auch bei jenem Eheschluss, der sich durch das Verkündigen des Priesters täglich vollziehen soll zwischen Christus und seiner Kirche, zwischen der Wahrheit und den Glaubenden.

Der Zeuge aber muss wahrhaftig sein. Der Zeuge kann nur mit seinem ganzen Einsatz, mit seinem ganzen Leben, mit seinem ständigen Auf-diese-Wahrheit-Zugehen (in ehrlichem Philosophieren, in theologischer Pilgerschaft und vor allem in Glauben, Hoffen und Lieben) wahrhaft Zeuge sein. Sobald er anfängt, sich selbst als Zeuge aufzuspielen und gleichsam ein Schild vor sich hinträgt: „Ich bin Zeuge“, alsbald ist sein ganzes Zeugnis schon dahin. Hier wäre das Drama KIERKEGAARDS aufzurollen, der wie kein zweiter diese Zeugenschaft durchdacht und durchlitten hat, bis zu seiner letzten Frage, die ihn in den Kirchenkampf, in die Vereinsamung und in den Tod gebracht hat: „War Bischof Mynster ein Zeuge der Wahrheit?“, und die Antwort lautete selbstverständlich: „nein“; denn er war bloss ein braver, zuverlässiger Kirchenmann.

Blicken wir zurück. Was haben wir getan? Wir haben mit unseren Überlegungen die drei Schichten durchwandert, aus denen sich die Enzyklika „Veritatis splendor“ (nachfolgend: VS) aufbaut. Die Kernaussage des Papstes lautet: Der „splendor veritatis“ und das objektiv Gute findet sich in der Nachfolge Christi. „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach“ (Mt 19,21; VS 16–21). Mit überzeugenden

den, fast beschwörenden Worten unterstreicht der Papst: Die christliche Moral findet ihren vollen Ausdruck, ihre letzte Norm in der Nachfolge Christi – und dieser Ruf zur vollkommenen Nachfolge gilt nicht bloss für einige, sondern für alle (VS 18). Aber vorher noch gilt eine andere Antwort: „Wenn du das Leben erlangen willst, halte die Gebote“ (Mt 19,17; VS 12–15). Das ist die Ebene der Theologie, des Ernstnehmens der Offenbarung, die wir als zweite dargestellt haben. Und nochmals darunter liegt eine dritte Ebene, von der es manchmal scheint, als wollte sie den ganzen Raum einnehmen: die philosophische Ebene, auf der der Mensch mit seiner Vernunft (als „*participatio legis aeternae*“) das Wahre und damit auch das Gute und Richtige erkennen kann. Diese Ebene ist auch für alle, die das Evangelium zu verkünden haben, nicht bedeutungslos; denn es ist die Ebene, auf der man mit den meisten unserer Zeitgenossen ins Gespräch kommen muss, weil man überhaupt nur auf dieser philosophischen Ebene mit ihnen ins Gespräch kommen kann. Dieses Gespräch ist jedoch nur dann ein kirchliches, ein christliches Gespräch, wenn es letztlich auf die Kernaussage, die Nachfolge Christi abzielt.

Freiheit der öffentlichen Meinung

von Heribert KLEIN (†)

Freiheit der öffentlichen Meinung – das heisst nichts anderes als: ich kann sagen und schreiben, was und wie ich will. Himmlische Zustände, möchte man meinen. Doch die Verhältnisse, sie sind, wie Bertolt BRECHT meint, leider nicht so. Wer deswegen über die Freiheit der öffentlichen Meinung spricht, wie sie zum Beispiel in der Bundesrepublik Deutschland verfassungsrechtlich abgesichert ist, sollte zunächst über die Grenzen der Freiheit sprechen. Und die andere Seite dieser Freiheitsgrenze ist die Unfreiheit.

Was ist darunter zu verstehen, wie gestaltet sich die Freiheit für einen Redakteur einer Tageszeitung? Er kann, so hiess es eingangs, schreiben, was er will. Das ist sein Vorrecht. Doch kann er es wirklich? Lassen Sie mich einige ganz banale Dinge aufzählen: Die Länge eines Artikels. Der Redakteur einer Tageszeitung lebt von mehr oder weniger rigider Beschränkung. Er hält ein bestimmtes Ereignis für wichtig und will darüber berichten. Wenn aber nun in einer grossen Redaktion angenommen zehn Kollegen mit demselben Anspruch kommen, tritt das Problem offen zutage. Welchem Ereignis misst man grössere Bedeutung zu? Diesem wird mehr Platz eingeräumt, andere Meldungen und Ereignisse erhalten geringere Bedeutung, sprich: weniger Platz. Was also in der Regel mit einem ausführlichen Bericht und zusätzlich mit einem Kommentar versehen wird, gerät rasch zu einer Meldung von 30 Zeilen Länge. Dahin ist die Freiheit, die Leser umfassend zu informieren, mit Hintergrundberichten, Analysen usw.

Die Tageszeitung, dessen sollte man sich bewusst sein, lebt vom Kompromiss. Um das Ideal zu beschreiben: Man will schnell, gründlich, genau, neutral (nicht missionierend) berichten, unterhaltsam in der Form, verständlich nicht nur für Fachleute. Das alles muss in kürzester Zeit geschehen, denn viel Zeit – dies ist die nächste Beschränkung der Freiheit eines Redakteurs – hat man normalerweise nicht. Wir sprechen von Tagesereignissen, die reportiert, kommentiert werden. Und nichts ist bekanntlich älter als die Zeitung von gestern. Also will man aktuell sein, heute, angesichts einer gewaltigen Konkurrenz auf dem Medien-

markt, mehr denn je. Wer als erster Informationen verbreitet, hat einen Marktvorteil, sprich: seine Zeitung wird öfter verkauft, oder im Fernsehbereich: sein Sender hat eine höhere Einschaltquote.

Sie merken, die Grenze zwischen dem Freiheitsanspruch und – wenn man so will – „schnöden“ merkantilen Interessen ist fließend. In einer Zeit wie heute darf man daran nicht vorübergehen. Menschen, die beruflich im Bereich der veröffentlichten Meinung arbeiten, schon gar nicht. Denn was den wenigsten Zeitungslesern bewusst ist – natürlich ist auch eine Zeitung, selbst wenn sie in der Titelzeile das Epitheton „unabhängig“ führt, abhängig. Wer wollte dies leugnen!

Um ein paar Fakten zu nennen. Die Zeitung braucht Leser, Abonnenten, die sich langfristig an die Zeitung binden, beispielsweise in Form eines Jahresabonnements. Das verschafft der Zeitung Planungssicherheit, was das gesamte Equipment betrifft. Wieviele Redakteure kann man beschäftigen? Wieviel Druckkapazität braucht man? Welcher Aufwand im Bereich der elektronischen Datenverarbeitung, ohne die keine Zeitung dieser Welt heute mehr auskommt, ist ökonomisch gerechtfertigt, so dass es sich rechnet?

Dies ist die eine Komponente. Zweitens, und letztendlich wichtiger, ist die Frage der Anzeigen. Sicher ist Ihnen aufgefallen, dass Zeitungen im Umfang unterschiedlich sind. Ein Blatt wie beispielsweise die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ hat samstags den grössten, montags in der Regel den geringsten Umfang. Vergleichbare Resultate könnte man auch bei anderen Blättern ermitteln. Woher dies rührt? Eindeutig vom unterschiedlichen Anzeigenaufkommen. Die Zahl der von der Industrie geschalteten Anzeigen bestimmt den Umfang der Zeitung.

Um hier kurz wieder den Bogen zur Frage der Freiheit zu schlagen: Habe ich also in einer Ausgabe ein üppiges Anzeigenaufkommen, wird meine persönliche Redakteursfreiheit insofern grösser, als ich möglicherweise länger schreiben kann. Oder es kommen mehr Beiträge, mehr Autoren zu Wort, kurzum: das Spektrum der veröffentlichten Meinung wird breiter, weshalb quantitativ – wohlgemerkt zunächst nur in diesem Sinne – die Freiheit dieser veröffentlichten Meinung wächst.

Sie können sich vorstellen, dass das Aufkommen von Anzeigen, ohne die – dies sei noch einmal betont – letztendlich keine Zeitung auskommen kann (dasselbe gilt für Radio und Fernsehen) – ein Spiegelbild der wirtschaftlichen Lage einer Region, eines Landes ist. Ich will kurz

das Beispiel der Bundesrepublik Deutschland nennen: Natürlich ist auch hier die wirtschaftliche Rezession, die sich 1989 schon in den USA und wenig später auf dem Weltmarkt schlechthin ankündigte, mit einer durch den Fall der Mauer bedingten Zeitverzögerung (Ökonomen sprechen vom „time-lag“) sichtbar geworden. Dies hat für die Zeitung ganz praktische Konsequenzen: Wenn das wesentliche Rezept der Überwindung einer wirtschaftlichen Rezession im Abbau von Arbeitsplätzen unter dem Stichwort „lean-production“, schlanke Produktion besteht, werden folglich dementsprechend weniger Arbeitskräfte auf dem Arbeitsmarkt gesucht. Und um die Konsequenzen noch eine Stufe weiterzuführen: Wer Arbeitskräfte entlässt, sucht keine neuen. Also inseriert er auch in keiner Zeitung, so dass dieser Markt drastisch zusammenbricht. Proportional sinkende Einnahmen sind die Folge.

Ich skizziere theoretisch die Situation. Leider ist es seit Anfang der neunziger Jahre in Deutschland – ich bitte um Nachsicht, dass ich meine Beobachtungen vor allem auf Deutschland richte, aber hier in der Schweiz gibt es vergleichbare Entwicklungen – nicht bei diesem Planspiel geblieben. Nahezu alle Druckorgane haben drastische Einbrüche gehabt, wie gesagt, als Spiegelbild der allgemeinen wirtschaftlichen Situation.

Was dagegen tun? Eine Möglichkeit wäre, den Zeitgeist zu erforschen. Wenn neuerdings in der Wirtschaft die Vorstellung neu belebt wird, der Kunde sei König, man müsse dementsprechend fragen, was der Kunde wolle und das Angebot danach ausrichten, so ist dies im Bereich von Zeitungen und allgemein der veröffentlichten Meinung ein ambivalentes Problem. Wie soll die Geschäftsleitung eines Verlags, wie soll die davon im Idealfall unabhängige Redaktion reagieren? Soll sie dem Kunden sozusagen nach dem Mund schreiben? Was will der Leser lesen – und wird er darin bestens bedient?

Sie merken, dass man hier wiederum sehr schnell an diese sehr schmale Grenze zwischen Freiheit und Unfreiheit gerät. Immerhin geht es ja – ich sage dies ganz ohne jegliches Pathos – auch um die Wahrheit, genauer: um Annäherung an die Wahrheit. Ich erlaube mir, öffentlich über die Wahrheit zu schreiben, wobei freilich zu diskutieren wäre, inwieweit man sich der Wahrheit nähern kann. Jede Nachrichtenmeldung ist letztendlich ein Ergebnis subjektiver Formulierung. Allein die Auswahl: veröffentliche ich diese oder jene Meldung in der Zeitung, ist ein Akt subjektiven Handelns. Und wer kann von sich behaupten, bei der

Formulierung einer an sich neutralen Nachricht nicht dennoch möglicherweise Formulierungen, die eher dem Kommentar nahestehen, einfließen zu lassen?

Ich komme zurück auf die ökonomische Komponente, die zu einer Zeitung gehört. Die eine Alternative war, den Kunden gut zu bedienen, so dass er der Zeitung treu bleibt. Ich frage dann aber: Gibt der Redakteur, der ja über Vorgänge, über andere Personen berichtet, dann nicht schon im Vorfeld seine Freiheit kampflos auf? Wie hätte das im Extremfall auszusehen? Ich wende mich an die Firma X oder Y, biete an, einen wohlwollenden Beitrag zu schreiben, verbunden mit der Erwartung, dass diese Firma natürlich dafür eine entsprechende Anzeige schaltet. Und vergegenwärtigen Sie sich, um welche Summen es bei grossen Tageszeitungen oder Magazinen geht: eine Doppelseite im Hamburger Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ kostet beispielsweise rund 70.000 Franken. Diese zu haben oder nicht zu haben, ist ökonomisch eine nicht uninteressante Frage.

Gottlob aber gibt es, gleichsam als Verteidigung der journalistischen Freiheit, aber auch die andere Variante: Der Redakteur, die Zeitung verschaffen sich durch ein entsprechendes Angebot eine Nachfrage. Konkret gesagt: Die Qualität der Berichterstattung einer Tageszeitung, eines Nachrichtenmagazins ist so überzeugend, dass es für den Leser attraktiv genug ist, sich die Zeitung oder das Magazin zu kaufen. Oder noch besser: Wer informiert sein will – und wer will dies nicht –, muss sich schlichtweg dieses Blatt kaufen. Es entgingen ihm ansonsten exklusive Informationen und wichtige Meinungen.

Genau darüber werden Befragungen veranstaltet, sogenannte Media-Daten ermittelt. Die Reichweite der Zeitung wird berechnet. Wieviele Leser erreicht das Blatt, wie rekrutiert sich soziologisch die Leserschaft? Lesen Führungskräfte aus Politik und Wirtschaft die Zeitung, oder ist es die breite Masse? An sich banale Fragen, die aber für die Werbewirtschaft wieder höchst relevant sind. Denn derjenige, der in einem Unternehmen für die Werbung verantwortlich ist, fragt sich: Wie kann ich mit dem relativ geringsten Aufwand ein maximales Ergebnis erreichen? Wo inseriere ich, wie gross soll die Anzeige sein, schwarzweiss oder farbig, eine Einzelseite, eine Doppelseite oder gar ein mehrseitiger Beihefter?

Es mögen Ihnen, verehrte Damen und Herren, solche Fragen gänzlich unphilosophisch vorkommen. Aber für den, der im Bereich

der veröffentlichten Meinung arbeitet, sind sie höchst relevant. Denn, ich wiederhole mich, sie bestimmen zum Beispiel den Umfang des Produkts. Um ein Kuriosum anzufügen: Natürlich gelten auch die Todesanzeigen, ungeachtet der Betroffenheit der Angehörigen, als Anzeige, die Geld einbringt. Ich sage dies nicht ironisch, will aber dennoch darauf hinweisen. Sind die Todesanzeigen beispielsweise dem Feuilleton angefügt, hängt der Umfang des Feuilletons nicht unwesentlich davon ab. Nochmals: Das mag pietätlos klingen, gehört aber dennoch zur Wirklichkeit, wie immer man dazu stehen will oder nicht.

Ich habe die bisherigen praktischen Beispiele aufgezählt, um ein wenig zu entmythologisieren. Nicht, dass ich gleich zum Umkehrschluss vordringen will: Die Freiheit der öffentlichen Meinung ist ein Mythos. Aber man sollte, bevor man über den inhaltlichen Gegenstand spricht, sich über das Umfeld im klaren sein. Und das Umfeld der öffentlich gemachten privaten Meinung ist ein sehr praktisches, nicht zuletzt auch – ich betone das Wort „auch“ – neben dem theoretischen Anspruch.

Meinung, das ist *opinio*, im 17. Jahrhundert, zur Zeit des aufkeimenden französischen Bürgertums „*opinion publique*“. Der nicht unumstrittene deutsche Staatsrechtler Carl SCHMITT hat schon 1930 in einem kurzen Redebeitrag Näheres dazu ausgeführt, was er unter dem Begriff „Meinung“ versteht. Ich denke, dass an dieser Stelle nach all den vielen praktischen Bezügen der kurze Rückgriff auf die definitorische Ebene der Sache gut tut. *Opinio*, übersetzt als Meinung – und um die geht es ja bei der Freiheit der öffentlichen Meinung –, definiert SCHMITT auf der Basis seiner Verwendung im 17. und 18. Jahrhundert als „politischen und daher polemischen Begriff: Was *opinio* bedeutet, weiss man erst, wenn man den Gegner kennt, den dieses Wort im Auge hat. *Opinio*“, so SCHMITT, „ist der Gegenbegriff gegen Dogma, gegen Glauben und ähnliche Begriffe. Nur so lange hat die Redewendung ‚öffentliche Meinung‘ Kraft und Leben, als dieser Gegenspieler noch Leben hat. In dem Augenblick, in dem der Gegner, der Feind, entfällt und damit die politische und polemische Kraft des Wortes, entfällt eigentlich auch die ganze Redewendung; es tritt eine völlig neue Situation ein, und alles hängt davon ab, wer der neue Gegner ist. Man darf also“, um SCHMITT weiter zu zitieren, „summarisch zusammengefasst, sagen: *opinio*-Meinung hat den spezifisch polemischen Sinn eines Gegenbegriffs gegen Dogma. Darauf

beruht die geschichtliche Energie des Begriffs im 17., 18. und 19. Jahrhundert“¹.

Zu Recht führt SCHMITT weiter aus, dass damals, im Ausgang der Weimarer Republik, an die Stelle der redlichen *opinio* die weniger redlichen Begriffe wie Propaganda, Suggestion, Agitation traten. Eine Stufe weiter gefragt: Ist die Freiheit der Presse demnach ein Missbrauch der Macht? Oder anders gesagt: Führt die Pressefreiheit als Freiheit der öffentlichen Meinung zu Propaganda, Suggestion, Agitation, also im Grunde niederen Absichten, die der Würde des Menschen, verbunden mit Entscheidungsfreiheit, widersprechen?

Pressefreiheit, um noch einmal Carl SCHMITT zu zitieren, ist keine „geheimnisvolle, mysteriöse Sache. Presse ist ein Komplex von technischen Mitteln und von Menschen, die sich dieser technischen Mittel bedienen“.

Demnach ist die Presse an und für sich ein demokratisches Instrument, dessen sich Menschen bedienen. Bedienen oder doch eher bemächtigen? Der sprachliche Unterschied ist gravierend. Wenn ich mich einer Sache bediene, habe ich noch lautere Absichten. Bemächtige ich mich aber eines Gegenstands, führe ich andere Absichten im Schilde. Und es sind meistens nicht die tugendhaften, sondern diejenigen Absichten, die eben rasch bei der Propaganda oder der Agitation landen.

Dennoch, die Kenntnis der Schrift – sie steht ja bekanntlich hinter dem Instrument der öffentlichen Meinung – ist an sich neutral. Ich darf, polemisch, an dieser Stelle Karl KRAUS zitieren, der mit wenigen Worten die Konsequenz dieser an sich lapidaren Feststellung getroffen hat: „Wenn man bedenkt, dass dieselbe technische Errungenschaft der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und den Berichten über eine Reise des Wiener Männergesangsvereines gedient hat, dann weicht aller Unfriede aus der Brust und man preist die Allmacht des Schöpfers“.

Wenden wir diese Sentenz von Karl KRAUS an: Es macht, vom Ursprung her, keinen Unterschied, ob ich in einer Boulevardzeitung wie der in Deutschland täglich mehr als vier Millionen Mal verbreiteten „Bild-Zeitung“ schreibe oder in einer philosophischen Fachzeitschrift, die gerade einmal tausend Menschen erreicht.

¹ Carl SCHMITT, in: Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 7 (1930) 56.

Sie mögen stutzen, zu Recht. Natürlich ist es ein Unterschied, ob ich via Bild-Zeitung letztendlich rund zehn Millionen Menschen täglich erreiche (einer Zeitung entsprechen in diesem Fall 2,5 Leser) oder ob ich mit meinem Beitrag über ein Fachpublikum nicht hinausreiche. Wir berühren den Bereich der Macht.

Am Ende rührt die Faszination der veröffentlichten Meinung nicht unwesentlich von der Frage der Macht her. Wieviel Macht hat diese öffentliche Meinung, die – ich sage dies ganz neutral – positiv wirken kann, sei es in der Hilfestellung durch Informationen bei diversen Sachproblemen, aber auch negativ, insofern das Vorrecht dieser freien Meinungsäußerung (um ein Vorrecht handelt es sich nämlich) eben doch zu Manipulation, Suggestion, Propaganda führt?

Verfassungsrechtlich gehört zum bundesdeutschen Staat die balancierte Gewaltenteilung. Legislative, Exekutive und Jurisdiktion teilen sich die Staatsgewalt. Wo aber steht in diesem Spektrum die Pressefreiheit? Ist sie integraler Bestandteil dieser Gewaltenteilung, oder hat sie sich längst darüber erhoben und ist die vierte Gewalt im Staat geworden?

In Deutschland ist die Diskussion darüber längst entflammt. Vor allem Politiker opponieren gegen die vierte, staatsrechtlich unkontrollierte Gewalt der Presse: ob aus wirklich staatstragenden oder eigenützigen Interessen, sei hier beiseite gelassen. Entscheidend sind die Versuche, die Freiheit der Presse, der öffentlichen Meinung gleichsam einzubinden. Überspitzt gesagt: Man will Mittel an die Hand bekommen, um gegen eine unliebsame Presse vorgehen zu können. Die Diskussion ist von höchster Brisanz, wird doch hier sehr empfindlich der Begriff der Freiheit berührt, und zwar nicht abstrakt, sondern eben konkret.

Zunächst eine klassische Definition aus dem Munde des Historikers und Kenners der Sozialgeschichte des vergangenen Jahrhunderts Lorenz VON STEIN: „Die Freiheit ist eine wirkliche erst in dem, der die Bedingungen derselben, die materiellen und geistigen Güter als die Voraussetzung der Selbstbestimmung, besitzt“. Der deutsche Staatsrechtler Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, derzeit Richter im zweiten Senat des Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe, fügt dieser Definition hinzu: „Wirklich und konkret, reale Entfaltungsmöglichkeit wird die Freiheit in dem Masse, als die einzelnen Personen über die notwendigen sozialen Voraussetzungen zur Realisierung dieser Freiheit verfügen. Diese sozia-

len Voraussetzungen vermittelt der Besitz (im weiteren Sinn) und die Möglichkeit, durch Erwerb zum Besitz zu gelangen“.

Wenden wir dies auf die Pressefreiheit an. Sie ist verfassungsrechtlich garantiert. Um sie auszuüben, bedarf es eines geeigneten Organs, beispielsweise einer Zeitung. Jeder darf eine Zeitung gründen, sofern er genügend Kapital dafür aufbringt – das ist als Realisierung der Freiheit gleichsam an ihrem Ursprung zu betrachten. Wenn ihm dieses hohe Gut der Meinungsäußerung so viel wert ist, muss es sich noch nicht einmal ökonomisch rentieren. Es ist also möglich, eine Zeitung ohne Amortisierung anfallender Kosten zu vertreiben, ohne genügend Leser, ohne ein ausreichendes Potential von Anzeigen. Auch solche heroischen Beispiele gibt es.

Natürlich ist dies nicht die Regel. Wenn demnach der Zugang für jeden zum Bereich der öffentlichen Meinung geregelt ist, ist in einer zweiten Stufe nach der Wirklichkeit zu fragen. Und zu dieser Wirklichkeit gehört der Begriff der Monopolbildung, der, wie es in der Soziologie genannt wird, „Oligarchisierung“ der Konzentration. Es ist kein Geheimnis, dass sich in den vergangenen Jahren teilweise dramatische Konzentrationen anbahnen. Das reicht von Konzentrationen im technischen Bereich, mithin den Druckereien, von denen es immer weniger, dafür immer grössere gibt, bis hin zu Konzentrationsbewegungen im Verlagsbereich. Selbstverständlich auch im Sektor des elektronischen Mediums, des Fernsehens.

Die Folge, um noch einmal Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE zu zitieren: „Dadurch entsteht eine sehr intensive neue Form gesellschaftlicher Macht, die Meinungsbildungs- und Informationsmacht. Sie ist keineswegs mehr breit gestreut und ruft wachsende Abhängigkeiten der einzelnen in der Realisierung ihrer Informations- und Meinungsbildungsfreiheit von den Trägern der Kommunikationsmacht hervor“.

Gräbt sich dadurch ein Staat mittels seiner Verfassung, in der eine solche weitreichende Freiheit garantiert ist, nicht selbst das Grab? Immerhin ermöglicht diese Art von Freiheit eine enorme gesellschaftliche Macht. Es ist hier zu einem qualitativ erheblichen Umschwung gekommen. Um noch einmal das Beispiel der sogenannten Pressefreiheit zu erwähnen: Ursprünglich verstand man darunter die Freiheit, seine Meinung zu äussern mittels eines technischen Utensils, der Druckerpresse. Doch mit dem Übergang von der Handpresse zur Maschinenpresse änderten sich die Verhältnisse und damit auch Inhalt und Wirkung der

Pressefreiheit. Der technische Fortschritt zieht eine Ausweitung des Adressatenkreises mit sich, an den sich die freie Meinungsäußerung wendet, und gewinnt dadurch proportional mehr Macht.

Nicht anders war es bei der Einführung des Rundfunks, der zudem noch anfänglich als Monopol definiert war. Von der Information zur Propaganda ist der Weg sehr kurz, und schon kehrt sich der Begriff der Meinungsfreiheit diametral um zur Zensur, d. h. zur einseitig gesteuerten Information. Wenn man sich vorstellt, dass heute beinahe jeder ein Radio und ein Fernsehgerät hat, wird die Dimension des Problems deutlich. Um eine Zahl zu nennen: Wenn es in Deutschland angenommen zwanzig Millionen Fernsehgeräte gibt, könnten Sie diese theoretisch alle mit einer einzigen Sendung erreichen. Über das Ausmass möglicher Manipulation braucht man nicht zu spekulieren.

Nun hat aber das freiheitlich-demokratische System westlicher Prägung den Begriff der Konkurrenz eingeführt – Konkurrenz, wie es ein Ökonom formulierte, als das „genialste Entmachtungsinstrument“. Was besagt das? In der Bundesrepublik war Radio und Fernsehen bis vor wenigen Jahren ein öffentlich-rechtliches Monopol. ARD und ZDF waren Alleinanbieter, Rundfunkräte als jeweils zuständige Kontrollorgane – besetzt mit den gesellschaftlich relevanten Gruppen – sollten verhindern, dass das Monopol einseitig, als Propagandainstrument benutzt wurde. Die „vierte Gewalt“ sollte gleichsam institutionell sich selbst kontrollieren.

In der Praxis führte dies freilich dazu, dass ein ziemlicher Kampf innerhalb der Rundfunkräte um den grössten Einfluss entbrannte, was besonders den Einfluss der politischen Parteien betraf. Mit der Folge, dass die Freiheit der Meinungsäußerung nicht gerade gestärkt, sondern je nach Richtung zielstrebig justiert wurde. Konkurrenz gab es keine, da anderen der Zugang zu den Übermittlungskanälen verboten war – eine privilegierte Situation.

Mit der Zulassung privater Anbieter änderte sich dies, zumindest was die Konkurrenz betrifft, grundlegend. Vorbild war die amerikanische Situation: Das Fernsehen ist dort grundsätzlich privatrechtlich organisiert, es gibt Spartenprogramme, beispielsweise Sender, die ausschliesslich Nachrichten, ausschliesslich Kulturinformationen, ausschliesslich Spielfilme senden. Dies ist zu sehen auf ökonomischem Hintergrund: Für alles muss der Zuschauer bezahlen. Der Vorteil, den man sich erhoffte, war die Qualität des Programms: Die gegenseitige

Konkurrenz, der Wettbewerb der Anbieter bringe es mit sich, dass jeder sich bemühe, ein Maximum an Qualität zu erbringen, um damit mehr Kunden für sich zu gewinnen.

So die Hoffnung. Doch die Wirklichkeit? Offensichtlich – ich spreche wieder vom deutschen Publikum, könnte aber dasselbe auch beispielsweise für den italienischen Markt nachweisen – hatte man das Publikum falsch eingeschätzt. Denn was war die Folge? Die Privatsender, von denen anfangs viele auch schnell wieder vom Markt verschwanden, setzten auf den Geschmack des Publikums. Da ihnen keine Garantieeinnahmen wie den öffentlich-rechtlichen Sendern zur Verfügung standen, sondern sie sich aus Einnahmen der Werbewirtschaft, sprich: der geschalteten Werbespots finanzieren müssen, brauchen sie Publikum. Nur wer genügend Zuschauer hat, ist attraktiv für die Industrie und die Werbewirtschaft (dasselbe Phänomen wie in der Presse-landschaft).

Wie aber bekomme ich Zuschauer? Das Ergebnis ist bekannt; Sex-Filme, Filme mit gewaltverherrlichenden Szenen, Spielshows, Talk-Shows, endlose Wiederholungen von Liebes- und Heimatfilmen der fünfziger und sechziger Jahre – das scheint das Rezept für private Anbieter zu sein, um im Fernsehmarkt überleben zu können. Da sich mittlerweile nahezu alle Anstalten (einschliesslich der öffentlich-rechtlichen) diesem Konzept – wenn es denn eines ist – angeschlossen haben, darf man zugespitzt sagen: Der Wettbewerb hat hier völlig versagt. Die Qualität ist dramatisch gesunken, man „zappt“, wie das Wort heutzutage heisst, man wechselt mit der Fernbedienung von einem zum anderen Kanal – und bekommt doch dieselbe Einheitskost.

Wo bleibt, frage ich, die Informationspflicht von Rundfunk und Fernsehen, die Freiheit der öffentlichen Meinung, wenn die Einschaltquote über Wohl und Wehe einer Sendung entscheidet? Die vermeintliche Freiheit führt im Zweifelsfall zur Einstellung der Sendung oder eines ganzen Senders, wenn sich kein Zuschauer mehr findet, der sich dafür interessiert. Und die Konzentration bei den Besitzern der scheinbaren Medienvielfalt tut ein übriges, um nicht mehrdimensional, sondern ziemlich eindimensional den Zuschauer zu bedienen.

Endzeit ist angesagt, so könnte man meinen. Natürlich haben kritische Beobachter der Zeit und des Zeitgeistes schon immer solche Zeiten erkannt; ich erinnere an Thomas MANN und seine abschätzigste Cha-

rakterisierung der zwanziger Jahre als „Feuilleton-Epoche“. Wen soll man dafür verantwortlich machen? Diejenigen, die Medien machen oder die sie in Anspruch nehmen?

Im Grunde beide. Der Medienmacher richtet sich nach dem Publikum, ja es wäre um des Bestands seines Unternehmens willen geradezu fahrlässig, wenn er sich nicht nach dem Publikum richtete. Er ist (leider) darauf angewiesen. Deswegen geht der Appell auch in die andere Richtung: Der Leser, der Zuschauer darf nicht zum blossen Konsumenten verkommen, der nur noch bedient werden will, um ja nicht nachdenken zu müssen. Das Mittel hätte er dazu in der Hand, per Knopfdruck auf die Fernbedienung, wodurch er entscheidet, ob er einem ansprechenden Film, einem gut gemachten Feature oder einer schwachsinnigen Spielshow oder einer Talk-Show den Vorrang gibt, die oft eher dem Auftritt unzivilisierter Affen gleicht, bei dem einer den anderen anbrüllt. Wie gesagt, der Zuschauer könnte über die Qualität des Programms entscheiden, wenn er denn wollte. Ich bin mehr als pessimistisch, ob er es will. Die Anspruchslosigkeit beherrscht das Feld.

Ich will dies gar nicht auf den Bereich des Fernsehens zentrieren. Im Zeitschriftenmarkt lässt sich dasselbe Phänomen beobachten. Um das jüngste Phänomen auf dem deutschen Zeitschriftenmarkt zu nennen: Der eine oder andere hat vielleicht schon einmal den Namen „Focus“ gehört – eine Zeitschrift, die im Frühjahr 1993 auf den Markt kam, inhaltlich deklariert als ein Gegenstück zum Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“, das gefürchtet war und ist wegen seines investigativen Journalismus.

Anfangs hat jeder darüber geschmunzelt, niemand hat „Focus“ eine wirkliche Chance gegeben, sich auf dem Markt zu etablieren. Welch grandioser Irrtum! Innerhalb eines einzigen Jahres ist es „Focus“ gelungen, den „Spiegel“, was die Anzeigenumfänge angeht, zu übertreffen. Um Zahlen zu nennen für den Zeitraum von Januar bis Oktober 1994: Der „Spiegel“ konnte 3728 Anzeigenseiten verkaufen, „Focus“ im gleichen Zeitraum fast 200 mehr, nämlich 3914 Seiten.

Worin besteht das Erfolgsrezept? Diese neue Art von „Info-Illustrierte“ setzt auf den jungen, erfolgreichen, dynamischen Leser. Konkret gesagt: Die einzelnen Beiträge werden mit einem Feuerwerk von optischen Mitteln aufbereitet, Grafiken, bunt unterlegt, kleine und grosse Fotos unterbrechen immer wieder den Text. Die Absicht ist erkennbar: Man will dem Leser das Lesen erleichtern. Er soll sich nicht

mehr mit Bleiwüsten abmühen, Lesen soll Spass machen. Vor allem soll er keine allzu langen Artikel mehr lesen müssen, die Länge wird in „Focus“ rigide beschränkt.

Ich kehre zurück zur Freiheit der öffentlichen Meinung. Der unglaubliche Erfolg dieses neuartigen Magazins ist natürlich an keinem Zeitungs- und Zeitschriftenverlag vorübergegangen. Wenn ich *pro domo* spreche als Redakteur im Magazin der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“, das einmal wöchentlich als Supplement der Zeitung beigelegt wird (wie übrigens die „Neue Zürcher Zeitung“ einmal pro Monat ihrer Zeitung ein farbiges Magazin beilegt): Wir haben festgestellt, dass zumindest ein Teil der Leserschaft von diesem Syndrom – ich bitte um Nachsicht für diese Bezeichnung – angesteckt worden ist. Ich glaube nicht mehr, dass ich noch wie Anfang des Jahres ein Porträt des Verfassungsrichters BÖCKENFÖRDE von 22 Manuskriptseiten Länge unterbringen könnte. Ob man es wahrhaben will oder nicht: Die Tendenz, sich vergleichbar dem Fernsehen bei der Lektüre eines Artikels immer weniger anstrengen zu müssen, ist ungebrochen.

Nur, und damit schildere ich die praktische Folge des Eingehens auf den Leser: Wo bleibt die Freiheit der öffentlichen Meinung, wenn ich allein schon im Umfang aufgrund des Lesergeschmacks mehr und mehr eingeengt werde? Wo bleibt die an sich ja vorhandene Möglichkeit, einen Sachverhalt einmal gründlich darzustellen, ohne Häppchen-Journalismus? Natürlich macht dies Mühe beim Lesen, und ich fordere bewusst den Zusammenhang zwischen einem gründlichen und gleichzeitig unterhaltsam geschriebenen Beitrag.

Aber ich sehe in die Zukunft ohne jede falsche Vorstellung. Wenn es nicht gelingt, hier eine Umkehr einzuleiten, ist die Freiheit der öffentlichen Meinung insofern bedroht, als ihr die Grundlage entzogen wird. Nicht durch Versuche rechtlicher Beschränkung, wie solche Überlegungen bei Politikern getätigt werden. Es interessiert sich am Ende keiner mehr dafür, was der eine oder andere schreibt. Die Welt will unterhalten, nicht informiert sein.

Die Medien sind, und damit komme ich zum Schluss, ein Spiegel der Gesellschaft, heute mehr denn je. Dabei sollten sie der Gesellschaft den Spiegel vorhalten. Dies geht kontinuierlich verloren. Nein, Karl KRAUS hat völlig Unrecht, als er schrieb: „Die Zeitungen haben zum Leben annähernd dasselbe Verhältnis wie die Kartenaufschlägerinnen zur Metaphysik“.

In den Zeitungen, Zeitschriften, im Fernsehen kehrt exakt das Leben wieder, wie es heute ist: anspruchslos, ohne Wert-Basis. Die wertfreie Gesellschaft, die vor zweieinhalb Jahrzehnten proklamiert wurde, wird zunehmend eingelöst. Umso mehr gilt es, Werte nicht aus den Augen zu verlieren. Das ist mühsam, und doch, es scheint mir die einzige Möglichkeit zu sein, um der Freiheit auch künftig Raum zu verschaffen. Die Gefahr, dass sie sonst dahinsiecht und in Lethargie verkommt, ist gross. Jeder ist aufgerufen, dagegen anzugehen.

Ob die Freiheit ein Wert ist? Ich las vor kurzem ein Essay des polnischen Schriftstellers Andrzej SZCZYPIORSKI, worin er eindeutig schreibt: „Freiheit ist kein Wert für mich, sondern nur ein Zustand des Seins. Der Wert ist das Begehren der Freiheit, die Sehnsucht nach ihr. Nicht der ist frei, der ist, sondern der, der frei sein will. Diese Sehnsucht nach der Freiheit hat einen höheren Wert als die Freiheit selbst, mit der wir nicht viel anfangen können. In dem Sinne werden das Gefühl der Unfreiheit, die Enge der Existenz, die Beschränkungen der Realität, die mich einengen, ein Wert an sich, denn sie lehren mich, der Herausforderung des Schicksals gewachsen zu sein, gegen das Schicksal zu ringen, um die eigene Würde, und damit die Sehnsucht nach einer besseren Welt zu erhalten“.

Ein nachdenklicher Satz, und gleichzeitig eine Aufforderung an jeden zu handeln. Es geht um die Freiheit und damit um die eigene Würde!

Liebe als Bejahung der Person

von Josef SEIFERT

Ist Liebe eine Bejahung der Person um ihrer selbst willen? Oder ist Liebe ein nur die eigene Erfüllung suchendes Streben?

Wenn wir im folgenden von Liebe sprechen, meinen wir primär die Liebe zwischen Personen, die im eigentlichsten Sinne Liebe ist. Dabei schliessen wir Bedeutungen des Wortes „Liebe“ aus wie die, Don Giovanni liebe die Frauen. Die Liebe zu Frauen nur als Objekt sexueller Befriedigung entbehrt der elementarsten Wesenseigenschaften der echten Liebe. Denn die Bedeutsamkeit des „geliebten“ Gegenstandes hängt hier völlig von dem Vergnügen und der Lust ab, die diese Gegenstände dem bereiten, von dem man hier sagt, dass er sie liebe. Liebe in dem Sinn jedoch, in dem wir von ihm sprechen möchten, ist immer von einer positiven Bedeutsamkeit motiviert, die in dem Seienden selbst ruht, das wir lieben¹. Liebe bejaht die geliebte Person um ihrer selbst willen.

¹ Aus diesem Grund kann ich auch Josef PIEPER keineswegs folgen, wenn er in seinem Buch „Über Liebe“ ([München 1972]; engl. Ausgabe: *About Love* [Chicago 1974]) sagt, dass wir die Liebe am besten verstehen, wenn wir alle Bedeutungen des Wortes Liebe in der deutschen und der englischen Sprache betrachten, weil meines Erachtens gerade die Verschiedenheit dieser Bedeutungen, die wir analysiert haben, zeigt, dass hier höchstens ein ganz abstrakter, formaler Gesichtspunkt gemeinsam ist, aber dass es so verschiedene Dinge sind, die wir mit dem Wort bezeichnen, dass die reine Sprachanalyse des Wortes ‚Liebe‘ kein guter Einstieg in das Wesen der Liebe ist. PIEPER versucht verständlicherweise eine Art radikalen Bruch zu überwinden, den NYGREN, mit dem er sich kritisch auseinandersetzt, zwischen *Eros* und *Agape*, zwischen übernatürlicher Liebe oder christlicher Liebe und natürlicher Liebe zieht, wobei die eine nach NYGREN ganz egozentrisch ist, die andere ganz selbstschenkend. Darum sagt PIEPER, man solle lieber das Gemeinsame in den vielen Bedeutungen von Liebe sehen. Aber m. E. geht er dann zu weit, wenn er sagt, wir sollten alle Bedeutungen der Worte für Liebe zum Ausgangspunkt nehmen, denn da bleibt fast nichts mehr übrig. Dabei setzt er auch eine fundamentale Gleichheit der Bedeutung von ‚Liebe‘ voraus und zumindest, dass die Verschiedenheit der Bedeutung nur Nuancen innerhalb eines abstrakten gemeinsamen Elements von Liebe sind, das gewissermassen das wahre Wesen der Liebe darstellt. Aber dies müssen wir, aufgrund unserer strikten Unterscheidung zwischen den zwei Bedeutungen von Liebe, radikal in Frage stellen. Darum, wenn wir im folgenden von Liebe sprechen, konzentrieren wir uns auf jene Liebe, die zumindest in ihrem Kern eine Bejahung

Wenn wir vom geliebten Wesen sagen, dass es um seiner selbst willen bejaht wird, dann meinen wir nicht nur den Zweck im Verhältnis zu den Mitteln, sondern das, was Dietrich VON HILDEBRAND in seiner „Ethik“ „in sich positiv bedeutsam“ nennt: den Wert an sich oder in einem absoluten Sinne, d. h. eine positive, objektive Kostbarkeit, eine positive Bedeutsamkeit eines Seienden, die nicht nur dessen Bedeutung *für* mich ist, nicht nur seine Bedeutsamkeit relativ auf meine Lust oder mein Vergnügen. Ja, die geliebte Person hat nicht einmal ausschliesslich Wert für mich in jenem wichtigen und tieferen Sinne, dass sie vor mir steht als jemand, der mich zu meinem eigentlichen Glück führt.

Vielmehr hat die geliebte Person darüber hinaus, dass sie Glücksquelle für mich ist, Wert in sich. Sie hebt sich in sich selber positiv aus dem Indifferenten heraus. Der Wert im objektiven, absoluten Sinne hebt ein Seiendes aus dem Gleichgültigen heraus in solch einer Weise, dass sein Gut-Sein nicht nur *für* jemanden existiert, sondern das Seiende selbst objektiv kennzeichnet.

Liebe zu einer anderen Person, wie KANT und auch Karol WOJTYLA in seinem Buch „Liebe und Verantwortung“² schreiben, impliziert, dass die andere Person immer auch als ein Zweck in sich und nicht nur als ein Mittel zu einem Zweck betrachtet wird. In der polnischen personalistischen Ethik wird die personalistische Grundnorm so formuliert: „Handle immer in solcher Weise, dass Du eine andere Person niemals nur als Mittel behandelst, sondern betrachte die Person immer gleichzeitig als den Zweck Deiner Handlung“³.

Der Grund, warum die geliebte Person immer als ein Zweck an sich betrachtet werden und „um ihrer selbst willen bejaht“ werden soll, liegt gerade darin, dass die Person, die geliebt wird, als jemand vor uns steht, der durch einen Wert und eine Würde ausgezeichnet ist, die nicht nur von unserer oder irgend jemand anderes Reaktion auf ihn abhängt.

einer anderen Person um einer Kostbarkeit, um eines Wertes, um einer Würde willen ist, die in dieser Person selbst objektiv besteht.

² Karol WOJTYLA, *Liebe und Verantwortung* (München 1979).

³ Diese Version findet sich bei Karol WOJTYLA; ich habe hier direkt aus der englischen Ausgabe (*Love and Responsibility* [New York 1981]) übersetzt. Ich habe sie auch behandelt in einem Aufsatz über diese Schule: Josef SEIFERT, Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy, in: *Aletheia* 2 (1981) 130–199.

Wenn jemand Zigaretten nicht mag, dann sind sie für ihn unangenehm und verlieren allen Wert. Hier zehrt die Bedeutsamkeit völlig vom subjektiven Vergnügen. Hingegen bei dem, was wir als objektiven Wert bezeichnen, ist das eben nicht der Fall. Wenn wir eine Person achten, dann betrachten wir die Person als in sich durch eine Würde und einen Wert ausgezeichnet. Nur deshalb können wir protestieren, wenn jetzt in China angeblich Rezepte für das Kochen und Zubereiten des Fleisches abgetriebener Kinder verbreitet werden und deren Verkauf als kannibalistisches Lebensmittel kommerzialisiert wird. Wenn die Person des abgetriebenen Kindes keinen in sich ruhenden Wert, oder auch nur den eines Fisches, und keine personale Würde besässe, könnte uns dies nicht empören.

In der Liebe liegt nun auch ein Element der Achtung der anderen Person um ihrer selbst willen und eine noch viel weiter gehende Antwort auf ihren in sich ruhenden Wert.

In der Pseudo-Liebe zum Alkohol oder zu Frauen, ausschliesslich weil sie uns subjektive Lust versprechen, bleibt unsere Willkür vom rein subjektiv Befriedigenden unangetastet. Während aber das rein subjektiv Befriedigende unsere Willkür nicht antastet, hat es eine Tendenz, unsere Freiheit zu entthronen und uns zu versklaven, wenn wir uns ganz an dieses rein subjektiv Befriedigende verlieren.

Von jedem in sich wertvollen Gut geht hingegen ein Ruf aus, dieses Gut zu bejahen. In vielen Fällen ist es eine moralisch verpflichtende Forderung, uns in unserer Handlungsweise an der Würde des Gegenstandes zu orientieren und uns ihm anzupassen. Wenn ein Soldat in Bosnien Frauen und Kinder verstümmelt oder vergewaltigt und dann sagt: „Es macht mir halt Spass“, dann werden wir entsetzt sein. Warum? Weil wir einsehen, dass eine Person nicht einfach ein rein subjektiv befriedigender Gegenstand ist, der es unserer Willkür überlässt, ob wir ihn achten oder nicht, ob wir ihn bejahen oder wegwerfen, sondern dass hier in der Natur dieses Gutes, in der Objektivität seines Wertes eine Forderung gründet, diese Person zu achten. In der Liebe erleben wir auch einen solchen Ruf, die andere Person zu lieben.

Damit ist ein Ruf verbunden, nicht uns selber den Gegenstand der Liebe unterzuordnen, sondern uns selber der anderen Person in gewisser Weise unterzuordnen. Wir erkennen, dass wir die andere Person bejahen *sollten*, weil sie aufgrund ihres Wertes eine solche Bejahung verdient. „Persona est affirmanda propter se ipsam“ (die Person soll um

ihrer selbst willen bejaht werden)⁴. Die polnische personalistische Ethik Karol WOJTYLAS und Tadeusz STYCZENS geht weiter als KANT, der nur sagt, die Achtung sei das personalistische ethische Grundprinzip, während sie sagen, dass die Person um ihrer selbst willen *liebend* bejaht werden solle, ja dass erst in der Liebe die allein gebührende Antwort auf eine Person liege⁵.

Der Gestus eines Sich-Aneignens und Sich-Unterwerfens des Gegenstandes ist radikal verschieden von dem Gestus, der in der Liebe oder in allen anderen echten Wertantworten liegt, nämlich dem eines Sich-selbst-Hingebens, also eines Bejahens der anderen Person um ihrer selbst willen. Wir treten heraus aus dem selbstbezogenen Zirkel, auf den sich unsere subjektiven Vergnügungen oder immanenten Interessen beziehen. Darum liegt in der Liebe auch ein Element der Kühnheit, indem man das eigene Ufer verlässt und die trennende Wand, ja den Ozean überwindet, der eine Person von einer anderen trennt. Siegfried Johannes HAMBURGER hat in seinem Aufsatz „Die Kühnheit der Liebe“ sehr schön darüber geschrieben. Indem man einen anderen um seiner selbst willen bejaht,

⁴ Diese Idee, die wohl auf die aristotelische Formulierung der wahren, im Guten begründeten Freundschaft als *hautous kat' hautous philousin* im 8. Buch der „Nikomachischen Ethik“ zurückgeht, findet sich in besonders ausdrücklicher Form in den Schriften des hl. BERNHARD VON CLAIRVAUX. Dieser sieht in „De diligendo Deo“ nach der ersten Stufe der Gottesliebe des „Knechtes“, der aus Furcht das Gute tut, und der zweiten des Mietlings, der Gott nur um des eigenen Glücks willen liebt und nur wegen der eigenen Beseligung das Gute tut, die dritte Stufe der Gottesliebe in einer Gottesliebe um Gottes selber willen (*diligere Deum propter seipsum*). Die vierte und sublimste Stufe der Gottesliebe liegt in einem *diligere seipsum propter Deum*, in der die Transzendenzbewegung der Liebe vollendet wird. Ich verdanke diese Anregung Professor Gerhard B. WINKLER von der Universität Salzburg. Wie Weihbischof Prof. Peter HENRICI in seinem Vortrag „Maurice BLONDELS Deutung der Liebe“ (Philosophentag 1995 in Chur) gezeigt hat, finden sich ganz ähnliche Gedanken über die Transzendenz der Liebe in Maurice BLONDELS „L'action“. Dort wird auch insbesondere im Anschluss an Augustins *amor Dei usque ad contemptum sui* (AUGUSTINUS, De civitate Dei 14,28,1) die positive moralische *option fondamentale* für Gott als eine transzendente Liebe hervorgehoben. Dabei betont BLONDEL besonders in den „Carnets Intimes“, dass das innerste Sein Liebe ist und deshalb nicht ohne Liebe erkannt werden könne. Das innerste Geheimnis jeder Person verberge sich und sei jedem Egoismus der Person unzugänglich. Allein der Liebe teile sich das innerste Geheimnis des Seins der Person mit.

⁵ Siehe Tadeusz STYCZEN, Zur Frage einer unabhängigen Ethik, in: Karol WOJTYLA / Andrzej SZOSTEK / Tadeusz STYCZEN, Der Streit um den Menschen. Personalener Anspruch des Sittlichen (Kevelaer 1979) 111–175.

tritt man heraus aus jener Art von Sicherheit, die der selbstsüchtige Egoist hat⁶.

Wenn jemand wie Don Giovanni die reine sexuelle Attraktivität der Frauen liebt, dann finden wir eine Art egozentrisches Quasi-Glück, wobei das Objekt dieser Liebe nur Mittel zu diesem Zweck ist⁷.

Wenn eine utilitäre Haltung gegenseitig ist, dann verwechselt man oft eine solche utilitäre Haltung mit Liebe. In dem Moment aber, in dem man die Person nur als Mittel betrachtet auch für die eigene Lust, depersonalisiert man sie in gewisser Hinsicht.

In seinem Buch „Liebe und Verantwortung“ bemerkt Karol WOJTYLA, dass derselbe Mensch in einer Situation Quelle unserer Lust sein kann, aber in einer anderen, wenn er nicht mehr Objekt unserer Lust ist, werden wir ihn sozusagen wegwerfen. Das wesentlich subjektivistische und egoistische Prinzip des Hedonismus-Utilitarismus bricht gleichsam von innen her zusammen und geht über in das *homo homini lupus* von Thomas HOBBS⁸.

Selbst in der Zeit, wo zwei Menschen gegenseitig aneinander Vergnügen und Lust finden, solange sie nur als Objekt dieser Befriedigung vor dem anderen stehen, werden sie nicht in sich selbst ernst genommen und niemals um ihrer selbst willen bejaht. Beide bleiben in sich eingesperrt, es gibt keine wirkliche Gemeinschaft, keine Transzendenz,

⁶ Vgl. Siegfried Johannes HAMBURGER, Kühnheit der Liebe, in: Balduin SCHWARZ (Hrsg.), Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag (Regensburg 1970) 99–106, bes. 99–100: „Kühnheit ist der tragende Grund, der *excitator mentium*, das pulsierende Leben jeder Hingabe überhaupt . . . um des Grossen und Hohen willen, das für uns in dieser Welt immer ein vom anderen, fernen Ufer herüberleuchtendes Licht ist. Wir können es nur erreichen, wenn wir uns hineinwagen in den dunklen, gefährvollen und unbekanntem Strom, der uns von dem jenseitigen Ufer trennt . . . Denn von allen hohen Werten geht die unabweisliche . . . Forderung eben nach der Kühnheit der Wertantwort aus . . . Damit ist schon ausgesprochen, warum die Liebe, die höchste, kontemplativste aller Wertantworten, ihrem innersten Wesen nach kühn sein muss . . . sie ist die kühne Haltung *per eminentiam*“; DERS., Max Schelers „Ressentiment im Aufbau der Moralen“ (1941–43?), in: Aletheia 6 (1993/94) 28–67.

⁷ Besonders in „Liebe und Verantwortung“ (oben Anm. 3) hat WOJTYLA sehr schön gezeigt, dass solch ein utilitaristisch-hedonistischer Zugang zur Liebe oder zu der Lust, selbst wenn die Lust gegenseitig ist, doch destruktiv im Verhältnis zu jeder echten Gemeinschaft und Liebe ist.

⁸ In das Prinzip, dass ein Mensch dem anderen ein Wolf sei.

keine Bejahung des anderen um seiner selbst willen, sondern eine völlige Gleichgültigkeit gegenüber der anderen Person als solcher, und damit auch keine Liebe. In einer sehr genialen Formulierung sagt WOJTYLA: Es ist ein rein äusseres Arrangement zweier Egoismen und keine Liebe. In der wirklich liebenden Person hingegen finden wir, dass die andere Person als etwas in sich selbst Kostbares betrachtet wird⁹. Deshalb ist das Glück, das mit der echten Liebe verbunden ist, ganz anderer Art als das rein egozentrische Glück. Dieses tiefere Glück setzt voraus, dass wir die andere Person um ihrer selbst willen bejahen und lieben. Das wird wundervoll von Eduard MÖRIKE ausgedrückt:

„Wenn ich von Deinem Anschauen tief gestillt
mich stumm an Deinem heil’gen Wert vergnüge,
dann hör’ich recht die leisen Atemzüge
des Engels, welcher sich in Dir verhüllt“¹⁰.

Die Tatsache, dass ein Mensch einem anderen Lust gewährt, vor allem in der sexuellen Sphäre, ist durchaus in sich nichts Schlechtes und auch ein Grund der Anziehung. Ja, die beiden Arten von Anziehung können nicht nur nebeneinander stehen, sondern die Lust, vor allem in der geschlechtlichen Sphäre, kann ein echter Ausdruck der Liebe sein und

⁹ Viele Philosophen, vor allem im 20. Jahrhundert, haben das betont, dass diese Antwort auf die Person um ihrer selbst willen erst Liebe genannt werden kann und dass das wahre Glück erst davon abhängt. Da sind vor allem Max SCHELER, der auch Viktor FRANKL sehr beeinflusst hat, in seinem Buch „Der Formalismus in der Ethik und eine materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus“ (Halle a. d. Saale 1916), Dietrich VON HILDEBRAND in seiner „Ethik“ ([= DERS., Gesammelte Werke, Bd. 3] [Regensburg 1971]) und in seinem Buch „Das Wesen der Liebe“ (hrsg. von Karla MERTENS [= DERS., Gesammelte Werke, Bd. 2] [Regensburg 1973]) und Viktor FRANKL in seiner Logotherapie. Und viele andere Denker haben im 20. Jahrhundert hingewiesen auf dieses Kommen des wahren Glücks und der Sinnerfüllung, erst wenn man sich an etwas Sinnvolles hingibt, das man in sich ernst nimmt: so etwa Hans-Eduard HENGSTENBERG.

¹⁰ Und weiter: „Von Tiefen dann zu Tiefen stürzt mein Sinn, / schon höre ich in der Gottheit nächt’ger Ferne / die Quellen des Geschicks melodisch rauschen. / Betäubt kehr ich den Blick nach oben hin, / zum Himmel auf; da leuchten alle Sterne; / ich kniee, ihrem Lichtgesang zu lauschen“. Eduard MÖRIKE, Maler Nolten, 2. Gedicht des Zyklus „An L.“, in: DERS., Sämtliche Werke in sechs Bänden, hrsg. von Rudolf KRAUSS, Bd. 5 (Leipzig o. J. [1909]) 176.

zu einem gegenseitigen Sich-einander-Schenken führen. Hier ist diese tiefe Integration möglich, ein Ineinander-Greifen, indem die geschlechtliche Anziehungskraft der Frau für den Mann und umgekehrt, wenn sie im Kontext der Liebe steht, zugleich durch die Liebe geformt werden und Ausdruck und Erfüllung der Liebe werden kann. Wenn man jedoch die andere Person nur als Quelle der subjektiven Befriedigung oder der Lust ansieht, dann ist dies echter Liebe zutiefst entgegengesetzt.

Neben dem rein subjektiv Befriedigenden und dem in sich Kostbaren gibt es noch eine dritte Art von Bedeutsamkeit einer Sache, nämlich dass sie ein Gut *für* jemanden ist, aber objektiv ein Geschenk für ihn ist, d. h. nicht nur ihn subjektiv befriedigt. Auch dies ist eine Bedeutsamkeit des Gegenstandes *für* jemanden. Dieselbe Sache kann für einen ein grosses Gut, für den anderen ein grosses Übel sein. Wenn z. B. ein Mädchen, das zwei Männer lieben, sich in einen verliebt und ihn heiratet, dann ist es ein grosses Geschenk für den, den sie liebt; der andere wird sich vielleicht die Augen ausweinen. Die Person und ihre Liebe als objektives Gut *für die andere Person* macht sie zu einem echten Geschenk für ihn, zu einer besonderen Bejahung für ihn, einem *Pro me* oder *Pro te*. Umgekehrt ist die Droge für einen Drogensüchtigen subjektiv sehr anziehend, aber objektiv ist sie ein grosses Übel für ihn, weil sie sein Leben ruiniert, ihn durch diese Lust verklavt und vielleicht seine Familie zerstört.

ARISTOTELES meint, dass das höchste Motiv aller Handlungen in der *Eudaimonia* liege, in der Glückseligkeit¹¹. Damit geht aber er und die

¹¹ Da meint er sicher nicht nur das subjektiv Befriedigende, da meint er die objektive Erfüllung der Person, das, was für die Person wirklich gut ist, was sie aktualisiert, was eben sie dann zum Glück führt. Und bei ARISTOTELES gibt es sicher auch Stellen, wo er zugibt, z. B. in zwei Büchern über Freundschaft in der „Nikomachischen Ethik“, dass der wahre Freund den andern um seiner selbst willen, *hauton kat' hauton*, liebt und bejaht. Aber trotzdem, in seiner allgemeinen Motivationslehre, können wir sagen, dass im Grunde ARISTOTELES nur diesen Gesichtspunkt des für die Person Erfüllenden, des Weges zur Seligkeit, des Weges des Glücks hat, und dass er hier diese Idee des objektiven Gutes für die Person als die tiefste Motivation des Menschen ansieht. Dabei sieht er vielleicht auch zu wenig – denn er gibt zu, dass wir das Glück, nicht nur das eigene, sondern auch des Freundes wollen –, dass in diesem Wollen oder in dieser Sehnsucht des Glücks des Freundes und der geliebten Person schon eine ganz andere Transzendenz liegt. Es ist ganz etwas anderes, nach dem eigenen Glück zu streben oder das Glück einer anderen Person zu bejahen. Und wenn ARISTOTELES die beiden wie auf eine Stufe stellt, entbehrt er dieser Kategorien, die ihm zeigen, wie ein blosses Betrachten der ganzen Welt als Quelle des eigenen Glücks völlig unvergleichlich ist mit dem transzendierenden

ihm folgende Tradition am innersten Kern der Liebe als Bejahung der Person um ihrer selbst willen vorbei¹².

Blick, in dem wir das Glück des anderen bejahen oder des anderen wollen. Darum ist es so komisch, wenn in GILBERT & SULLIVAN, Ich glaube in Iolanthe, der Chancellor General so von seinem zarten Interesse an der eigenen Karriere spricht wie von der eines anderen.

¹² Auch ARISTOTELES schon hat hervorgehoben, dass die wahre Freundschaft nur im Guten möglich ist, denn wenn ein Mensch nur angenehm für uns ist, dann betrachten wir ihn nur als Quelle unseres Vergnügens und lieben ihn nicht selbst *auton kat' auton* oder *autous kat' autous*, nicht die Person selbst um ihrer selbst willen. Und auch wenn jemand ein Freund ist, nur weil er mir nützlich ist, sagt ARISTOTELES, liebe ich ihn nicht um seiner selbst willen. Erst wenn die Freundschaft im Guten begründet ist, dann, sagt ARISTOTELES, gibt es eine dauernde Freundschaft und eine Freundschaft, in der der Freund um seiner selbst willen bejaht wird. Dieser Gedanke, den Dietrich VON HILDEBRAND in einer meines Erachtens ganz neuartigen Klarheit herausgearbeitet hat, ist nicht in dem Sinn ein völlig neuer Gedanke, als nicht andere Philosophen schon in ähnlicher Weise, zumindest in diese Richtung, gedacht haben, auch wenn ihre allgemeine Theorie dafür eigentlich keinen Platz lässt. Man muss hier, glaube ich, sehr scharf unterscheiden zwischen einer Philosophie, die in gewissen Stellen etwas erkennt, aber wo die allgemeine Theorie der Motivation oder des Menschen oder der Person eigentlich diesen Einsichten widerspricht, und einer Philosophie, die konsequent und ganz bewusst eine bestimmte Entdeckung macht. In dem Sinne glaube ich, dass weder bei ARISTOTELES noch bei THOMAS VON AQUIN eine deutliche und klare *Prise de conscience* der Idee der Wertantwort besteht. Aber immerhin möchte ich bei ARISTOTELES und jetzt auch bei THOMAS VON AQUIN Stellen und Gedanken zitieren, die auch in diese Richtung gehen. Zum Beispiel sagt THOMAS etwa in der Sth II/II q. 23 a. 6, dass die Liebe zu Gott (das ist eigentlich in einem Kontext der Diskussion der verschiedenen göttlichen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe) deshalb die grösste aller Tugenden ist, weil sie Gott um seiner selbst willen bejaht. So sagt er: „Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud“ (immer ist das, was um seiner selbst willen ist, grösser als das, was um eines anderen willen ist). „Der Glaube und die Hoffnung aber (ich übersetze es jetzt aus dem Lateinischen) berühren Gott nach dem Gesichtspunkt, dass von ihm uns entweder die Erkenntnis der Wahrheit oder das Erlangen des Guten, der Glückseligkeit, zuteil wird. Aber die Liebe erreicht Gott selbst, (*ut in ipso sistat*) so wie er in sich selbst steht, (*non ut ex eo aliquis nobis proveniat*) nicht dass aus ihm uns ein Glück hervorkomme, (*et ideo caritas excellentior fide et spe*) und deshalb ist die Liebe grösser als der Glaube und die Hoffnung, (*et per consequens omnibus aliis virtutibus*) und deshalb auch grösser als alle anderen Tugenden“. In einer ähnlichen Stelle sagt THOMAS, wo er von dem Unterschied zwischen Gotteshass und Verzweiflung spricht, dass sich die Verzweiflung nur gegen Gott als Quelle unserer Glückseligkeit richtet, und deshalb ist die Verzweiflung eine grosse Sünde, aber sie verwirft Gott nur als Quelle unseres Heils. Hingegen ist der Gotteshass ein schlimmeres Übel, sagt er, weil der Gotteshass Gott in sich selbst ablehnt und vernichten will oder sich gegen ihn wendet. Diese Stellen über die Idee der Liebe im Verhältnis zur Hoffnung und auch andere Stellen deuten sehr stark in die Richtung

Es ist entscheidend zu erkennen, dass im wirklichen Wesen der Liebe dieses erstaunliche Datum vorliegt, dass wir nicht nur an unserem eigenen Glück Interesse nehmen können, sondern auch an dem, was wir in sich als gut, als edel, als wahr betrachten und auch an *dem Glück der geliebten Person, weil es ihres ist*. Dieses das eigene Selbst transzendierende Interesse der Wertantwort und des Interesses am objektiven Gut für den Geliebten kann man nicht ableiten vom Interesse an unserem eigenen Glück. Es ist ein völlig neuartiges Interesse.

Das Interesse an dem objektiven Gut für die geliebte Person lebt in der Liebe als deren gütiger Hauch und gibt ihr die Wärme und einzigartige Transzendenz der *intentio benevolentiae*, die keine andere Antwort auf eine Person in derselben Weise besitzt. Die Liebe bejaht auch alle Geschenke für die andere Person unter diesem Gesichtspunkt, dass sie *für ihn gut sind*. In dem vielleicht genialsten Kapitel seines Buches „Das Wesen der Liebe“¹³ zeigt Dietrich VON HILDEBRAND, dass in diesem Gestus des *um des anderen willen* eine intime Teilhabe an dem einmaligen Punkt in seinem Ich liegt, an das das objektive Gut für die Person sich wendet und dass zugleich ein Höhepunkt der Transzendenz der Liebe erreicht wird, wenn in der Freundesliebe oder bräutlichen Liebe die objektiven Güter und Übel für die andere Person nicht nur direkte Güter und Übel für uns sein können, sondern indirekt – *eben weil sie für ihn gut oder schlecht sind – auch für uns objektive Güter und Übel*, aus

einer zumindest partiellen Einsicht in diesen Wesenszug der Liebe. Auch wo er z. B. sagt, dass der Engel mit einer natürlichen Liebe Gott mehr als sich selbst liebt, was letzten Endes, wie DUNS SCOTUS in seiner Kritik des Eudaimonismus sagt, unmöglich ist, wenn das Glück die letzte Motivation ist, denn dann kann man alle nur weniger als sich selbst lieben, weil, wenn das eigene Glück das letzte Motiv ist, man niemanden mehr lieben kann als sich selbst. Und so spricht THOMAS z. B. davon, dass man jemanden mehr als sich lieben kann und dass die Engel das sogar von Natur aus, nicht nur durch Gnade, so tun. Da gibt es eine Menge von Stellen und Texten, die ich hier nicht alle vortragen will, Sth I q. 60 a. 5 und II/II q. 26 a. 3 und andere Texte, die man hier zitieren könnte. In den Stellen und Texten von ARISTOTELES über die Freundschaft, die aus dem 8. Buch der „Nikomachischen Ethik“ sind (3. Kapitel, 1 und 2), sieht ARISTOTELES nicht nur, dass, solange ich einen Freund nur von dem Gesichtspunkt meiner Lust oder meines Glücks betrachte, entweder des Nutzens oder auch vielleicht sogar des objektiven Gutes für mich, ich ihn nicht wirklich liebe; sondern erst dann, wenn ich ihn in ihm selbst liebe, *auton kat' auton*, liebe ich ihn wirklich. Erst wenn ich gewissermassen das Sein und das Gutsein, das er in sich selbst hat, bejahe, liebe ich ihn wirklich.

¹³ Dietrich VON HILDEBRAND, Das Wesen der Liebe (oben Anm. 9) Kap. 7.

Liebe 'werden können'. Es ist vor allem die der Liebe und ihrer *intentio benevolentiae* innewohnende Güte, die die Liebe zu einer einzigartigen Bejahung der Person macht.

Die Liebe antwortet nicht auf bestimmte Werte *in* oder *an* der Person, während man z. B. jemanden bewundert *secundum quid*, als Schauspieler, als Denker, als Mathematiker, aber nicht unbedingt als Person. Die Liebe zielt auf eine ganz andere Art von Wert ab, auf die Person selbst als wertvoll.

Der Wert, der zur Begründung der Liebe notwendig ist, ist einer, der die Person selbst als Ganzes erhebt, sie in gewisser Hinsicht als Ganzes kostbar, schön, edel, gut und liebenswert macht. Max SCHELER sagt sehr schön, dass die Liebe auf den individuellen Wertkern der Dinge antwortet¹⁴.

Aber es können viele Eigenschaften sein, die ein Einfallstor in gewisser Hinsicht sind, durch das man nicht nur diesen Wert, sondern die Kostbarkeit der Person begreift. Es kann eine grosse künstlerische Gabe sein, besonders bei manchen Künstlern wie BEETHOVEN, wo die künstlerischen Werte, die schöpferischen Werte, so eng mit dem Wesen der Person verknüpft sind, gewissermassen ein Bekenntnis und ein Ausdruck dieses Wesens der Person werden, dass sie die Person selbst erschliessen, dass sich die Person selbst enthüllt.

Viele Qualitäten einer Person wie Einsichten, Erkenntnisse, künstlerisches Genie, Liebe zur Kunst, Liebe zur Schönheit, Liebe zur Wahrheit heben die Person als Ganzes, machen nicht nur etwas an ihr schön, sondern zeigen eine Schönheit, die ihr selbst in ihrem Sein und ihrem Charakter zukommt. Die Liebe antwortet auf das, was die Person nicht nur hat, sondern was sie ist. Es sind vor allem zwei Arten von Werten und Eigenschaften, die diesen Wert der Person als solcher emporheben: das eine sind jene Eigenschaften, die der Person aufgrund ihrer Natur zukommen, also der ontologische Wert der Person, das was, auch wenn sie noch so böse ist, sie nicht verliert. In der christlichen Nächstenliebe ist dies das Fundament der Liebe, wie man sogar für einen Hitler beten kann, und wo der Mensch, so gefallen und so schrecklich er auch ist, diesen Wert unverlierbar behält, solange er lebt und sich zum Guten wenden

¹⁴ Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, hrsg. von Manfred S. FRINGS (= DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 7) (Bern, 1973).

kann. Aber meines Erachtens ist in gewisser Weise noch wichtiger für den Wert der Person die Dimension jener Werte, die mit der Freiheit der Person verbunden sind: die Güte eines Menschen, seine Gerechtigkeit, seine Wahrheitsliebe. Sie sind nicht nur Werte *an* der Person; sondern aufgrund der Tatsache, dass sie der Freiheit, dem absolut individuellen unverwechselbaren Zentrum der Person entspringen und damit in dem Herzen dessen sind, was die Person ist, erheben diese Werte in besonderer Weise die Person als solche. Sie entspringen dem inneren Geheimnis ihres Seins und ihrer Freiheit. Die Beziehung sittlicher und anderer Werte zur Gesamtkostbarkeit der Person ist sehr geheimnisvoll. Es kann plötzlich die Stimme eines Menschen sein, es kann etwas ganz Unerwartetes sein, das für den, der ihn liebt, plötzlich mehr enthüllt als nur diese Eigenschaft. Und umgekehrt kann es sein, dass wir die phantastischen moralischen Eigenschaften eines grossen Heiligen sehen und bewundern und ihn verehren; aber die Liebenswertheit von ihm als Person berührt uns nicht; was er selber ist, ist gewissermassen verborgen hinter seinen vielen Tugenden. Und da kommt auch der Faktor der Zuordnung hinzu.

Es ist jedenfalls nötig, um jemanden zu lieben, dass wir nicht nur viel Gutes an und in ihm sehen, sondern dass wir ihn selbst als Ganzes als wertvoll erfassen.

Gewiss, Eltern können ihre verbrecherischen Kinder lieben. Aber ich würde zu behaupten wagen, dass alle Werte, die die Person ganz ohne Freiheit und ohne Mitwirkung ihrer Freiheit besitzt, sogar der ontologische Wert der Person, letzten Endes nicht ausreichen, um jemanden zu lieben, sondern dass man zumindest in gewisser Form glauben muss, dass die Person entweder gut ist oder gut werden wird. Wenn man absolut jedes sittlich Gute ausschliessen müsste, also einen reinen Teufel vor sich hätte, könnte man ihn meines Erachtens nicht lieben. Die Liebenswertheit der Person selbst ist so tief mit der Freiheit verbunden, dass, wenn man nicht wenigstens in Antizipation und Hoffnung an dieses Gutsein oder Gutwerden des anderen Menschen glauben könnte oder wenn er sich endgültig vom Guten abgewendet hätte, man ihn überhaupt nicht mehr lieben könnte, weil eben die sittlichen Werte aufgrund ihrer Verbindung zur Freiheit in dieser ganz einzigartigen, tiefen Weise mit dem Kern und Wesen der Person selbst verbunden sind.

Gewiss hat Josef PIEPER recht, wenn er sagt, wir lieben jemanden nicht wegen bestimmter Eigenschaften, sondern wir lieben den anderen, weil er er selbst ist. Dieser individuelle Wert kann auch nicht mit allge-

meinen Begriffen ausgedrückt werden. Daher bezieht sich jede Freundschaft und jede Liebe auf einen einmaligen Wert dieser Personen, der jeweils ihr eigener und daher niemals in allgemeinen Begriffen aussprechbar ist.

Sogar jene Eigenschaften, die die Person hat, wie Gerechtigkeit, Treue, Loyalität, Liebe zur Schönheit, Liebe zur Wahrheit, Liebe zum Guten, Liebe zur Philosophie usw., all diese guten Eigenschaften, die unsere Liebe entzünden oder zumindest an ihrer Wurzel eine Rolle spielen, lassen sich auch nicht genügend ausdrücken. Denn was wir erfahren, ist jeweils viel mehr, als was wir in allgemeinen Begriffen darüber sagen können. Es ist gewissermassen schablonenhaft, was wir über unsere Freunde und sogar über unsere eigene Frau oder den eigenen Mann an Eigenschaften sagen können. Selbst die grössten Dichter sind nicht fähig, diese feineren Unterschiede, die uns in der Erfahrung unserer Freunde zugänglich sind, in Worte zu fassen, einfach weil es so unendlich viele Nuancen jeder Farbe und jedes Wertes gibt. Wie möchte ich sagen, warum mir das Tizianrot in der Geisselung Christi in München so gut gefällt? Ich kann sagen, es ist dunkelrot, es ist ein sattes Rot, aber das sind alles lahme, lächerliche Begriffe, um die einzigartige Qualität dieser Farbe zum Ausdruck zu bringen.

Josef PIEPER sagt in seinem Buch „Über Liebe“, dass wir eine Person lieben, weil wir auf ihr Dasein antworten¹⁵. Und er sagt dort auch: Das Schönste, was jemand tun kann, ist, dass er existiert.

Wenn wir von dem Wert der Person sprechen, meinen wir in der Tat nicht nur den Wert einer Idee. In gewisser Weise werden alle Eigenschaften des Wesens durch die Existenz verwandelt. Werte sind nicht wie Sterne, die *über* der wirklichen Welt schweben, wie rein ideale Objekte, die von dem real Seienden getrennt sind¹⁶. Werte können vielmehr in das real Seiende eingehen und in gewisser Weise die innerste Dimension des Seins ausmachen¹⁷. Der Wert der Person, um dessentwillen wir die Person lieben, ist die Kostbarkeit dieser existierenden, lebendigen, realen

¹⁵ PIEPER, *About Love* (oben Anm. 1) 24f.

¹⁶ Wie RICKERT oder HARTMANN und in gewisser Weise auch SCHELER in manchen Stellen annehmen.

¹⁷ Vgl. Josef SEIFERT, Die verschiedenen Bedeutungen von ‚Sein‘ – Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit, in: SCHWARZ (Hrsg.), *Wahrheit, Wert und Sein* (oben Anm. 6) 301–332.

Person. Wir lieben die existierende Person. Darum ist das Wort der Liebe, von dem PIEPER sagt, es sei das tiefste Wort der Liebe, in der Tat ein schönes Wort der Liebe, das man besonders bei der Geburt eines Kindes erlebt, nämlich: Wie gut, dass es Dich gibt!¹⁸

Trotzdem ist es nicht richtig, einfach zu sagen: Existenz ist das Wichtigste, was jemand tun kann. Auch die Liebe ist nicht nur einfach auf das nackte Existieren gerichtet, denn das Existieren als solches ist ja auch in einem Frosch oder in einem Stein. Dann müsste ich ja auch den Stein lieben, weil wenn es das Schönste wäre, was jemand tun kann, dass er existiert, dann müsste ich alle Steine und alle Kieselsteine und alle Muscheln im Meer lieben. Daher ist für die Liebe nicht nur der *actus essendi* wichtig, sondern auch *was* existiert. Daher lieben wir Personen und nicht indiskriminiert alles, was da herumkreucht und -fleucht. Wenn ich daher sage: „Wie schön, dass es Dich gibt“, muss ich im Auge behalten, dass der Wert dieser Existenz nicht einfach das Existieren als solches ist, sondern das Existieren überhaupt seiner Person im Unterschied zu einem Wurm und das Existieren *dieser* Person.

Man kann aber auch eine antizipatorische Liebe haben, wo das geliebte Wesen überhaupt noch nicht existiert. Zum Beispiel können Eltern aus Liebe wünschen, dass sie ein Kind bekommen, und diese Liebe eilt der Existenz voran. Eine wunderbare Stelle beim Kirchenlehrer Beda spricht von der Ewigkeit der göttlichen Liebe zu jeder Person, die in Gott von Ewigkeit in Liebe antizipiert wird, sodass die göttliche Liebe jeder menschlichen Person und ihrem Sein ewig vorhergeht und diese nur aus

¹⁸ Erst recht für den Christen, der auch noch die Auferstehung ihres Leibes antizipierend in seiner Liebe im Auge hat. Darum ist auch die Liebe zu den Verstorbenen natürlich eine ganz reale Liebe. Selbst wenn der Atheist, der nicht an die Unsterblichkeit glaubt, seine Frau noch liebt, die gestorben ist, so könnte man mit Gabriel MARCEL argumentieren, so liegt in dieser Tatsache seiner treuen Liebe und in der Realität dieser Liebe ein Argument für Unsterblichkeit. In der Tatsache, dass er sogar Unrecht täte, wenn er in dem Moment, wo der andere gestorben ist, sagte: „Jetzt ist er weg, also höre ich auf, ihn zu lieben“, liegt ein noch tieferes Argument für die Unsterblichkeit. MARCELS Argument ist, dass das, was so sinnvoll und sogar moralisch verpflichtend ist, was auch aus dem innersten Kern der Liebe stammt, nämlich dass nicht einfach, kaum ist der Geliebte gestorben, die Liebe erlischt, sondern weiter besteht, keinen Sinn hätte, wenn der andere nur eine Möglichkeit oder eine Idee wäre. Darum liegt für MARCEL in dieser Tatsache der Liebe, die über den Tod hinausgeht, ein Zeugnis für die Unsterblichkeit, eine Art prophetische Verkündigung der Unsterblichkeit aufgrund der inneren Struktur und des inneren Wertes der Liebe und der Treue.

der ewigen Liebe entspringt, die sie schon umfängt, bevor sie überhaupt existiert.

In welchem Sinne aber ist die Liebe eine Bejahung der Person? Von Bejahung können wir natürlich in vielen Bedeutungen sprechen. Jemand fragt: „Besteht dieser Sachverhalt?“, und ich sage: „Ja“. Diese Art von Bejahung ist natürlich nicht gemeint mit der Bejahung der Liebe. Auch wenn ich etwas nicht bloss so bejahe, dass ich es feststelle, sondern in dem Sinne, dass ich es für gut finde, ist dies noch nicht die Bejahung der Person in Liebe. Wenn ich z. B. eine Handlungsweise bejahe, dann meine ich: Es ist gut, dass ihr das macht. Diese Bejahung gilt zwar etwas Wertvollem, aber nicht der Person als solcher. In diesem Sinne könnte man höchstens eine Art Billigung der Person als Bejahung derselben bezeichnen. Wenn man von der liebenden Bejahung der Person spricht, meint man erstens ein Ja zu der Person als ganzer, nicht nur die Bejahung bestimmter einzelner Güter, die von ihrem letzten Sein und Wesen unterschieden sind. Zweitens meint man hier eine einzigartige Bejahung nicht nur im Sinn einer theoretischen Antwort, wie man sagt: „Ja, ja, es ist so“, und nicht einmal nur im Sinne der Höflichkeit oder Achtung vor der Person. Bejahung in Liebe meint eine Bejahung mit dem Herzen und mit dem Willen, und zwar in gewissem Sinne mit der ganzen eigenen Person.

Aufbauend auf der Erkenntnis der Person in ihrer in sich ruhenden Kostbarkeit sind es beide Zentren geistigen Lebens der Person, freier Wille und Herz als Sitz des affektiven Lebens der Person, die in der Liebe voll beteiligt sind. Beide, freie Akte und affektive Antworten, sind bewusst und sinnvoll auf die andere Person gerichtet und können darüber hinaus, ebenso wie Urteile und Überzeugungen, adäquat oder inadäquat sein.

Die Hauptunterschiede dieser beiden Zentren geistigen Lebens der Person bestehen erstens darin, dass der freie Wille wie nichts anderes in unserer Macht steht, während die Affekte der Liebe nicht in unserer Gewalt sind. Zweitens besitzt der Wille einen verhältnismässig armen und linearen Charakter im Verhältnis zu dem nur in zahlreichen Worten ausdrückbaren Reichtum der verschiedenen Gefühle positiven und negativen Gehalts, die vom bittersten Schmerz und der Verweiflung bis zur Seligkeit und ekstatischen Liebe reichen. Und drittens sind die Gefühle *als gefühlt* schlechthin unreduzierbar auf das Wollen. Die Liebe im vollen Sinn antwortet nun mit diesen beiden Zentren und Vermögen auf den anderen, sie wird affektiv von ihm getroffen und schenkt ihm das Herz als Sitz der

Affektivität in einer einzigartig tiefen Weise. Sie lässt sich vom anderen beglücken und liebt ihn aus ganzem Herzen, ja ist die tiefste affektive Antwort, wie alle grossen Dichter und die Erfahrungen der Menschheit wussten. Deshalb ist es ein unseliger Irrtum der aristotelisch-thomistischen Philosophie gewesen, die Liebe fast ausschliesslich als Willensakt gedeutet zu haben. Auf der anderen Seite wäre eine rein affektive Antwort nicht genug, um Liebe zu sein. Vielmehr verlangt die Person, dass nicht nur die affektive Antwort der Liebe vom freien Personenzentrum sanktioniert wird, sondern dass diese auch vom freien und in der Gewalt der Person stehenden Zentrum des freien Willens zuinnerst bejaht wird¹⁹.

Diese Bejahung im vollen Umfang der Liebe ist nur möglich in einer freien Selbsthingabe, da nur die Freiheit über das Selbst verfügen kann, und zugleich in einer nur dem Herzen und nicht dem Willen anvertrauten Selbstschenkung.

Der Wert der Person ist ja etwas, was untrennbar ist von seinem Wesen und Sein, eine die Person durchdringende Kostbarkeit, die sie und ihr Sein selbst kostbar macht²⁰.

¹⁹ Damit soll nicht geleugnet sein, dass wir auch viele Beiträge der thomasischen Philosophie zur Aufhellung der Affekte (*passiones*) finden, und erst recht bei AUGUSTINUS in seiner Kritik der stoischen Philosophie in „De civitate Dei“ und in anderen Werken. Auch bei PASCAL, DESCARTES und vielen anderen Denkern bis zu Theodor HÄCKER und Stephan STRASSER finden sich zahlreiche Einsichten über die Gefühle. Bei Dietrich VON HILDEBRAND finden wir meiner Meinung nach jedoch die wohl entwickeltste und grossartigste Philosophie des affektiven Lebens, die in der Geschichte der Philosophie entwickelt wurde. Allerdings können wir seiner in der „Ethik“ (oben Anm. 9), Kap. 17, und in „Das Wesen der Liebe“ (oben Anm. 9), Kap. 2, behaupteten These nicht zustimmen, dass die freie Antwort nur auf noch nicht reale und durch mich realisierbare Sachverhalte gerichtet sein könne. Ja wir erblicken darin einen grossen Irrtum, der die tiefe scholastische Einsicht, dass die Liebe *auch* eine Willensantwort ist, nicht mehr sieht. Vgl. dazu auch Josef SEIFERT, Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung? (What is and what Motivates a Moral Action?) (Salzburg 1976); DERS., Der sittliche Unterschied zwischen natürlicher Empfängnisregelung und künstlicher Empfängnisverhütung, in: Ernst WENISCH (Hrsg.), Elternschaft und Menschenwürde (Vallendar 1984) 191–242.

²⁰ Und in diesem Sinne verstanden ist der Ausdruck, dass die Liebe eine Wertantwort ist, d. h. dass sie die Person liebt, insofern sie in sich selber kostbar ist, eine sehr angemessene Ausdrucksweise. Der Ausdruck „Wertantwort“ meint ja im Prinzip die Antwort auf ein Gut oder auf ein Seiendes, das Wert besitzt, *weil* es und *insofern* es Wert besitzt, sofern es in sich kostbar ist. Er meint nicht, dass wir nur den Wert davon lieben, aber nicht das Ding oder nicht das Seiende selbst. Das gilt auch und erst recht von der

Liebe antwortet übrigens nicht nur auf existierende Werte der Person, sondern auch auf jene, zu denen eine Person berufen ist. In diesem Sinn hat Scheler die Liebe als eine Bewegung zu höheren Werten bezeichnen wollen. Die Liebe ist in gewisser Weise schöpferisch, weil sie über alle empirischen Tatsachen und über alles hinausgeht, was der geliebte Mensch schon verwirklicht hat.

Dies zeigt sich besonders in den herrlichen Einsichten Dietrich VON HILDEBRANDS in den dreifachen Kredit, den die Liebe der geliebten Person schenkt und in dem sich die Bejahung der Person in Liebe in besonderer Weise manifestiert: Erstens geht der Liebende notwendig in einem Glaubenskredit und Vertrauensakt über alles empirisch Gegebene hinaus, indem er die Linien der Schönheit und des Wertes der geliebten Person über alles hinaus ausdehnt, was er eindeutig empirisch festgestellt hat. Sonst müsste er ja hinsichtlich aller noch nicht erkannten Gedanken und Taten und Eigenschaften der Person ewig abwarten und könnte sie nie als Ganzes lieben. Darin zeigt sich auch eine tiefe und schon natürliche Verbindung zwischen Glauben und Lieben. Zweitens hofft der Liebende, wenn er etwas Negatives über die geliebte Person erfährt, dies sei nicht wahr. Und wenn ihm bewiesen wird, dass er sich getäuscht hat, gibt er dem geliebten Menschen einen dritten und höchst kostbaren Kredit, indem er in seinen Fehlern entweder Kehrseiten guter Eigenschaften oder einen Abfall von seinem *wahren Wesen* erblickt. Die Liebe hat eine Schau der geliebten Person, die die Person nicht auf ihre Fehler festnagelt und nicht nur mit dem identifiziert, was sie schon ist, sondern auch in dem umfängt, was sie sein soll. Man könnte sagen, wie Scott HAHN in seinen Ausführungen über Liebe sehr gut ausdrückt: dass die

Liebe, weil keine andere Antwort so sehr das Sein selbst, das, was diese Person ist, sie selbst, bejaht, nicht nur irgendetwas an ihr. Wir können sagen: Ich bewundere eine Eigenschaft; auch wenn sie in jemandem anderen wäre, könnte ich sie bewundern. Hingegen in der Liebe ist es gerade diese existentielle Dimension und diese auf das Individuum als solches gerichtete Dimension, dieser individuelle Wertkern der Dinge, wie SCHELER sagt. Vielleicht müsste man hier eine tiefere Metaphysik des Verhältnisses zwischen Sein und Wert entwickeln, um wirklich die Eigenschaft der Liebe zu verstehen. Wir müssen nur zugeben, dass man Missverständnisse dieses Ausdrucks, dieses Terminus, vermeiden muss. Man darf die Wertantwort nicht so deuten, als wäre sie eine Antwort nur auf den Wert, nicht auf die Person oder im Unterschied zur Person. Denn wir haben ja schon immer wieder gesagt, dass gerade die Liebe auf die Person als solche antwortet.

Liebe Gottes wie ein Feuer ist, das zwar jeden liebt, so wie er ist, aber zu sehr liebt, um ihn so zu lassen, wie er ist.

Darin liegt auch eine grosse kreative Kraft der Liebe. Wenn jemand wirklich einen anderen liebt, hält er ihm in seiner Liebe einen Spiegel vor, woraufhin, wozu er berufen ist. Das alles gilt natürlich nur in dem oft ganz bescheidenen Mass, in dem die menschliche Liebe vollkommen ist oder zumindest einen gewissen Grad der Vollkommenheit erreicht hat. Es gibt freilich auch die Gefahr, dass jemand alle möglichen Bilder und Ideen von dem, was der andere sein soll, in diesen hineinprojiziert. Trotzdem liegt in der wahren Liebe immer ein schwacher Abglanz dessen, was AUGUSTINUS von der Liebe Gottes sagt, dass sie uns nämlich innerlicher ist als wir selbst²¹.

Vielleicht muss auch hier noch auf eine Gefahr hingewiesen werden, und zwar, dass für die verschiedenen Arten der Liebe ein jeweils verschiedener Grad der Realisierung dieser Kostbarkeit der Person vorausgesetzt ist. Meines Erachtens liegt die Tragödie des Prinzen Myschkin in DOSTOJEWSKIJS „Idiot“ darin, dass er in seiner Beziehung zu Nastassja Filipowna das, was sehr schön ist für eine Nächstenliebe, für die Basis der bräutlichen Liebe nimmt. Für die besondere Bejahung der anderen Person in Freundschaft oder bräutlicher Liebe ist ein bestimmter Grad der Realisierung dieser Werte Voraussetzung. Wenn der Freund uns ständig betrügt und belügt und verrät und ins Gesicht spuckt, dann kann die Freundesliebe in dieser Form nicht bestehen.

Ein von einer langen Tradition getragener Einwand gegen den Charakter der Liebe als Bejahung der Person um ihrer selbst willen ist es, dass die Liebe eigentlich ein *appetitus*, ein Streben nach Erfüllung unserer selbst und nach Glück sei, das in der aristotelischen, entelechieorientierten Philosophie so gefasst wurde, dass die Person nur auf ihr Glück abziele. Sicher gibt es viele solcher *appetitus*, wie Hunger und

²¹ Das erklärt vielleicht auch, warum die Liebe auch zu einem Verbrecher, auch zu einem viel weniger vollkommenen Menschen, tief sein kann. Es kann sein, dass wir in einem Menschen, der selbst sehr unvollkommen ist, doch gleichsam diesen Gedanken Gottes oder diese höhere Berufung erkennen, viel tiefer bei ihm als bei einem Menschen, der vielleicht viel vollkommener ist, aber dessen innerster Kern uns nicht so aufgeht. Wir erkennen nicht so das wahre Selbst der einen Person, wie wir das bei der anderen erkennen, und das setzt auch eine gewisse Zuordnung voraus, eine Affinität, ein besonderes Verständnis, das auch ein Geschenk ist in jeder Freundschaft, in jeder menschlichen Beziehung.

Durst und anderes, wo im Subjekt ein Streben vorhanden ist, das dann durch Wasser oder durch Speise erfüllt wird. Das gibt es freilich auch im Sexuellen. Unser Leben ist in der Tat weitgehend von solchen Streben und *appetitus* beherrscht, in denen die Erfüllung unserer Triebe Lust und Freude bringen kann – etwa auch die Erfüllung eines Talentes, die Aktualisierung einer Fähigkeit, usw. Aber die Idee, dass das Gute im allgemeinen oder gar die Liebenswertheit einer Person nur in ihrer Geignetheit bestünde, solche *appetitus* und solches Streben in der Person zu erfüllen, ist aufs schärfste zurückzuweisen, und zwar aus den folgenden Gründen: Erstens ist ein *appetitus* ein Streben, das im Subjekt und in seiner Natur wurzelt. Das Subjekt und seine Natur ist die Quelle für dieses Streben. Wenn wir Hunger haben, brauchen wir keinen Gegenstand, um ihn zu begründen. Unsere subjektive Konstitution ist genug, um den Hunger zu erzeugen. Hingegen antwortet die Liebe auf einen schon vorgegebenen Wert der Person. Sie ist nicht einem Streben gleich, das in uns schon besteht, sondern hat diesen ganz anderen Charakter, dass sie sinnvoll erzeugt und erweckt wird durch den erkannten Gegenstand, die erkannte Person, die wir lieben. Zweitens besteht die Rolle des Objekts bei der Stillung unseres Strebens darin, dieses unser Streben zu erfüllen. Das Prinzip des Interesses am Gegenstand liegt in der Erfüllung unserer Triebe, und die Bedeutsamkeit ist durch diese Existenz unserer Triebe hervorgerufen. Wenn wir z. B. durstig sind, dann stürzen wir auf einen Orangensaft und trinken ihn, und er ist für uns ungeheuer bedeutsam. Wenn wir völlig übersättigt sind, lassen wir ihn stehen, und er sinkt für uns gleichsam auf die Ebene der Neutralität ab. Hier hängt die Bedeutsamkeit von diesem *appetitus* ab. Hingegen ist es bei der Liebe und in jeder echten Wertantwort umgekehrt: Die Bedeutsamkeit des anderen ist der Grund der Liebe, und unser Streben, unsere Liebe ist das, was erweckt wird. Nun können sich natürlich viele *appetitus* mit Wertantworten verbinden.

Triebe lassen uns auch oft Werte erkennen und haben eine Art kognitive Funktion. Zum Beispiel kann die sexuelle Anziehungskraft uns viele Werte im andern Geschlecht erkennen lassen, die ein völlig unsensibler Mensch nicht erfassen würde.

Es gibt auch eine Sehnsucht nach Liebe, die selbst schon einen wertantwortenden Charakter hat, die Sehnsucht, jemandem zu begegnen, den man um seiner selbst willen lieben kann. Wenn AUGUSTINUS am Anfang seiner „Confessiones“ sagt: „Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor

nostrum donec requiescat in Te“ (Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unser Herz ist ruhelos, bis es ruht in Dir)²², spricht dieser Satz von dieser Zuordnung. Dies ist eine transzendente Zuordnung auf Gott, den wir lieben und anbeten sollen in erster Linie um seiner Verherrlichung willen. Man könnte sagen, es ist eine Zuordnung *propter alterum ipsum, propter personam dilectam ipsam*. Wenn man auf religiöse Dimensionen eingeht, so ist der Akt der anbetenden Liebe, das *Sanctus* der Anbetung Gottes, nie bloss die Tatsache, dass Gott meine religiöse Sehnsucht erfüllt, sondern es ist ein Gestus, der Gott um seiner selbst willen gilt²³. Zugleich erfüllt er die Sehnsucht, aber in superabundanter Weise, nicht als Mittel zum Zweck.

So also können wir abschliessend sagen, dass die Liebe eine Antwort ist, die primär der anderen Person um ihrer selbst willen gilt, und dass alle anderen Motive und Beweggründe der Liebe wie der, dass sie die Quelle unseres Glücks ist, eine untergeordnete Rolle gegenüber diesem Urgestus der Liebe haben, von dem wir sagen können, dass, wenn die Liebe nicht eine Bejahung der anderen Person um ihrer selbst willen ist, sie überhaupt keine Liebe ist.

²² AUGUSTINUS, Confessiones 1,1,1.

²³ Dies hat wieder BERNHARD VON CLAIRVAUX ganz scharf gesehen. Er sagt, dass weder die Furchtliche des Knechtes noch die begehrliehe Liebe des Mietlings die keusche, bekehrte und reine Gottesliebe ist. WINKLER führt dazu schön aus: „Denn sie lieben und preisen Gott nicht seinetwegen, sondern ihretwegen . . . Nur wenn ein Mönch die Liebe des ‚Sohnes‘ übt, indem er Gott um seiner selbst willen preist, ist er ‚keusch, bekehrt und rein‘“. Gerhard B. WINKLER, Bernhard und die Kartäuser. Zur Relativierung des monastischen Asketismus durch die reine Gottesliebe, in: Kartäuserregel und Kartäuserleben. Internationaler Kongress 30. Mai – 3. Juni 1984, Bd. 1 (= Analecta cartusiana 113,1) (Salzburg 1984) 5–19, hier 15. Vgl. auch BERNHARD VON CLAIRVAUX, Epistola 11 (de caritate) 3, in: S. Bernardi opera, hrsg. von Jean LECLERCQ / Henri ROCHAIS, Bd. 7 (Rom 1974) 52–60, hier 55; nachgedruckt und mit deutscher Übersetzung versehen in: DERS., Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, hrsg. von Gerhard B. WINKLER in Verbindung mit Alberich ALTERMATT / Denis FARKASFALVY / Polykarp ZAKAR, Bd. 2 (Innsbruck 1992) 344–361, hier 350f. Die vierte Stufe der Gottesliebe, die BERNHARD dort als ein Lieben Gottes *solum propter seipsum* bezeichnet, ist vielleicht ebenso wie ein verabsolutiertes *diligere seipsum (solum!?) propter seipsum* nicht korrekt gefasst. Man sollte setzen „primär“ oder „in erster Linie“. Vgl. dazu Dietrich VON HILDEBRAND, Das Wesen der Liebe (oben Anm. 9) Kap. 6, 7 und 9 sowie Josef SEIFERT, Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung? (oben Anm. 19).

Studentische Replik zu dem Beitrag von Josef Seifert „Liebe als Bejahung der Person“

von Mathilda PENG-COCCIA

Der Text von Josef SEIFERT stellt eine ausführliche Analyse dar. Ich bezweifle jedoch, dass es überhaupt möglich ist, ein Thema wie „Liebe“ durch Fragen nach Warum und Wie zu ergründen. Wie kann man dieses Thema auf rationale Art und Weise angehen, ein Thema, das doch ausschliesslich emotionaler und sentimentaler Natur ist? Wie lässt sich die Liebe als solche definieren?

Die Frage nach Wirkung und Kraft der Liebe ist für mich wichtiger. Gefühle für eine Person sind vorhanden oder nicht; wir können sie nicht steuern. Eine Person „wirkt“ auf uns oder nicht, und mir erscheint der Gedanke sehr spannend, was dann in mir vorgeht.

Das erste ist ein Staunen: Alles ist neu geworden, froher, heller. Ich spüre eine ungeheure Dynamik des Seins, die wohltut und befreit.

Eudaimonia

Wohltuendes Befreitsein, *eudaimonia*, ist der Zustand, in dem ein guter Geist herrscht und alles „gut gestimmt“ ist durch ein Du, das mir gut ist. Diesen Zustand habe ich nicht selbst hergestellt; er ist mir geschenkt. Das ist keine Illusion, sondern objektiver Tatbestand. ARISTOTELES hat ihn in seinen beiden Ethiken gut beschrieben. Er sieht, dass der Mensch von Natur aus diesen höchst erstrebenswerten Zustand ersehnt, dass er aber jedesmal jubelt, wenn er geschenkt wird. Ein Subjektivismus, wie SEIFERT vermutet, liegt darin nicht. Im Gegenteil – zentrale Dimensionen der Liebe wie Spiel, Leichtigkeit, Offenheit, Humor und sogar gesunder Egoismus werden so zwanglos in das Gesamtgeschehen integriert.

Das „Hilfsmittel“ hierzu ist das gegenseitige Sich-Aussprechen, das fortschreitend zu einem besseren Verstehen und zu immer höherer Reife führt.

Entwicklung im Verstehen

Niemals ist Liebe als Absolutum, immer „nur“ in Annäherungsformen da. Sie sucht daher von sich aus weitere Festigung. So zeigt sie, dass die Liebenden von Anfang an verstanden haben: Ich bin deiner noch nicht hinreichend würdig. Somit ist Liebe ein Prozess: eine Entwicklung des Verstehens und Verstehen-Wollens, die nie endet.

Daher kann Liebe in Lebenskreisen von verschiedenstem Wertniveau beginnen. Sogar zwei Menschen, die in einem Pornofilm spielen, sind nicht auf diese „Pseudo-Liebe“ fixiert. Auch sie können einander als zutiefst respektable Personen entdecken, vorausgesetzt, sie wollen einander mit entsprechender Geduld verstehen.

Die Rolle des Vergnügens

Moralisten neigen dazu, die objektiv gegebene Bedeutung des Vergnügens zu unterschätzen. Denn tatsächlich erfährt der normale Mensch Vergnügen nie als blosses „Zugeständnis“ oder „Ausrutscher“ (und umgekehrt, selbst unter den verzerrenden Bedingungen unserer Konsumwelt, nie als einzigen Sinn des Lebens). Er versteht es als eines der wichtigen Elemente des Lebens unter anderen. Damit realisiert er eine bedeutende Funktion des Vergnügens: Es sorgt dafür, dass gegenseitiges Verstehen nicht intellektuell verflacht, sondern in allen Fasern des Menschen „Spas macht“, also weiterführt, ja voller Kraft vorandrängt. Vergnügen als Hauptbestandteil der Liebe ist somit nie rein tierische Oberflächlichkeit, sondern hat humanisierende Tiefenwirkung. Es hilft, Entwicklungen des Verstehens als sinnvoll zu bejahen und in weitere Entfaltung zu integrieren. Ich meine: Ohne Vergnügen in der Liebe wäre kein Wachsen möglich; das Wunder der Liebe würde schnell verschwinden.

Don Giovanni

Ich denke, Don Giovanni ist nicht vom reinen sexuellen Trieb befallen, und somit ist der sexuelle Reiz nicht der primäre Grund für sein Verhalten und seinen Umgang mit den Frauen. Vielmehr scheint mir, dass es der Reiz des „Sieges“ ist, der ihn antreibt. Das Motiv seines Handelns ist also, den Widerstand der Frauen zu brechen.

Wie gewinnt er die Gunst der Frauen? Ist es sein Ansehen? Ist es seine Abenteuerlust, die er ausstrahlt und welche die Frauen anzieht? Er ist anders, verspricht ein Erlebnis, das vielleicht einmalig ist; er bietet die Möglichkeit, alles zu vergessen und sich für einige Augenblicke von der Moral zu distanzieren.

Oder ist es das Gefühl, welches er imstande ist, den Frauen zu geben, das Gefühl, dass er sie will, dass er sie begehrt? Begehrtsein ist ein sehr schönes Gefühl, und in dem Moment, da er den ersten Schritt tut, seine Karten sozusagen auf den Tisch legt und sein Verlangen, seinen Wunsch offenbart, gibt er etwas von sich preis. Die Frau nimmt das wahr und gibt ihren Teil – vielleicht weil er zuerst gegeben hat. Es ist ein Geben und Nehmen. Oder ist es seine Entschlossenheit, alles daran zu setzen, die Sympathien derjenigen zu erlangen, die er begehrt? Dies geht meiner Ansicht nach in die gleiche Richtung wie das Begehren. Wichtig erscheint mir dabei auch, dass die Frau sein Auftreten und seine Absicht als gutwillig erkennt.

Tatsache ist, dass die Frau souverän ist und somit für ihre Person selbst entscheidet – soweit sie nicht durch äussere Gegebenheiten eingeschränkt wird, z. B. durch die Familienangehörigen beobachtet und kontrolliert wird. Es geht um ihren freien Willen; sie entscheidet selbst, was für sie gut ist und was nicht und welche Risiken sie eingehen will und welche nicht.

Ist es nicht das Abenteuer, das Ausbrechen aus den vorgegebenen sozialen Strukturen, das mitunter den Reiz ausmacht und der ausschlaggebende Faktor ist? Spielt dann, wenn sie darauf eingeht, die Frage nach dem Danach eine Rolle? Womöglich ist es ihr bewusst, dass es kein Danach gibt. Warum soll sie sich dann jetzt für eine kurze Liaison mit Don Giovanni entscheiden, wenn ihr womöglich später nur noch die Sehnsucht nach ihm bleibt? Aber ist nicht gerade auch die Sehnsucht ein Antrieb? Ist vielleicht die Emotion eben dann sehr tief oder stark, wenn die Frau weiss, dass es nur diesen Augenblick – hier und jetzt – gibt und keinen anderen?

Die Rolle des Flirts

Im Verhältnis von Mann und Frau hat die gegenseitige Anziehung und die Faszination füreinander eine eigene Bedeutung. Dies beachtet SEIFERT zu wenig. Er thematisiert z. B. nicht den Flirt, die erste Annähe-

rung, die doch ein zentrales Phänomen ist. Von daher erscheint SEIFERTS Darstellung ziemlich schematisch und rationalistisch. Der Flirt als das Einander-Entdecken, Einander-Sehen und Aufeinander-aufmerksam-Werden ist etwas schwebend Leichtes, aber er ist doch der erste Schritt – zur Liebe. Am Anfang der Liebe steht also Faszination, jenes Feuer, das man zwar bemerkt, fühlt und genießt, aber ohne zu wissen, was es ist.

Liebe ist anfangs nur Faszination, und dazu gehört auch ein Element der Unentschiedenheit und des Spiels. Liebe wächst aber, verändert sich mit der Zeit – freilich nur bei einem Menschen, der zulässt, dass ihm die Zeit Veränderungen bringt. Daher vergrößert sich die Liebe insbesondere dort, wo Aufmerksamkeit für Wandel und Reifung vorhanden ist.

Wächst die Liebe schon vor der Hochzeit? Das kann durchaus sein; denn ein gemeinsames Ziel und der Gedanke (oder das Gefühl oder die Bereitschaft), dass jemand den Lebensweg mit mir teilen will, sind für die Liebe ein starker Impuls, weiterzuwachsen.

Liebe als Glück

Liebe bedeutet vor allem, glücklich zu sein. Im Geliebt-Werden und Lieben-Dürfen ist der Mensch ganz von seinem Handeln erfüllt. Es gibt für ihn nichts, was noch besser oder schöner wäre. Er ist von seiner Liebe erfüllt und darum ganz mit sich identisch. Das heisst, dass er glücklich ist.

Liebe ist auch insofern ein Sich-selbst-Erfüllen, als sich hier alle wesentlichen Wünsche des Menschen selbst erfüllen. Die Liebe bestätigt sich immerfort selbst. Aus dem Glück wird deshalb ein Zustand. Glücklich ist (und bleibt) der Mensch, der liebt.

Liebe ist für den Menschen so lebensnotwendig wie Wasser. Sie schenkt ein fundamentales Wohlbefinden (Glückseligkeit). Dieses darf im Kern aber nicht egoistisch verstanden werden, da es darin besteht, den Partner als glücklich wahrzunehmen. „Es macht mich glücklich, dich glücklich zu sehen“.

Das Phänomen der Liebe ist auf grosse Strecken irrational, was sie jedoch nicht abwertet. Es bleibt unmöglich, die Liebe in allen ihren Strukturen zu erfassen; sie ganz zu rationalisieren, entstellt sie. Liebe hat derart viel Energie, dass sie jede Theorie überschreitet.

Der Kreislauf des Vertrauens: Freundschaft und Liebe¹

von Heinrich REINHARDT

1. Hinführung zum Thema

Jeder Mensch wünscht sich Liebe und will bisweilen von ihr sprechen – dies ist ein humanes Grundbedürfnis. Jeder hat sie in dieser oder jener Form wohl auch erlebt, und so versteht jeder Mensch ungefähr, was er mit „Liebe“ meint. Aber präzise zu *begreifen*, was sie in jedem Falle an sich *ist*, scheint recht schwierig.

Der vorliegende Versuch, eine philosophisch vollständige Beschreibung des Phänomens „Liebe“ vorzulegen, läuft über den Vergleich mit dem Phänomen „Freundschaft“. Beide Phänomene sind ja einander nah, jedoch durchaus verschieden. Die Methode dieses Versuchs ist deshalb eine phänomenologische².

¹ Dieser Beitrag ist die Erstpublikation einer mehrere Jahre alten Studie. Der Verfasser konnte ihr bereits am 4. November 1995 seine mündliche Einführung zu den Arbeitssitzungen des 3. Churer Philosophentages entnehmen, die er als Moderator und Koordinator der Churer Philosophentage jeweils zu geben hatte. In leicht veränderter Form trug er die Studie als Festvortrag beim 31. Stiftungsfest der C. St. V. Lichtenstein zu Weihenstephan (Technische Universität München-Weihenstephan) am 10. Juni 1997 in Freising vor. Inzwischen nochmals umgearbeitet und bereits offiziell angekündigt (in: Heinrich REINHARDT, *Die Wahrheit in der Dichtung* [Frankfurt a. M. u. a. 2003] 232 Anm. 10), erscheint dieser Text nun hier im Druck. – An der soeben angegebenen Stelle, S. 231–235, findet sich übrigens eine Erörterung der Freundschaft, die zu der hier vorliegenden als Ergänzung gelesen werden kann.

² Der Ausdruck „phänomenologisch“ darf nicht phänomenologistisch enggeführt werden. Jede wirklichkeitsnahe Phänomenologie wird auf Vorbegriffe, die ihr die Metaphysik liefert, nicht ganz verzichten, weil sie sonst wirklichkeitsfremd würde, folglich in akuter Gefahr der Ideologisierung stünde. Sehr wohl wird aber jede vernünftige Phänomenologie ihre Vorbegriffe mit äusserster Zurückhaltung und wacher Beobachtung der tatsächlich ins Auge gefassten Phänomene verwenden. Die Beobachtung (im Unterschied zur vorschnellen Interpretation) hat natürlich in der Phänomenologie Vorrang. Aber es bleibt nicht einfach bei der Beobachtung, sondern es erfolgt der vorsichtige Versuch, die beobachteten und in ihrer inneren Logik festgehaltenen Fakten auf die Ebene der notwendigen, schlechthinnigen Gültigkeit zu erheben – was eine Offenheit für

Die Phänomene „Liebe“ und „Freundschaft“ werden bereits im Alltagsgebrauch der beiden Worte auf zwei unterschiedliche Bedeutungen festgelegt, und diese enthalten die Grundlage für unsere These: Immer, wenn Liebe vollzogen wird, „überwindet“ sie ausdrücklich (d. h. mit einem naturhaft gegebenen Rudimentärwissen um das Wesen von Freundschaft und Liebe sowie mit klarer Willensintention) die „blosse“ Freundschaft. Sie ist etwas viel Dichteres, also ein „Mehr“ gegenüber der Freundschaft. Am Ende der emotionalen Höhenflüge „verdünnt“ sie sich aber; sie kehrt zurück zur „blossen“ Freundschaft – und ist doch immer noch „mehr“ als diese. Denn sie verneint sich auf diesem Standpunkt meistens ja doch nicht, um wirklich „nur“ noch Freundschaft zu sein; sie ist „fast wie Freundschaft aussehende“, bloss „ruhende“ Liebe und „überschreitet“ dieses freundschaftsähnliche Stadium, sobald sie an neuer Stelle mit neuem Interesse an der geliebten Person ansetzt, d. h. irgendwie „geläuterte“ Liebe wird; und auf dieser höheren Stufe endet sie von neuem in einem freundschaftsähnlichen Ruhestadium usw.

Auch die Beziehung, die von Anfang an „nichts als“ Freundschaft war und stets „nur“ eine solche bleiben will, kennt solche periodisch wiederkehrenden Phasen der Ermüdung und des Neuanfangs. Es ist hier aber nicht die Rücknahme auf ein „freundschaftsähnliches“ Stadium, da man sich ja schon innerhalb der Freundschaft befindet, sondern umgekehrt eine ungeklärte, fluchtartige Sehnsucht nach dem „Umsteigen“ in die (scheinbar) stets „lohnendere“ Liebe – bis eine wirklich freundschaftliche Geste des Partners den Realitätssinn wiederherstellt und einen neuen, verheissungsvollen Aspekt der schon bestehenden Freundschaft auftut. So kehrt man mit sofort neu gestärkter Bereitschaft und Kraft in die Freundschaft zurück; so „lebt“ diese tatsächlich „auf“.

In dieser Weise wiederholt sich (praktisch) auf immer höherer Ebene – in einem spiralförmigen Aufstieg – ein Kreislauf des Vertrauens. Ihn müssen wir in dieser Untersuchung ebenfalls, nur eben theoretisch durchlaufen, um eine vollständige Beschreibung des menschl-

und ein Zugehen auf einen letztlich nur metaphysischen Vollbegriff des jeweiligen Phänomens einschliesst.

chen Grundphänomens der Liebe (und nach Möglichkeit auch der Freundschaft) zu erzielen.

Um dieses Ziel möglichst rasch zu erreichen, werden wir uns erlauben, die Ausdrücke „freundschaftsähnliche Ruhephase“ und „Phase der fluchtartigen Sehnsucht nach dem Umsteigen in eine Liebesbeziehung“ abzukürzen. Wir sprechen einfach von „Freundschaft (in der Liebe)“ und „Liebe (in der Freundschaft)“. Wir sprechen ausserdem vom „Kreislauf *des* Vertrauens“, obwohl wir zu einer solchen, bestimmt etwas behauptenden Verallgemeinerung strenggenommen noch nicht berechtigt sind, bevor wir nicht alle Formen des Vertrauens³ – sondern nur die beiden „Spitzenphänomene“ – untersucht ha-

³ Zu einer umfassenden Phänomenologie des Vertrauens würde zumindest eine Analyse des Selbstvertrauens gehören. Worauf vertraue ich eigentlich, wenn ich „auf mich“ vertraue? Wie stark soll oder darf ich das tun? Wo liegen hier die Parameter? Diese Analyse müsste ferner alle Formen des durch eigene oder fremde Schuld *gebrochenen* (*verletzten, vielleicht gelähmten*) Selbstvertrauens einschliessen. Dabei dürften auch Teilphänomene wie Selbstentwertung oder Selbsthass (als rein negative Formen), Schuldbewusstsein und Scham (als eher positive Formen) und das wichtige Faktum der Reue (als rein konstruktive Form der Gebrochenheit) nicht ausgeklammert werden. – Abgesehen vom Selbstvertrauen in seinen positiven oder negativen Formen wird eine umfassende Phänomenologie des Vertrauens sich auch jener Phänomene annehmen, die, obwohl bisweilen den Rahmen des Vertrauens überschreitend, doch hier allein ihre Wurzel haben: Erziehung, militärischer Dienst, sich aufopferndes Leben im Dienst der kirchlichen Seelsorge, der Katastrophenhilfe, der Kriegsmedizin usw. Als herausragendes Glied in dieser Reihe steht das Verzeihen, dem kürzlich eine wichtige Studie gewidmet wurde: Mariano CRESPO, *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung* (= Philosophie und realistische Phänomenologie. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein 13) (Heidelberg 2002). – Diese wenigen Hinweise sollen zeigen, wie gross die Zahl und Vielfalt der Teilphänomene ist, die unter der Überschrift „Vertrauen“ analysiert werden müssten. Demgegenüber ist unsere Untersuchung nur ein kleiner Ausschnitt, aber dennoch kein unwichtiger. Denn an den hier untersuchten „Spitzenphänomenen“ Freundschaft und Liebe wird sich entscheiden, an welchen systematischen Stellen die übrigen Teilphänomene positioniert werden müssen. – Im übrigen sei verwiesen auf Heinrich REINHARDT, *Die Wahrheit in der Dichtung* (oben Anm. 1) 234, wo die „personale Investition“, die bewusste Zuwendung zu dem Gesprächspartner, als Rahmenstruktur jedes Vertrauensaktes aufgewiesen wird. „Das gelingt nur im Schweigen“ (ebd.). Schweigen ist sozusagen die Bedingung der Möglichkeit von Vertrauen. „Hier wird mir nicht nur ‚etwas‘ gesagt, sondern etwas mit einer ungeheuren schweigenden Resonanz aus- oder angesprochen, das nur mir gilt; und nur ich werde diese Resonanz richtig interpretieren können“ (ebd.). Nur in einem „schweigend aufgebauten und schweigend mit Energie aufgeladenen Raum des Vertrauens“ (ebd. 235) können sich dessen Spitzenphänomene Freundschaft und Liebe entfalten.

ben. Der Fragwürdigkeit unserer praktisch bedingten Abkürzungen bewusst, erwarten wir dennoch, hinreichend präzise zu bleiben.

Zur vollständigen Beschreibung gehört nicht zuletzt die Erklärung des „Motors“ der ganzen spiralförmig aufsteigenden Bewegung, als welche sich die Liebe jetzt darstellt. Was treibt den Menschen – wir sprechen von *jedem* Menschen – derart an, dass er ebenso leicht wie unnachgiebig von Stufe zu Stufe aufsteigt und dabei immer wieder Freundschaft und eigentliche Liebe abwechselnd erfährt?

2. Erste Definitionsversuche

Liebe ist Vertrauen. Man zeichnet einen einzigen Menschen unter vielen mit einem so überproportionalen Vertrauen aus, dass sofort eine Art von „Vertraulichkeit“ (Intimität) entsteht. Im schützenden Raum dieser exklusiven Zweierbeziehung, die von den beiden Betroffenen und von den Aussenstehenden spontan „verstanden“ wird, vollzieht sich ein Austausch von Zeichen und Gefühlen der Zuneigung mit der Tendenz, nie mehr aufzuhören.

Liebe ist aber auch durch ein Element des Vergnügens geprägt. So kann man vielleicht sagen: Liebe ist der *Genuss* des Vertrauens, das glückselige *Schwimmen* im Vertrauen. Freilich bringt diese Aussage nicht viel neue Klarheit ein. Denn dieser Genuss des Vertrauens (die *fruitio mutuae fiduciae*) umfasst viele Bereiche von der sexuellen Sphäre bis zur ekstatischen Anbetung Gottes, und zudem ist der Bezug zu diesen Bereichen in seiner Feinstruktur bei jedem Liebesvollzug anders.

Auf jeden Fall kann dieses Element des Vergnügens nicht einseitig betont, d. h. es kann nicht schlechthin dominierend sein – sonst fällt man aus der Liebe überhaupt heraus und hält nur noch eine grausame Karikatur derselben in der Hand –, sondern es wird umgriffen vom Vertrauen. Das heisst: Das Genussvolle, das in jeder Liebe früher oder später auftaucht und eine Zeitlang (insbesondere bei jungen Menschen) dominieren mag, wird von den Liebenden doch sehr bald als Vorläufer eines viel wichtigeren Phänomens erfasst. Dies ist das „Herz“ des geliebten Du. Dieses „Herz“ aber ist voller Geheimnis, und es ist ein unausschöpfbarer, unbegrenzbarer Wert an sich. Hier beginnt sich die Liebe, die anfangs oft blosses Hingerissen-Sein (also

etwas wesentlich Passives) gewesen war, in Anerkennung und noblen Respekt (also in moralische Aktivität) zu verwandeln.

Liebe ist unendlich wertvoll. Sie ist jene Beziehung, die immer „ins Herz“ trifft, d. h. in die Mitte der Person, denn sie bestätigt und bekräftigt die unendliche Liebenswürdigkeit dieser Person. So bringt sie ein verborgenes „Licht“ in dieser Person zum Leuchten, das sonst verdeckt bliebe, und setzt damit mehr oder weniger das in Bewegung, was wir Glück nennen. Jede Liebe ist beglückend, selbst wenn sie äusserlich gesehen eine „unglückliche Liebe“ ist; denn auch dann bleibt etwas in den Beteiligten zurück, das sie um keinen Preis vermissen möchten.

Liebe ist eine Wirklichkeit, für die der Mensch offenbar ein „inneres Organ“ besitzt. Er spürt genau den Unterschied, ob ihm jemand nur mit Sympathie und Freundschaft oder aber als Liebender begegnet.

Wenn eine Beziehung zur Liebe wird, ist eine feine, aber merkbare Trennlinie überschritten. Man bemerkt dieses Überschreiten meistens erst, wenn es schon geschehen ist; aber diese Wahrnehmung ist klar und unwiderlegbar (für das liebende Subjekt) und lässt sich schlecht verbergen (für die Mitwelt), u. a. deshalb, weil damit auch eine veränderte Wahrnehmung der Mit- und Umwelt verbunden ist: diese ist nun das „Jenseits“, der deutlich zurückgeschobene, nur sekundär an der Überfülle der Liebe teilhabende und durch sie erleuchtete Seinsbereich; im Gegensatz dazu leuchtet das kleine „Reich der Liebe“, das die Liebenden und ihren engsten Lebensraum umfasst, im Vordergrund des Erlebens umso heller als primäres Erkenntnisobjekt auf.

Durch diese Grenzüberschreitung ist vor allem eine besondere Intensivierung der Aufmerksamkeit geschaffen, die alle Dimensionen des Menschseins berührt – aber man könnte nicht genau sagen, wie das möglich wurde. Man könnte auch nicht angeben, wieso dieser Schritt gerade jetzt vollzogen ist; er ist reines Geschenk. Das heisst: Wer in den Raum der Liebe eintritt, weiss (eben durch dieses Eintreten) schon mehr über sich: über sein Können, seinen Wert, seine persönlichen Chancen, seine neue Verantwortung. Aber dieses rudimentäre Wissen bleibt „vorthematisch“, d. h. es wird nie als solches beachtet, sondern in die Aktivität der Beziehung eingeschmolzen.

Liebe ist immer etwas Einmaliges. Begabte Menschen können das formulieren, ohne in Klischees zu verfallen. Die Weltliteratur ist voll von Beschreibungen der Liebe, und so lange es Menschen gibt, wird es wohl Dichter und Erzähler geben, die sich diesem unerschöpflichen Thema widmen. Sie widersprechen damit der „vernünftigen Betrachtungsweise“. Liebe ist die grosse Ausnahme von der durchgängigen Vernünftigkeit der Welt.

Sicherlich kann man rein vernunftgemäss fragen, was Liebe auf jeden Fall sei – es wiederholen sich ja in allen Arten der Liebe gewisse Wesenszüge –, und so könnte man zu einer Definition der Liebe gelangen und die Schwärmereien der Dichter durch Wissen ersetzen. Wer so fragt, denkt nicht falsch; er sucht gut wissenschaftlich das Unverzichtbare an dieser „Sache“ und benennt die verzichtbaren „Zutaten“. Er denkt aber vernünftig an der falschen Stelle, und deshalb wird er unvermeidlich lächerlich. (Es entsteht die Gestalt des weltfernen Pedanten, die in der europäischen Komödienliteratur des 16. bis 19. Jahrhunderts und im Alltag bis heute einen festen Platz einnimmt.) Denn die Menschen sind sich einig: So wie sonst an einen Gegenstand kann man nicht an die Liebe herantreten. Wohl ist sie eine „objektive“ Wirklichkeit – eine sehr mächtige sogar –, aber doch eine solche, die vom Dichter oder Denker spezielle Wahrnehmungsfähigkeiten verlangt. Ihre Macht liegt nämlich gerade darin, dass sie die absolute Unersetzbarkeit jedes einzelnen Menschen aufdeckt, die Einmaligkeit jeder Stunde hervorhebt und somit nie definitiv beschrieben werden kann: jede Beschreibung verwendet ja allgemeine Ausdrücke und ordnet damit das Besondere dem Allgemeinen unter.

In jeder Liebesbeziehung wird die Liebe selbst und die Menschlichkeit des menschlichen Lebens gewissermassen neu erfunden. Es gilt, diese strenge Individualität der Liebesbeziehung zu begreifen.

So ist weder die „Was-ist“-Frage noch die Reflexion „Was geschieht immer dann, wenn . . . ?“ an die Realität der Liebe angepasst. Passend ist vielmehr nur die Frage nach dem Zustand unmittelbar *vor* Überschreitung jener Schwelle. Was war unmittelbar *vor* der Liebe, und was genau hat sie daran verändert? Hier kann die Philosophie ansetzen.

3. „Vor“ der Liebe steht die Freundschaft

Im Zustand vor Überschreitung jener Schwelle gibt es mannigfache Formen von mentaler Offenheit, Sympathie, Kameradschaft, Interessengleichheit usw. Diese können unter der Überschrift „Freundschaft“ zusammengefasst werden. Denn sie alle konstituieren eine bestimmte, von anderen Haltungen sehr gut unterscheidbare Grundhaltung der Person.

Diese Grundhaltung liegt darin, dass sie *Vertrauen schafft* und es vermehrt, dabei jedoch *Grenzen wahrt*; Freunde entwickeln ein feines Gespür dafür, wo sie den individuellen Freiraum füreinander freihalten müssen. Freundschaft ist das Gegenteil „besitzergreifender“ Zuwendung. Sie ist daher auch niemals (wenigstens niemals auf Dauer) „stürmisch begeistert“, sondern lässt eher „vernünftige“ und „gemässigte“ Haltungen hervortreten: Freunde verteidigen einander, helfen einander, arbeiten miteinander, ohne dass einer den anderen mit persönlichen Fragen überschüttet. Es ist für Freunde selbstverständlich, dass sie ihre jeweiligen familiären, religiösen, allgemein gesellschaftlichen Verpflichtungen vollständig achten und all dem ihre Freundschaft unterordnen; aber es kann trotzdem sein, dass all das im Notfall nichts mehr zählt, die Freundschaft dagegen lebensrettend ist. Niemals saugen echte Freunde einander aus. Sie lassen immer einen breiten Freiraum zwischen einander und um einander. Unter ihnen gibt es natürlich auch kleine Geschenke, aber es wird zu Recht als ungeschicklich empfunden, einander mit Geschenken gleichsam zuzudecken. Freunde sind stolz auf die begrenzte Gemeinsamkeit, die sie aneinander haben, stolz vor allem auf die Diskretion, mit der sie sich gegen allzu viele Gefühle wehren.

Dieser konstante und aktive Respekt vor dem Geheimnis der Eigenständigkeit der anderen Person zeichnet sicher auch die Liebe aus. Wer liebt, sucht den geliebten Menschen ja gerade nicht zu überwältigen, sondern zu schützen. Insofern gehört ein Element der Freundschaft in jede Liebesbeziehung hinein. Aber insgesamt ist Liebe etwas völlig anderes als Freundschaft – nämlich die totale Öffnung der eigenen Persönlichkeit als Angebot für die andere Person sowie der Wunsch, diese andere Person total zu erfüllen, zu „besitzen“, und das für immer, in einer möglichst vollkommenen Lebensgemeinschaft. In der Liebe wirkt eine Willenskraft und zugleich eine fröhliche Leich-

tigkeit, allein diese andere Person zu durchdringen, wie sie innerhalb der Freundschaft unmöglich wären.

Das gleichmässig altruistische Element der Freundschaft in der Liebe kann diese davor bewahren, gewalttätig und tierisch zu werden. Es dient der Selbstkontrolle der Liebe, um nicht egoistisch die eigene Güte zu verlieren oder besinnungslos in Aggression zu verfallen. Als Impuls, die andere Person restlos zu umfassen und in Güte zu durchdringen, ist und bleibt jedoch die Liebe darin begründet, dass sie Grenzen *überwindet*. (Freilich muss dieses Überwinden so sein, dass es Vertrauen stärkt und die Begeisterung für den Partner erhöht. Respekt und Verehrung für die andere Person dürfen nicht verloren gehen. Es geht dem liebenden Menschen nicht um ein beliebiges Zerbrechen von vielleicht sehr sinnvollen Grenzen, sondern um Beseitigung allein von solchen Hindernissen, die dem schöpferischen Miteinander- und Füreinander-Leben entgegenstehen.)

Umgekehrt gibt es auch in der Freundschaft viele Elemente von Liebe. Die Augen eines Menschen, der von seinem Freund erzählt, können genauso leuchten wie die eines Verliebten. Gespräche zwischen Freunden können ebenso endlos sein wie jene eines Liebespaars. Briefe zwischen Freunden sind nicht selten von jenen verschlüsselten Vertraulichkeiten erfüllt, wie sie auch typisch sind für Liebesbriefe. Dennoch können derartige äusserliche Übereinstimmungen nicht verdecken, dass in der Freundschaft die gegenseitige Bindung niemals auch nur annähernd so lebensbeherrschend ist wie in der Liebe. Sie können auch nicht vergessen lassen, dass Freundschaft *niemals isoliert von einem gemeinsamen Sachinteresse* vorkommt, während Liebe gerade alle sachlichen Interessen als unwichtig oder jedenfalls zweitrangig überspringt.

Noch ein Punkt sei hier genannt: In der Freundschaft wird ein heute wenig beachtetes Urphänomen, *das Hohe*⁴, in einigen – relativ wenigen – Formen realisiert: als hohe Sachlichkeit, als Idealismus, als unbedingte Diskretion usw. In der Liebe dagegen „erhebt“ sich schlechthin alles über den blossen Alltag und die blosser Freundschaft. Alle Lebensvollzüge erhalten eine eigentümliche „Hoheit“. Dies ergibt eine völlig andere Situation.

⁴ Hierzu ist vom Verfasser dieser Zeilen ein ausführlicher Aufsatz zu erwarten.

Freundschaft ist also keineswegs mindere Liebe, sondern *etwas anderes* als Liebe. Was ist sie nun aber genau genommen?

4. Das Wesen der Freundschaft – Historischer Überblick

Freunde verbringen viel Zeit miteinander, teilen vieles miteinander, teilen einander alles mit, verteidigen einander im frohen Alltag, aber nicht weniger in Gefahren, wobei sie mindestens so treu wie leibliche Brüder füreinander kämpfen oder sogar sterben; und das Erschütterndste im Leben ist für einen Freund der Tod des Freundes.

a) Älteste literarische Zeugnisse

All die genannten Einzelzüge echter Freundschaft sind bereits in literarischen Werken der alten Hochkulturen überliefert, so vor allem im Gilgamesch-Epos⁵ und in dem ägyptischen Märchen von den Zwei Brüdern (Anup und Bata)⁶. Sowohl das mesopotamische Epos wie das

⁵ Das in jungbabylonischer Sprache (um 1000 v. Chr.) entstandene Epos (in der uns vorliegenden Fassung aus der Assurbanipal-Bibliothek) geht mit Sicherheit auf verschiedene sumerische Lieder des 2. oder sogar 3. vorchristlichen Jahrtausends zurück. Spuren davon überliefert Dietz Otto EDZARD, Gilgamesch und Huwawa, in: TUAT 3 (1990–1997) 540–549. Mit Einschränkung als Vorbildtext möglich: Bilgamesch und Akka, in: ebd. 549–559. – Bemerkenswert zum Thema Freundschaft ist die Tatsache, dass die Bewährung der Freundschaft zwischen Gilgamesch und Enkidu in dem Augenblick akut wird, als die Hochgöttin Inanna – die altorientalische Aphrodite – Gilgamesch begehrt, von ihm zurückgewiesen wird und nun nach Rache dürstet. Das Phänomen der Freundschaft geht also im mesopotamischen Denken gerade dann und dadurch auf, dass die sexuelle Aktivität einer Frau zurückgewiesen wird zugunsten der „blossen“, „friedlichen“ Kooperation von zwei männlichen Helden. Zumindest in Mesopotamien hat somit Freundschaft immer schon den Charakter der Sicherung einer männlichen Leistungs- und Arbeitswelt vor dem „Ungewissen“ und „Verstörenden“ weiblicher Einflussnahme.

⁶ Das in neuägyptischer Sprache (knapp vor 1000 v. Chr.) aufgezeichnete Märchen (in der einzigen uns zugänglichen Fassung des Papyrus d'Orbiney) ist zunächst ein Brüder-Märchen: Zwei leibliche Brüder werden einander Feinde und „erringen“ ihre Freundschaft erst mühsam als eine höhere gegenseitige Bindung. Es ist aber auch ein Loblied auf die Treue des Bata, der nach zahlreichen Tötungen und Wiederbelebungen – deren wichtigste Anup selbst vornimmt – seinem Freund Anup zur Herrschaft verhilft. Bata wird gezeichnet als der schuldlos verfolgte tugendhafte Mensch, der trotz allem

ägyptische Märchen erreicht den Punkt höchster Intensität und Dramatik dort, wo sich der Freund mit dem Tod des Freundes nicht abfindet und ihn durch äusserste, fast übermenschliche Anstrengungen wieder ins Leben zurückbringen möchte. Das besagt: Freundschaft überwindet – jedenfalls tendenziell – auch den Tod⁷.

Der Höhepunkt früher literarischer Darstellung des Wesens der Freundschaft findet sich aber zweifellos bei HOMER. Es ist die Schilderung der vielfältigen Reaktionen des Achilleus auf den Tod seines Freundes Patroklos. In diesen Reaktionen kommt sowohl die Monumentalität oder auch Exzessivität der Gefühle zum Vorschein, die den gesamten Raum menschlicher Emotionalität ausschreitet⁸, als auch eine religiöse Dimension, die selbst von grossen HOMER-Interpreten selten berücksichtigt wird.

Im 18. Gesang der *Ilias* schildert der Dichter, wie Achilleus die Nachricht vom Tod des Patroklos erhält. Der Bote ist so herausragend wie nur möglich: Antilochos, Sohn des allseits verehrten Helden Nestor, der wirklichen Autorität im griechischen Feldlager vor Troja. Er meldet schonend, aber in militärischer Kürze: „Tot liegt Patroklos, und nun kämpfen sie um den Leichnam, den nackten, aber die Waffen hat der helmfunkelnde Hektor“ (*Il.* 18,20f). Den Achilleus verhüllt die „schwarze Wolke des Schmerzes“ (*Il.* 18,22); das heisst: er ist in sei-

eiserne Freundschaftstreue hält. Das Märchen hat mehr als durchschnittliche religiöse Färbung, was aber wohl eher zur Gattung „Märchen“ gehört als ein historisches „Symptom der wachsenden Bedeutung des Osiris-Kults“ sein wird (vgl. Hermann SCHNEIDER, *Kultur und Denken der Alten Ägypter* [Leipzig²1907] 261). Jedenfalls entfaltet sich auch die Freundschaft Batas erst dann und dadurch, dass eine Frau ihre Sinnlichkeit nicht beherrschen kann, und sie wird durch dasselbe Motiv immer weiter verstärkt. Gewiss bedeutet das nicht ein generelles Schwarz-Weiss-Schema – „das Weib, als das schlechthin Böse, hetzt Anup gegen Bata, als Vertreter des schlechthin Guten“ (Hermann SCHNEIDER, ebd.; ein so weit gehender Pessimismus passt kaum ins ägyptische Denken) –, aber es ist doch auffallend, dass auch hier das Wesen der Freundschaft in Opposition gegen „das Weibliche“ (= „das Sinnliche“) ausdefiniert wird.

⁷ Das ist der tiefere Grund dafür, dass die Zeit im Märchen von den Zwei Brüdern keine Rolle spielt. Leider scheint Hellmut BRUNNER (*Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur* [Darmstadt³1980] 78) dies nicht erfasst zu haben, wenn er schreibt: „nirgends gibt der Erzähler sich oder uns Rechenschaft über den Ablauf der Zeit und ihre Wirkung auf das Altern der Personen“.

⁸ Vgl. dazu Heinrich REINHARDT, *Die Wahrheit als Begegnung bei Homer*, in: DERS., *Die Wahrheit in der Dichtung* (oben Anm. 1) 453–512, bes. 478–494.

nem ganzen Wesen verdunkelt, nicht mehr Herr seiner selbst, greift mit beiden Händen in die russige Asche und überschüttet sich und sein ganzes Kleid damit, dann wirft er sich selbst in den Staub und zerrauft sein Haar. Er kann nicht einmal stöhnen. Das Jammern und Klagen übernehmen die Mägde (*Il.* 18,28–32).

Auch Antilochos weint, indem er die Hände des Achilleus hält. Der grosse Held ist also zunächst auf die Stufe eines willenlosen Kleinkindes zurückgeworfen. Erst allmählich beginnt er zu stöhnen, ja er schreit so erbärmlich, dass es seine Mutter, die Meeresgöttin Thetis, hört. Sie kommt herbei in Begleitung aller anderen Meeresgöttinnen (Nereiden), und ihr erzählt Achilleus, nun endlich zu Wort und Besinnung zurückfindend, die ganze Geschichte: Patroklos ist tot, der einzige Mensch, den er „wert hielt gleich wie“ sein „eigenes Haupt“ (*Il.* 18,81f), und seine Waffen hat Hektor; aber jene unersetzlichen Waffen sind nicht nur die kostbarste Freundschaftsgabe, die der Mensch Achilleus verschenken konnte, sondern sie waren lange zuvor schon das Hochzeitsgeschenk der Götter für den Menschen Peleus, als er die Göttin Thetis heiratete; sie sind also doppelt „geheiligt“: durch die „Götterheirat“ seiner Eltern und die „götterähnliche“ Freundschaft mit Patroklos. Sie sind *res sacrae*, heilige Dinge, die ihren Träger selbst heiligen. Verliert er sie, so verflüchtigt sich zumindest ein gutes Stück weit seine numinose „Gerechtigkeit“ und „Stärke“⁹.

⁹ Ohne hier die sakrale Dimension ganz ausloten zu können, ist immerhin klar: HOMER beschreibt dichterisch, aber deshalb nicht weniger exakt, jene drei Arten der „Kontaktaufnahme mit dem Heiligen“, die moderne Religionspsychologen wie vor allem Wilhelm PÖLL (*Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen* [München 1974] 255–262) folgendermassen benennen. Es handelt sich *erstens* um den „sinnlich-symbolischen Kontakt“ (ebd. 255–257), der bei HOMER über das Betasten, Anschauen und Halten, aber natürlich auch über die kriegerische, unheimlich überlegene Handhabung der heiligen Waffen geht. In dem Augenblick, da Achilleus diese Waffen nicht mehr bei der Hand hat, sinkt er unter sein Niveau, d. h. dann geht ihm der Kontakt mit seiner eigenen sakralen Würde verloren, und er fällt in den schrecklichsten Tötungswahn. Andererseits nützen aber auch Hektor, der die heiligen Waffen erbeutet hat, dieselben nichts; „denn“, wie Theo REUCHER (*Die situative Weltsicht Homers* [Darmstadt 1983] 357) richtig festhält, „seitdem er die Rüstung des Patroklos (Achills) übergezogen hat, hat er das richtige Augenmass verloren“. Der Grund ist der, dass die heiligen Waffen einem ganz bestimmten Träger zugeordnet sind; das heisst: Die Sakralität der Waffen ist Teil einer sakralen Struktur mit mehreren Elementen. Dementsprechend wird *zweitens* bei HOMER die „existentielle Konfrontation“ mit der Heiligkeitssphäre (PÖLL, Das

Der Verlust des Freundes, dem er nicht helfen konnte, und zugleich der göttlichen Waffen, die Schutz boten für sein Leben und seine Freundschaft, signalisiert Achilleus, dass seine Lebenszeit beendet ist. Thetis sieht es ähnlich. Sie sträubt sich jedoch als Mutter – und wohl auch als Frau, die weniger schnell als der Mann zur Zustimmung zum Tod bereit ist – dagegen. Achilleus akzeptiert das nahe Sterben ganz bewusst, doch unter der einen Bedingung, dass er vorher noch in letzter Konzentration seiner Kräfte den doppelten Räuber Hektor töten kann (vgl. *Il.* 18,114f). Nun fügt sich Thetis. (Dem Todeslos entkommt niemand, aber es ist alles gut, wenn ein Edler in Ehren sterben darf.) Sie entfernt sich mit dem Versprechen neuer Waffen aus der Hand des Gottes Hephaistos.

Der Verlust der *res sacrae* kann also teilweise gutgemacht werden, wenn durch Eingreifen von Göttern neue *res sacrae* entstehen.

Daher kommt die Götterbotin Iris zu Achilleus, mahnt und reizt ihn zum Kampf, damit nicht er selbst sich unheilig mache (frevelhaft, beschimpft, aus dem Sakralbereich dauernd ausgegrenzt), „wenn der Tote geschändet zurückkommt“ (*Il.* 18,180: *eschymmenos*, d. h. des sakralen Glanzes beraubt und zur Schande in Person geworden).

religiöse Erlebnis 258–260) hervorgehoben, wo Achilleus in immer neuen, schmerzlichen Selbstreflexionen auf seine halbgöttliche Identität – d. h. seine auserwählte Stellung innerhalb der vor Troja kämpfenden Kriegerscharen – gestossen wird. Er erfährt sich als „heilig“, d. h. unberührbar für die gewöhnlichen Sterblichen, aber dennoch als seelisch verletzbar und kurzlebig. Er trägt einen für andere hochgradig ehrwürdigen, aber für ihn selbst schwer erträglichen Selbstwiderspruch mit sich herum, den er erst am Ende seines Lebens – nun erst wahrhaft „sakral unberührbar“ werdend – überwindet. *Drittens* aber konkretisiert sich die „rituelle und sozial-karitative Partizipation“ (ebd. 260–262) in der feierlichen Kremation der Leiche des Patroklos, der freilich mit innerer psychologischer Notwendigkeit die Szene des Priamos-Besuchs vorausgeht: denn nur so übersteigt Achilleus seine eigene tierhafte Unmenschlichkeit und humanisiert zugleich sich und Priamos. Andererseits folgt – wie der Dichter zwar nicht mehr beschreibt, aber mehrfach ankündigt – der rituellen Kremation des Patroklos der baldige Tod des Achilleus. Das besagt, dass, sobald der eine Partner der sakral bedingten Freundschaft vom Reich der Lebenden getrennt ist, auch der andere nicht mehr weiterleben kann. Die Bindung ist von Anfang an zu eng, als dass für eine „normale“ Trennung Raum wäre. – Die Gegenwart des Sakralen ist im Zusammenhang mit Achilleus also vorwiegend der Prozess, in welchem der exemplarische Mensch das Heilige in sich selbst – und zwar gerade als Mittelstück seiner Freundschaft – entdeckt.

Achilleus tritt nun, waffenlos wie er ist, an den Graben des griechischen Lagers; Feuerschein geht von seinem Haupt aus. „Dreimal schrie über dem Graben gross auf der göttliche Achilleus, und dreimal wurden durcheinander gebracht die Troer“ (*Il.* 18,228f). Die konstitutive Sakralität des Helden wird für Freunde und Feinde erlebbar; es handelt sich um eine kurz, aber eindeutig beschriebene Hierophanie.

So können die Griechen den Leichnam des Patroklos aus dem feindlichen Geschosshagel herausziehen. Achilleus vergiesst „heisse Tränen“ (*Il.* 18,235), und alle „stöhnten die ganze Nacht um Patroklos, ihn beklagend“ (*Il.* 18,315). Immer wieder hört man das Stöhnen des Achilleus, aber auch „ein scharfer Zorn ergreift ihn“ (*Il.* 18,322). Er befiehlt die Waschung und Salbung des Leichnams (mit bester, neunjähriger Salbe), und schliesslich legten sie „ihn auf ein Bett und umhüllten ihn mit weicher Leinwand bis zu den Füßen vom Haupt her, und darüber mit einem weissen Tuch“ (*Il.* 18,352f). Diese bewusst weich und wehmütig klingenden Verse bilden mit dem „scharfen Zorn“ eine sachliche Einheit. Freundesliebe und Bereitschaft zu einer letzten Verteidigung des Freundes – wenn schon nicht seines Lebens, so doch seines Ruhmes und seiner Waffen – verbinden sich, wie auch sonst das Wesen der Freundschaft durch eine stets neue Mischung von Gefühl und Aktion (mit Vorrang der letztgenannten) charakterisiert wird. Bei Tagesbeginn bringt Thetis die neuen Waffen, ein Wunderwerk des Hephaistos, auf dem gewissermassen der gesamte Kosmos abgebildet ist – Hinweis auf Achilleus, in dessen Schicksal sich das Wesen von Welt und Menschheit zusammendrängt, und auf die wahre Funktion dieser Waffen, nämlich die Mithilfe zur Restitution der sakralen Integrität ihres Trägers.

Achilleus versöhnt sich schnell und allzu beiläufig mit Agamemnon und drängt zum Kampf (*Il.* 19,148–153) – es ist der Kampf um seines Freundes und seine eigene Ehre; aber „Ehre“ ist hier nicht einfach das Ansehen im Kreise frühgriechischer „Fürsten“, sondern durchaus auch noch die numinose Unversehrtheit eines Halbgotts im Kreise der übrigen Götter und Halbgötter.

Die Konfrontation mit Agamemnon ist freilich von Natur aus erschwert. Denn Agamemnon ist gerade nicht ein Sakralkönig mit halb göttlicher, numinoser Würde und Kraft, sondern einzig und allein

der gewählte Heerkönig, der menschlich legal über viele andere Menschen herrscht. Er denkt rein „pragmatisch“ und „profan“. Sowohl seine natürlich-weltliche Vorrangstellung wie auch seine Schwächen liegen offen zutage. Achilleus dagegen ist nie ohne einen Hauch des göttlich Geheimnisvollen: eben ein Sakralkönig. Wenn er sich nun zu Agamemnon neigt, fühlt sich dieser weltlich denkende Mann von Anfang an verletzt, da er als gewählter Heerkönig ja auch über Achilleus steht; und doch ist von Achilleus aus betrachtet jede Annäherung an den blossen Menschenkönig Agamemnon ein Sich-Herabneigen. Es ist der Konflikt von absolutem religiösen Status und relativer sozialer Rolle, der hier aufbricht.

Odysseus in seiner Klugheit versteht dies sofort. Auf seine Initiative werden deshalb dann doch die üblichen Versöhnungsgeschenke für Agamemnon dargebracht, und dieser lässt – wie ebenfalls üblich – teure Gegengeschenke für Achilleus bringen, darunter die schöne Sklavin Briseis, die Geliebte des Achilleus. Soweit Agamemnon als prosaischer Mensch sich mässigen konnte, hat er es getan. Auf rein gesellschaftlicher Ebene ist er korrekt. Aber das Verhältnis dieses prosaischen Menschen zu dem Halbgott Achilleus hat eben zwei Schichten, von denen er die tiefere und entscheidende nicht sieht: die der sakralen bzw. numinosen Position des Achilleus, der zum Nichts wird, wenn er die sakrale Bedeutung verliert. Nur Briseis erfasst diese zweite, wichtigere Schicht der Identität des Achilleus. Sie stimmt eine besonders ergreifende Totenklage für Patroklos an (*Il.* 19,282–302) und beseitigt auf diese Weise in Achilleus den Krampf der „zivilen Vernünftigkeit“. So kehrt er zu seiner wahren Identität zurück.

Ihn überkommt wieder das Seufzen und Stöhnen, und er gelobt, nichts mehr zu essen, bis der Kampftag vorüber ist; nichts begehrt er, ausser dass er „in des Krieges Mund eintauchte, des blutigen“ (*Il.* 19,314). Seine Ansprache an den toten Freund (*Il.* 19,315–337) ist äusserlich gemässigt, sachlich aber eine Ekstase des Schmerzes.

Dann aber schreitet er, von Athene gestärkt, zur Aktion, steigt in die neue Rüstung und ergreift die Waffen. „Und von seinen Zähnen kam ein Knirschen, die Augen aber leuchteten ihm wie der Glanz des Feuers, und in das Herz tauchte ihm Schmerz, unerträglicher“ (*Il.* 19,365–367); von seinem Schild ging ein Strahlen aus bis zum Äther (*Il.*

19,379), sein Helm leuchtet „wie ein Stern“ (*Il.* 19,381)¹⁰. Wir haben hier zum zweiten Mal eine Art Hierophanie¹¹, aber eine „sekundäre“, willentlich herbeigeführte, ersatzhafte. So wie die neuen Waffen zwar göttlichen Ursprungs und insofern sakral vollwertig, dennoch aber nur Ersatzstücke für unwiederbringlich Verlorenes sind, ebenso ist sein Verhalten zwar letztlich erfolgreich, aber in dramatischer Weise bar jeder Hoheit und Reinheit. Diese Waffen bewahren Achilleus nicht davor, dem Tier in ihm zum Opfer zu fallen. Es ist somit eine tief gebrochene Sakralität, die hier zum Ereignis gebracht wird.

Der 20. Gesang berichtet von dem schrecklichen, unaufhaltsamen Kampfes-eifer des Achilleus, der 21. Gesang von seinem wahnhaft übertriebenen Wüten gegen Lykaon, Asteropaios und den Flussgott Skamandros¹²; nicht einmal akute Lebensgefahr kann Achilleus zum Stehen bringen; Apollon selbst muss den Wütenden von der Stadt ablenken. Den wahrhaft grauenhaften Höhepunkt des Hasses und Vernichtungswillens bietet die Rede des Achilleus an Hektor, bevor er ihn angreift (*Il.* 22,261–272), und seine dreiteilige Ansprache an den sterbenden Feind (*Il.* 22,331–336. 345–354. 365f), voller disziplinlos demütigender Ausdrücke. Der sterbende Hektor ist dagegen bis zum letzten Atemzug korrekt und gerecht. Achilleus weist seine Mitkämpfer triumphierend auf die Stadt Troja, sofort aber knickt sein gefährlicher Übermut um, denn er denkt an Patroklos, der noch „unbeweint, unbestattet“ daliegt (*Il.* 22,386) und an den er noch „in dem Haus des Hades“ denken will (*Il.* 22,389f), also wenn er selbst schon tot ist.

¹⁰ Eine ziemlich ähnliche Erfahrung des numinosen „Aufleuchtens“ gibt es in der jüdisch-christlichen Tradition, etwa wenn es in Psalm 75,5 (Neovulg.) heisst: „Illuminans tu, Mirabilis, a montibus direptionis“ (Vulg.: „Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis“) oder Psalm 118,135 (Neovulg.): „Faciem tuam illumina super servum tuum“ (Vulg.: „Serenum praebe vultum tuum servo tuo“).

¹¹ Dies vermag Theo REUCHER (Die situative Weltsicht Homers [oben Anm. 9] 355) nicht zu erkennen. Für ihn ist das äusserlich unerklärliche Leuchten einfach ein „Bild“, das „nicht zum Begriff weitergeht“, und es hat wie das nachfolgende „akustische Zeichen“ „noch“ eine „apotropäische Kraft“ (ebd.). Befangen in der modernen Zeichentheorie, ist er unfähig (oder unwillig), die Dimension der religiösen Erfahrung zu erfassen, d. h. die numinose Valenz der Person und der Handlungen des Achilleus.

¹² Vgl. dazu die religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Einordnung dieser Schlüsselszene bei REINHARDT, Die Wahrheit in der Dichtung (oben Anm. 1) 481–486.

Aber wiederum kippt seine Trauer um in rasende Rachsucht, und er befestigt den Leichnam seines Feindes Hektor an seinen Kriegswagen und schleift ihn – eine extreme Demütigung des Toten und seiner ganzen Familie, des Königshauses von Troja, das hilflos dabei zuschauen muss – vor der Stadt durch den Kot.

Im 23. Gesang redet Achilleus während der feierlichen Totenklage wieder den Patroklos an und sagt: „Freue dich mir, Patroklos . . . Denn alles vollende ich dir nun, was ich zuvor versprochen“ (*Il.* 23, 19f). Der wahnhafte und zynische Ausbruch des Hasses auf alle, die ihm den Freund geraubt hatten, verebbt allmählich. Die Grausamkeit fällt von Achilleus ab; sie ist ja auch kein notwendiger Bestandteil seines Charakters. Nicht zufällig erscheint ihm gerade dann die „Seele“ des Patroklos. Dieser befiehlt ihm, seinen Leichnam rasch zu verbrennen (weil er sonst nicht im Hades seine Ruhe finden kann), und bittet darum, dass Achilleus selbst, der ja auch bald stirbt, seine Asche in derselben Urne mit der seinigen begraben lassen möge. Achilleus verspricht es – gerade dieses kleine Detail beweist die ungebrochene Echtheit seiner Freundschaft –, und Patroklos verschwindet (*Il.* 23, 95f).

Diese ganze Schilderung zeigt im Grossformat, wohin Freundschaft gerät, wenn sie ihre eigenen Grenzen ignoriert. Sie wird blind, aggressiv und destruktiv (die Kampfwut des Achilleus wird an mehreren Stellen ausdrücklich als selbstmörderisch, unfrohm und inhuman dargestellt: so vor allem in der Skamandros-Episode und bei der Schleifung des Hektor). Freundschaft bedarf also – diese Mahnung will der Dichter gegeben haben – des Bewusstseins ihrer Grenzen. Sie bewahrt ihre Identität und ihre Würde nur dann, wenn sie diskret angewandt wird – der Freund ist eben nicht total dadurch bestimmt, dass er Freund dieser oder jener Person ist. Freundschaft dispensiert nicht von der Pflicht, die „profane“ Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen, vor allem nicht von den allgemeinen religiösen oder sozialen Pflichten.

Andererseits demonstriert HOMER mit seiner Darstellung der Freundschaft zwischen Achilleus und Patroklos aber auch, wie sehr Freundschaft ein Menschenleben prägen und verändern kann. Bei aller Monstrosität des vorgeführten „Falles“ von Freundschaft darf nicht unterschlagen werden, dass gerade in ihrem Rahmen ein Wieder-Aufsteigen aus furchtbarster, gemeinster Tiefe möglich war. Es wohnt al-

so in menschlicher Freundschaft eine kreative, veredelnde Kraft von solcher Stärke, dass man sie nicht leicht überschätzen kann.

Schliesslich deutet HOMER mit seiner Schilderung der Freundschaft von Achilleus und Patroklos aber die darin stets latente Dimension des Heiligen an. Diese ist eine rein sachliche Qualität; sie ist nicht ohne weiteres mit der Moralität bestimmter Handlungen identisch.

Das Heilige bei Achilleus ist das Unauslotbare, die göttliche Andersartigkeit in seinem Wesen. Diese wird in existentieller Gefahr zu einer Quelle der Selbstdestruktion, so wie sie in friedlicheren Zeiten die Quelle ehrenvoller Demonstrationen der eigenen Identität ist. Mit dieser unauslotbaren, unbeherrschbaren Tiefe belastet, kann Achilleus gar nicht anders, als weit über alle menschlichen Massstäbe hinaus um sich zu schlagen und nicht ohne verheerende Brutalität die wahre Richtung seines „verrinnenden“ Lebens zu suchen. Mit dieser unauslotbaren Tiefe ausgezeichnet, kann Achilleus aber auch aus der tiefsten, wahnhaften Selbstdemütigung wieder aufsteigen. In diesem Sinn ist Achilleus der Held eines Mythos, der nicht mit gewöhnlicher Logik oder allgemein üblicher Moral zu begreifen ist.

Die Frage bleibt aber dann: Was ist von dieser Tiefenschicht in den heutigen Verständnishorizont übertragbar, was ist als überzeitliche Einsicht in ein bestimmtes Element von Freundschaft anzusehen? Die Antwort liegt nicht fern: Es gibt in der Freundschaft zwischen Menschen bisweilen eine abgründige Lebenskraft, eine sonderbare Leidenschaft für Gerechtigkeit, Ehre oder Barmherzigkeit und nicht zuletzt eine unangreifbare Schlichtheit, eine Transparenz für das Ewige, vor welcher der Freund einfach schweigen muss. Und vielleicht ist in *jeder* Freundschaft etwas angelegt, was zu der Unbedingtheit der gegenseitigen Treue von Achilleus und Patroklos hindrängt.

Solche Freundschaften machen beide Freunde oft einsam und sprachlos voreinander; aber das bedeutet keineswegs, dass sie affektiv schwach oder lebensgeschichtlich unfruchtbar wären. Im Gegenteil! Solche Freundschaften, in denen das oberflächliche gegenseitige Verstehen oftmals strandet, erhöhen die gegenseitige Bindung durch ein starkes Anwachsen von Achtung, ja Verehrung. In solchen Freundschaften konsolidiert sich die affektive Bindung in einer gänzlich unegoistischen Weise, sodass zwar selbst die innere Distanz immer grösser werden kann, dafür aber die Gefahr eines Auseinanderbrechens der

Freundschaft durch das immer raschere Anwachsen von Respekt und Bewunderung minimiert ist.

Vergleicht man nun die homerische Darstellung der Freundschaft mit derjenigen in der Poesie Mesopotamiens und Ägyptens, so fällt auf, dass trotz der bekannten märchenhaften Züge dort mehr die „realistischen“ Töne vorherrschen, während bei HOMER ein starker „sakrallogischer“ Grundzug besteht. Insofern erscheint die homerische Darstellung ernsthafter, bedeutungsschwerer und „archaischer“ als die in den (chronologisch fast 1000 Jahre älteren) altorientalischen Gedichten.

b) Klassische und nachklassische Zeugnisse

Gegenüber dieser gewaltig-lebendigen Darstellung von Freundschaft bei HOMER fällt deren Thematisierung bei den grossen Philosophen eher blass und dürftig aus. Die numinose Dimension ist wie weggeblasen. Dies hat auch einen Grund, der hier nicht zu ignorieren ist. In den frühzeitlichen Formen des Erlebnisses von Freundschaft ist der *Tod* dominant. Freundschaft ist eine Möglichkeit, dem Tod besser ins Auge zu schauen, ja durch unverbrüchliche Treue, durch Gebet und Opfer, durch einen bewussten Umgang mit den Göttern oder zumindest durch Rache usw. den Tod zu relativieren. Den rein biologischen Grenzen des Lebens setzt die frühzeitliche Form der Freundschaft die Unendlichkeit der Ideale entgegen. Wenn dieses Moment des Heroischen, des „Tod-Ernstes“, aus der Freundschaft verschwindet, wird sie ein grosses Stück weit banalisiert.

PLATON sucht in seinem Dialog *Lysis* (v. a. 205a 9–206c 3) die volkstümlichen Auffassungen über Freundschaft als Ansammlung von oberflächlichen Widersprüchen zu überwinden. Diese resultieren nämlich nur daraus, dass man falsch mit oder über das Befreundete redet (207d 1–216b 9). Im Rückgriff auf seinen *Gorgias* (507e–t) sieht nun PLATON im *Lysis* (219b 5–220b 5) den Sinn der Freundschaft in ihrer sozial und kosmologisch konstitutiven Funktion als Anständigkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit: Freundschaft bedeutet primär Realisierung der objektiven Ordnung in einer subjektiver Wahl entstammenden Kleinstgemeinschaft. Allerdings bringt der Gedanke, die Freundschaft könne auch durch das Begehren und Sich-Sehnen nach dem „Angehörigen“ begründet sein (220b 6–222b 2), und der ironisch

abgebrochene Schluss des Dialogs eine neue Wendung: Freundschaft als spontane Setzung des Willens. PLATON lässt bewusst offen, wie sich dieses subjektive Motiv mit der zuvor lang und breit vorgetragenen Lehre vom objektiven Grund der Freundschaft vereinbaren kann.

Ausserdem bewertet er *de facto* die Freundschaft dadurch erheblich positiver, dass seine Dialoge als solche nicht nur Spuren, sondern schon eher Bekenntnisse zu der von SOKRATES „gelernten“ Freundschaft der Philosophierenden sind. Für SOKRATES wie für PLATON ist konsequentes Denken eine Freundschaft zu den Sachen und begründet eine sachbezogene Freundschaft zwischen den Denkenden. Diese freundschaftliche Grundkonstellation verstärkt sich bei PLATON noch insofern, als in seinem Idealstaat die beiden höheren Stände nicht nur eine sachbezogene Freundschaft zu den ewigen Ideen haben dürfen, sondern eine wahre Leidenschaft für sie – die einzige erlaubte Leidenschaft! – entfalten sollen. In diesem Sinne zeigt bereits PLATON, dass Freundschaft sich selbst in eine Art Liebe hinein übersteigt und diese wiederum zu einer abgeklärten Freundschaft zu denselben Ideen werden muss, damit sie lebenslang bestehen bleibt usw. Der Kreislauf des Vertrauens – allerdings fixiert auf die ewigen Ideen – ist also *de facto* schon bei PLATON vorgezeichnet.

Für ARISTOTELES rückt die Freundschaft unter sterblichen Menschen in die – stets neu zu suchende oder zu erspürende – Mitte zwischen Subjektivität und Objektivität, insofern es unter Freunden keines (bewussten, formalen) Rückgriffs auf Gerechtigkeit bedarf, während Gerechte zu ihrer humanen Vollendung noch der Freundschaft bedürfen (*Eth. Nic.* 1155a 22–b 10). Freundschaft schliesst aus, dass Menschen einander als blosses Mittel benutzen (ebd. 1161b 5f): Wie man sieht, hat nicht erst KANT, sondern bereits ARISTOTELES dieses Argument eingeführt. Deshalb dringt ARISTOTELES zu der Definition vor: Freundschaft hält in zwischenmenschlichen Beziehungen die Mitte zwischen Aufdringlichkeit und Verhärtung (ebd. 1108a 26–30), und so trägt sie zur Eudaimonie bei. Denn das Glück des Glücklichen besteht wesentlich darin, dass er es mit Freunden teilen kann (ebd. 1155a 4 usw.; 1169b 10 usw.).

Vielleicht ohne es zu wollen, hat ARISTOTELES damit die Freundschaft als das Modell menschlicher Gemeinschaft überhaupt dargestellt. In dieser Perspektive wäre Freundschaft auch die Ur- und Grundform jeglicher Moral, gerade weil die gute Handlung da noch

nicht durch einen abstrakten Katalog von „moralischen Gesetzen“ legitimiert werden muss, sondern sich aus der freundschaftlich-direkten Beziehung ergibt. – Diese Thematik wäre unter mehreren Aspekten wert, noch weiter behandelt zu werden (Abbau der Theorielastigkeit heutiger Ethiken, Entwurf einer wirklich über alle Kulturgrenzen hinweg generalisierbaren Anthropologie, vernünftige Reduktion von KANTS ethischen Radikalismen auf die ethische Weisheit des ARISTOTELES, u. a. m.). An dieser Stelle ist eine solche Weiterführung leider nicht möglich.

Eine lebhaftere Ahnung der Einmaligkeit, mit welcher die Freundschaft ins Dasein der Menschen tritt und entsprechend herausragende Motivationen des Handelns erfindet, ist bei Literaten wie XENOPHON oder LUKIAN erhalten geblieben. XENOPHON schreibt: „Oft hat ein Freund für den anderen getan, was vor ihm niemand zustande brachte oder sah, hörte oder durchwanderte“ (*Mem.* 11,4,7). LUKIAN hat in seinem Dialog *Toxaris* eine Fülle von überraschenden Erkenntnissen über Freundschaft festgehalten. Dennoch scheint der tiefere Blick in die Identität von Freundschaft weitgehend noch zu fehlen, wenn er das Werk im 63. Kapitel folgendermassen enden lässt: „Wisse wohl, mein Toxaris, dass ich kein Bedenken tragen würde, auch noch weiter zu reisen, wenn ich solche Freunde anträfe, wie du dich in unserem Gespräch mir gegenüber gezeigt hast“¹³. Hier ist der Glückseligkeitsaspekt der Freundschaft zwar bekräftigt, aber keine weitere Begründung oder systematische Einordnung versucht.

Erst bei CICERO finden wir eine Definition, die zu den scharfsinnigsten der Philosophiegeschichte überhaupt gehört: *Est amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio* – „Die Freundschaft ist nichts anderes als Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen, verbunden mit Wohlwollen und Hochschätzung“¹⁴. Hier ist sowohl das Element der objektiven religiös-sittlichen und politisch-praktischen Einbindung der Freundschaft in einen Pflichtenkosmos (*omnium . . . rerum . . . consensio*) als auch das volle Gewicht des diskreten Wohlwollens (*benevolentia*) beibehalten sowie die affektive Zugeneigtheit

¹³ LUKIAN, Das Hohelied der Freundschaft (*Toxaris*), hrsg. und übertragen von Erwin STEINDL (= *Lebendige Antike*) (Zürich 1962) 55.

¹⁴ CICERO, *Laelius sive De amicitia* 6,20.

(*caritas*) bewahrt. Ein hochgradiges Gleichgewicht ist in dieser Definition erreicht. Daher kann Cicero die Leichtigkeit und Allgegenwart der Freundschaft hervorheben: „Wohin du dich auch wendest, ist sie bei der Hand; von keinem Ort ist sie ausgeschlossen, niemals kommt sie zur unrechten Zeit, niemals fällt sie lästig“¹⁵. Sie ist in jedem Zusammenhang voll anwendbar, während fast alles übrige von Zeit und Ort abhängig ist. „Daher brauchen wir nach dem Sprichwort nicht das Wasser, nicht das Feuer an mehr Stellen als die Freundschaft . . . Denn sie macht glückliche Lebensumstände glänzender und lässt missliche Lagen dadurch, dass sie sie teilt und mitträgt, leichter werden“¹⁶. Freundschaft ist wie eine gute Lasur über einem Gemälde: dieses wird so erst dauerhaft und leuchtend. Darum übertreibt CICERO keineswegs mit seinem Bekenntnis: „Es scheint von der Welt die Sonne wegzunehmen, wer aus dem Leben die Freundschaft wegnimmt. Nichts Besseres haben wir von den unsterblichen Göttern, nichts Wohltuenderes als sie“¹⁷.

Direkt an diese Auffassung scheint AUGUSTINUS anzuknüpfen, wenn er betont, die Freundschaft sei „wahr und ewig“ und vereinige die Freunde nicht nur gegenseitig, sondern auch „mit dem Herrn selbst“¹⁸. Die kosmologische und allgemein-sittliche Verankerung der

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd. 6,13. – Damit stimmt auch CICEROS Hinweis auf die Spontaneität der Freundschaft überein: *Quapropter a natura mihi videtur potius quam ab indigentia orta amicitia, adplicatione magis animi cum quodam sensu amandi quam cogitatione, quantum illa res utilitatis esset habitura* – „Darum scheint mir die Freundschaft eher von Natur aus als aus Bedürfnis entstanden, wobei mehr der Geist, begleitet von einem gewissen Gefühl der Liebe, als die Überlegung, wieviel Nutzen jene Sache haben werde, zum Zuge kommt“ (ebd. 8,27).

¹⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, Ep. 258 (CSEL 57, 609 GOLDBACHER). Das ciceronianische Element der *consensio* wird bei AUGUSTINUS, verstanden als Übereinstimmung im Glauben, immer wieder hervorgehoben (so bereits in *C. Acad.* 3,6,13) und zur tragenden Säule der Freundschaft erhoben. Daher ist Freundschaft zwischen Christen und Heiden für AUGUSTINUS nicht möglich und der Versuch, eine solche zu schliessen, schon als solcher verwerflich. Historische Freundschaften, wie z. B. diejenige zwischen PAULINUS VON NOLA und AUSONIUS, wurden aus diesem Grunde zerbrochen – von aussen, würden wir heute sagen: durch „überwörtliches“ Ernstnehmen dogmatischer Vorgaben, durch „künstliche“ Ideologisierung der zunächst rein zwischenmenschlichen Bindung usw. An dieser Stelle ist der gewaltige Abstand heutiger Auffassungen von der altchristlichen Denkweise besonders klar zu spüren. Während wir ohne weiteres die menschliche

Freundschaft, wie immer in den platonischen Traditionen, schimmert auch hier bei AUGUSTINUS noch recht deutlich durch; daneben ist natürlich die christliche Note klar präsent und letztlich entscheidend für die Güte einer Freundschaft: Verbindung mit dem Herrn selbst, der seine Schüler seit einem besonders wichtigen Augenblick „Freunde“ genannt hat (vgl. Joh 15,14f). Wie bei CICERO ist die Freundschaft auch bei AUGUSTINUS ein unzerreissbares Band, das bis in die Tiefe des Wesens der beteiligten Personen reicht, ihre innerste Wahrheit bewusst macht und eben darum Gott und Mensch verbindet. Wer echte Freundschaft pflegt, kann also kein Feind Gottes sein.

Das Phänomen der Freundschaft hat im Laufe des Mittelalters bedeutende begriffliche Präzisierungen erfahren; AELRED VON RIEVAULX erläutert in seiner Schrift *De spiritali amicitia*¹⁹ drei Arten von Freundschaft: 1. „fleischliche“, auf Affekten und Leidenschaften beruhende, 2. am Nutzen ausgerichtete sowie 3. aus Liebe zur Seele bestehende Freundschaft. Wertvoll (tugendhaft) ist nur letztere, weil sie auf dem Weg von der Freude an vergänglichen Gütern zur unvergänglichen Liebe Christi ist. AELRED bringt in die Lehre von der Freundschaft das aus der Stoa stammende, über neuplatonisch-kosmologische sowie homöopathisch-medizinische Traditionen an seine Zeit vermittelte Detail ein, dass „Ähnliches Ähnlichem“ zustrebe: Freunde werden einander ähnlich. Freundschaft begründet im Guten (freundschaftlicher Umgang mit Christus im Sinne der Mystik!) wie im Schlechten eine fortlaufende Angleichung der Charaktere.

THOMAS VON AQUIN lenkt von diesen hohen, bald idealtypischen, bald mystisch beeinflussten Gedankengängen zurück zum Alltag. Hier bemerken wir in allen Altersstufen, dass Freundschaft und Liebe teils ineinanderfließen, teils konkurrenzierend nebeneinander herlaufen. THOMAS benutzt daher, den allgemein vorherrschenden Anschauungen folgend, „Liebe“ als Oberbegriff und plädiert für die Un-

Komponente der Freundschaft als das Mass für alles nehmen, ist für die altchristliche Denkweise tatsächlich der Glaube das Mass, an dem sich alles ausrichtet – auch der Mensch mit seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten. Übereinstimmung im Glauben kann Freundschaft erzeugen – gut für die Gläubigen; aber wenn das nicht glückt, was ist dabei? Auch dann haben ja die Gläubigen den christlichen Glauben, das einzig kostbare Gut, und es fehlt ihnen deshalb nichts. Das menschlich Bereichernde ist eine erfreuliche, jedoch eigentlich überflüssige Zutat zum Glauben . . .

¹⁹ AELRED VON RIEVAULX, *De spiritali amicitia* (CCM 1, 287–350 HOSTE).

aus, gerade auch die mit Gott. Wie immer, so hält THOMAS auch in puncto Freundschaft von der Kraft des Verstehens und der geistigen Verständigung mehr als vom plumpen, begierdehaften Zupacken.

Einen Höhepunkt dieser Traditionslinie bildet der humanistische Philosoph und Theologe Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA. In seiner Lehre von Christus, dem höchsten und einzigen Freund des Menschen²⁴, steht das Reflektieren eindeutig im Vordergrund. Es ist ein von Sorge getragenes Erwägen von Begriffen, hinter denen jeweils die Gestalt des einen, unvergleichlichen Freundes aufleuchtet. Christus, der einzigartige Freund, leuchtet allerdings in bemerkenswerter Inaktivität hinter den Begriffen auf, die der freundschaftsfähige Mensch in seinem Intellekt bewegt. Der Herr *lässt aufscheinen*, wer er ist; er ist so sehr Freund, dass er keinerlei Zwang ausübt, sondern den Menschen nur anblickt.

Gerade so wächst aber in der von Christus angeblickten Menschennatur ein „Massvoll-Sein“, das dem Glauben – dem praktischen Vollzug der Freundschaft – immer mehr geistigen Impuls verleiht. Und umgekehrt wächst in der Menschennatur ein Bedürfnis, diesem Freund durch geistliche Lesung, Fasten, Werke der Nächstenliebe usw. immer noch näher zu kommen, ohne ihn durch einen persönlichen Anspruch (Bedürfnisse, Begehungen) oder gar ein „Besitzen“ zu belasten. Diese spezifische, von der „Devotio moderna“ und der spätmittelalterlichen Grundstimmung der Frömmigkeit ebenso wie von einer „byzantinisierenden“ (eher statischen) Deutung des Seins beeinflusste Interpretation der Freundschaft ist allerdings rein auf die religiöse Sphäre festgelegt. Sie trägt ausserdem stark spiritualistische Züge.

Dagegen richtet sich im Fortgang der Begriffsgeschichte der Widerspruch sämtlicher Autoren. Der Ton der Argumentation wird auch härter.

²⁴ Vgl. Heinrich REINHARDT, *Christus amicus. Ein psychologisch exakter Weg der Gotteserfahrung in der „Imitatio Christi“* und bei G. Pico della Mirandola, in: *ARPs* 17 (1986) 218–247, bes. 230–243; *DERS.*, *De illis Pici vestigiis quae in regno theologiae ac praesertim in provincia theologorum huius saeculi vicesimi supersunt*, in: *Vivens Homo* 5 (1994) 233–298, bes. 281–283.

c) Zeugnisse aus der Neuzeit

Baltasar GRACIÁN versteht unter „Freunde haben“ jene typische *Verdoppelung* der Lebenswelt, die er „ein zweites Dasein“ nennt. Das macht das Leben in gewisser Weise einfacher, weniger anstrengend. Aber GRACIÁN sieht Freundschaft sehr skeptisch und pessimistisch, ohne Bezug auf umfassende Ordnungssysteme, und zudem rein unter dem Aspekt der gegenseitigen Nützlichkeit. „Kein Zauber ist mächtiger als erzeugte Gefälligkeit, und um Freunde zu erwerben, ist das beste Mittel, sich welche zu machen . . . Wir müssen entweder unter Freunden oder unter Feinden leben. Jeden Tag suche man einen zu erwerben, nicht gleich zum genauen, aber doch zum wohlwollenden Freunde – einige werden nachher, nachdem sie eine prüfende Wahl bestanden haben, als Vertraute zurückbleiben“²⁵. Es geht also allein um das gute Überleben in einer höfischen Welt, die gnadenlos auf Karriere und auf Ausschaltung von Rivalen abgestellt ist. Der Überlebensvorteil ist umso grösser, je höherwertig die Freundschaft ist: ihr Nutzen steigt mit ihrer Qualität im Mechanismus der Macht. Ein Soziobiologe unserer Tage würde kaum anders argumentieren.

Ähnlich wie GRACIÁN, aber mit einer anti-höfischen, individualistischen Spitze schreibt MONTAIGNE: „Sich zu verdoppeln dünkt mich schon Wunder genug, und jene, die von ihrer Verdreifachung reden, kennen dessen wahre Grösse nicht“²⁶. Er betont damit, dass es die „einmalige, alles überragende Freundschaft“²⁷ nicht mit beliebig vielen Menschen geben kann, sondern wahrscheinlich nur einmal im Leben mit einem einzigen. Diese grenzt er einerseits gegen die Freundschaft mit Frauen ab (die er für praktisch unmöglich hält), andererseits gegen die Allerwelts-Freundschaften, die er höchstens „nähere Bekanntschaften“ nennen will²⁸. „Bei der Freundschaft hingegen, von der ich spreche, verschmelzen zwei Seelen und gehen derart in-

²⁵ Baltasar GRACIÁN, *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*. Deutsch von Arthur SCHOPENHAUER (Bremen 1982) 72, Nr. 111.

²⁶ Michel DE MONTAIGNE, *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans STILETT, hrsg. von Hans Magnus ENZENSBERGER (Frankfurt a. M. 1998) 103 Sp. 1.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 101 Sp. 2.

einander auf, dass sie sogar die Naht nicht mehr finden, die sie ein-
te“²⁹. Nichts, so wiederholt er, „ist so voll und ganz das Werk unsres
freien Willens wie Zuneigung und Freundschaft“³⁰.

Aber was geschieht nun genau bei dieser absolut freien „Ver-
doppelung“ des Ich im Du? Es „umfasst uns eine alles durchdrin-
gende, dabei gleichmässige und wohlige Wärme, beständig und mild,
ganz Innigkeit und stiller Glanz; nichts Beissendes ist in ihr, nichts,
was uns verzehrte“³¹. Es handelt sich also um jene Wohltat des „Har-
monisierens zweier Willen“³², die jeden äusseren Zweck ausschliesst:
„In der Freundschaft . . . gibt es kein Geschäft und keinen Handel, sie
beschäftigt sich ausschliesslich mit sich selbst“³³, und das auf Jahre
und Jahrzehnte hinaus. Sie ist der ruhende Pol im Leben. Daher „kann
man Freundschaften erst beurteilen, wenn sich die Charaktere mit dem
Alter herausgebildet und gefestigt haben“, und deshalb ist auch die
Liebe eher eine Vorstufe der Freundschaft: „Die Liebe ist der Wunsch,
die Freundschaft einer Person zu gewinnen, die uns durch ihre Schön-
heit anzieht“³⁴. Auf jeden Fall geht Freundschaft Hand in Hand mit
charakterlicher Reife und fördert diese ihrerseits.

Im letzten ist die immense Grösse und Fülle der Freundschaft
nicht adäquat aussagbar: „die erlebte Wirklichkeit übertrifft in diesem
Punkt sogar die Sentenzen der Philosophie“³⁵.

Ohne die persönliche Wärme zu erreichen, die MONTAIGNE bei
aller Selbstdisziplin und Ironie doch gerade in der Beschreibung der
Freundschaft spüren lässt, rechnet auch die Philosophie der Aufklä-

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. 100 Sp. 1.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Ebd. 100 Sp. 2.

³⁴ Ebd. 101 Sp. 1; vgl. ebd. 100 Sp. 1: „Die Liebe zu den Frauen kann man . . .
genausowenig mit wahrer Freundschaft vergleichen noch überhaupt dieser Rangstufe zu-
ordnen. Ihr Feuer . . . ist zwar heftiger . . ., aber es flackert nur flüchtig auf, in be-
ständigem Wechsel hin und her wabernd: eine Fieberhitze, die . . . bloss einen Zipfel von
uns ergreift“. Dem entsprechend ist für MONTAIGNE die Ehe „ein Handel, der gewöhn-
lich Zwecken dient, die mit Freundschaft nichts zu tun haben“: ebd. 100 Sp. 2. In diesem
Sinne nimmt er an vielen Stellen seines Werkes in der Ehe nur die Kälte eines Zweck-
bündnisses wahr, so etwa ebd. 105 Sp. 1: „eine gewisse . . . eheliche Kälte“.

³⁵ Ebd. 103 Sp. 2.

rungszeit den Freund zu den „Gütern des Glücks“³⁶, wobei „wahre und vernünftige Freundschaft“³⁷ exakt „in beständiger Vereinigung zweier tugendhafter Gemüter“ besteht³⁸. Wir nähern uns wieder einer utilitaristischen – wenn auch tugendutilitaristischen – Auffassung. Die Aufklärer benutzen Freundschaft als den rational gebotenen Weg zur höchsten Glückseligkeit und zugleich zur „wahren Philosophie“³⁹. Das heisst: Etwas Eigenständiges ist Freundschaft nicht und darf es nicht sein, sondern sie bleibt ein Mittel zu anderswoher gegebenen Zwecken.

In den verschiedenen Wellen der Wiederentdeckung des Gefühls um die Wende zum 19. Jahrhundert wird die Freundschaft besonders hochgeschätzt. So behauptet der Schriftsteller Jean PAUL unter Anspielung auf MONTAIGNES These von der „Ich-Verdoppelung“, dass die „Zwei-Einigkeit“ der Freunde „immer mehr zu Einem Wesen“ werde⁴⁰. Die Freundschaft hebe somit die Individualität auf und bilde aus zwei Wesen ein neues. Ähnlich äussert sich Friedrich Heinrich JACOBI – von seinem Grundsatz der Superiorität der Empfindung über die Rationalität her ganz konsequent – über die Freundschaft⁴¹.

Entgegen dieser romantischen, beinahe mystischen Freundschaftsauffassung betont HEGEL das Objektive als Kern der Freundschaft⁴². Ähnlich denkt NIETZSCHE, nur ist für ihn diese Objektivität

³⁶ Christian THOMASIU, Einleitung in die Sittenlehre (Erstdr. Halle a. d. Saale 1692, Nachdr. Hildesheim 1968) 61.

³⁷ Ebd. 62.

³⁸ Ebd.

³⁹ Deshalb spielt hier auch der Unterschied zwischen Freundschaft und Liebe keine Rolle mehr; vgl. ebd. 171.

⁴⁰ Brief vom 31. 3. 1795 an Christian Otto, in: Jean PAUL, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Dritte Abteilung: Briefe, Bd. 2: Briefe 1794–1797, hrsg. von Eduard BEREND (Berlin 1958) 66, Nr. 86. – Hierbei ist der ironische Zusatz wichtig: „daß ich am Ende deinem Urteil mistraue (!), weil ich denken mus (!), es ist dasselbe als wär' es meines“. So nimmt Jean PAUL diesem Bild alles Schwere und Übertriebene.

⁴¹ Vgl. Jean PAULS Brief vom 12. 2. 1793 an Amöne Herold, in: ebd. Briefe, Bd. 1: Briefe 1780–1793, hrsg. von Eduard BEREND (Berlin 1956) 37, Nr. 413.

⁴² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: DERS., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von Hermann GLOCKNER, Bd. 16 (Stuttgart 1928) 314: „Freundschaft ist ein mit der Besonderheit behaftetes Verhältniß (!) und Männer sind Freunde nicht so sehr direct als objectiv in einem substantiellen Bande, in einem Dritten, in Grundsätzen, Studien, Wissenschaft,

etwas prinzipiell Noch-nicht-Seiendes, also noch Zukünftiges. Freundschaft ist gekennzeichnet durch einen „gemeinsamen höheren Durst nach einem über ihnen stehenden Ideale“⁴³, und dieses Ideal steht nicht im Kontext des Mitleids oder sonstiger zimperlicher Gefühle, sondern der selbstbewusst-starken, bedenkenlos überbordenden „Mitfreude“⁴⁴. Freundschaft ist somit eine gegenseitige Erziehung der Freunde zur freudig akzeptierten Härte des Daseins⁴⁵.

Neuere Philosophen, so etwa Nicolai HARTMANN, beziehen sich wieder klar auf die aristotelische Tradition und bestimmen Freundschaft durch Parameter wie Aufrichtigkeit, Verlässlichkeit, Treue usw.; insbesondere reflektiert HARTMANN jedoch auf die beispielhafte Verwendbarkeit der Freundschaft als „ideale ethische Lebensform im Kleinen“⁴⁶. Damit rückt er aber wiederum in die Nähe einer Missachtung des Eigenprofils der Freundschaft und ihrer Unterwerfung unter Nützlichkeitsaspekte, das heisst unter ihr äusserliche Zwecke – wie schon so oft in der Geschichte.

Im Bereich der Dichtung liefert insbesondere das 19. Jahrhundert viele beachtenswerte Reflexionen über das Thema „Freundschaft“. Zu erwähnen ist hier vor allem Adalbert STIFTERS „Erzählung“ *Der Nachsommer*. In diesem weitgespannten Roman nimmt die Freundschaft zwischen dem erheblich älteren Freiherrn von Risach und dem jungen Geologen, Maler und Musiker Heinrich Drendorf den Charakter einer Einführung in das ruhige Geheimnis der Schöpfung und des Lebens an. Zuletzt übersteigt sich die Freundschaft – dargestellt durch den Ortswechsel vom Stadtpalais zum Landschloss – inso-

kurz das Band ist ein objectiver Inhalt, nicht Zuneigung als solche wie die des Mannes zur Frau als dieser besondern Persönlichkeit“. – HEGEL macht diese Bemerkung innerhalb einer Erörterung der christlichen „Liebe der Gemeinde“, also einer begierdefreien *religiösen* Form der Liebe, und unterscheidet von dieser die Freundschaft. Dieser Kontext bestätigt unsere These, dass Freundschaft eine der Unterscheidung von höheren Formen der Geistestätigkeit bedürftige, also bedingte Zuneigung ist.

⁴³ Friedrich NIETZSCHE, *Gesammelte Werke* (Musarion-Ausgabe), Bd. 12: *Aus der Zarathustra- und Umwerthungszeit, 1882–1888* (München 1925) 53.

⁴⁴ Ebd., Bd. 8: *Der Wille zur Macht, 1. und 2. Buch, 1884–1888* (München 1925) 350.

⁴⁵ Vgl. Reinhard LÖW, *Nietzsche. Sophist und Erzieher. Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsches Denken* (Weinheim 1984), bes. 173–178.

⁴⁶ Nicolai HARTMANN, *Ethik* (Berlin u. a. 1926) 430.

fern selbst, als sie das blossе und doch unverzichtbare Vorspiel zur Liebe und zur Eheschliessung des jungen Mannes mit der Tochter jener Frau wird, die der Baron in seiner Jugend geliebt hatte, jedoch nicht heiraten konnte. Im Alter finden sich Risach und seine Jugendfreundin wieder und leben in erneuerter Freundschaft auf benachbarten Gütern. So stellen sie die „eigentlich gemeinte“ Ordnung wieder her: Freundschaft ist gross und eigenständig; sie schenkt den beiden alten Menschen eine Art „Glück durch Verzicht“, das es so klar und rein im Rahmen der Liebe nicht für sie gegeben hätte⁴⁷. Die Freundschaft ist im Vergleich zur Liebe aber insgesamt doch kleiner, etwa so, wie auch die frühere Existenz des Romanhelden als Maler nur die *imitatio* des vollen Lebens war, das sich in der Existenz desselben Menschen als Ehemann und Schloss- und Gutsbesitzer enthüllt. Und vor allem: Freundschaft hat wegen dieser „niedrigeren Stellung“ gegenüber der Liebe einen besonders tiefen Sinn genau dann, wenn sie im Zusammenhang der Reifung eines jungen Menschen zur bewussten, verantwortungsvollen Liebe hinführt. Freundschaft erscheint als Vorbereitung und Hilfe zur bestmöglichen Liebesbeziehung.

Das gelingt nicht immer. Bei Risach etwa ist es nicht recht gelungen. Wo es aber gelingt, vollendet sich das Verständnis des Menschen für das Du, vollendet sich das Vertrauen. Das wird aus folgen-

⁴⁷ Dies gilt, obwohl STIFTER zumindest an einer Stelle die „Beruhigung“ der Liebe zu einer spezifischen (auf sehr hohem Niveau befindlichen) Freundschaft beschreibt: „Es gibt eine eheliche Liebe, die nach den Tagen der feurigen gewitterartigen Liebe, die den Mann zum Weibe führt, als stille durchaus aufrichtige süsse Freundschaft auftritt, die über alles Lob und über allen Tadel erhaben ist, und die vielleicht das Spiegelklarste ist, was menschliche Verhältnisse aufzuweisen haben“: Adalbert STIFTER, *Der Nachsommer*. Eine Erzählung, hrsg. von Max STEFL (Augsburg / Basel 1954) 779f. – Was der Schriftsteller hier beschreibt, ist die bereits oben festgestellte „Verflachung“ der Liebe, die sie zur Freundschaft zurückführt und nach einer gewissen Zeit zu einem neuen Aufstieg, also zu einer neuen, höheren Manifestationsform anspornt. Inhaltlich betrachtet, sind diese Stagnationsphasen der Liebe gleichbedeutend mit einem Vorherrschen der gemeinsamen Erinnerungen. Es bedarf einiger Wachsamkeit und Behutsamkeit, dabei nicht zu übersehen, dass jede Phase, in der die Liebe von ihrer eigenen Höhe zur „blossен“ Freundschaft herabsteigt, dennoch nur eine Durchgangsphase ist. Der gewachsene Schatz an gemeinsamen Erinnerungen enthält in sich selbst den Appell, dass die Beteiligten sich fragen: „Und weiter? Haben wir jetzt gar keine Zukunft mehr?“ Genau dadurch eröffnet sich eine neue Zukunft dieser Liebesbeziehung, die sie noch enger, noch gehaltvoller macht.

dem Detail deutlich: Als Verbindungsglied zwischen Freundschaft und ehelicher Liebe fungiert die Fähigkeit, überall das Gute zu schützen, zu stärken, zu vermehren; diese setzt aber ihrerseits geistige Selbstständigkeit bzw. Charakterfestigkeit voraus. Deren Entfaltung wird nun in STIFTERS Roman überzeugend dargestellt, weil er sie in mächtigen Bildern vorzeigt und zugleich argumentativ begründet. Die scheinbar so „brave“, „konventionelle“ Erzählung – der die Kritik oft nicht einmal den Titel „Roman“ zugesteht – enthält also eine faszinierend rationale Lehre von Freundschaft und Liebe. Stifter bietet damit nicht nur eine Erziehungslehre, sondern eine ganze Anthropologie.

Freilich: So bedeutend STIFTERS *Nachsommer* in der Literatur des 19. Jahrhunderts auch dasteht, philosophisch gesehen ist er nur eine Bestätigung der klassischen Freundschaftslehre von ARISTOTELES, AUGUSTINUS und THOMAS.

Dieser kurze Überblick über die Begriffsgeschichte zeigt zweierlei. Erstens wurde klar, dass der Begriff der Freundschaft in den letzten 3000 Jahren nicht ganz identisch geblieben ist. Zweitens drängte sich die Erkenntnis auf, dass die Veränderungen des Begriffs – ausser beim Übergang von der griechischen Frühzeit zur „klassischen“ Periode – unbedeutend sind, jedenfalls erheblich geringfügiger ausfallen als die sonstigen geistigen und sozialen Umwälzungen der letzten 2500 Jahre; und seit dem Hochmittelalter sind praktisch gar keine begrifflichen Präzisierungen erfolgt. Der Gesamteindruck ist daher folgender: Der Begriff der Freundschaft ist seit 3000 Jahren erstaunlich konstant geblieben. Darum kann er ohne weiteres auch heute aufrecht erhalten werden. Allerdings wird er seit etwa 350 Jahren immer häufigeren Verengungen unterworfen, die den eigentlichen Sinngehalt verunklären oder zumindest verunklären können. Darum ist es wichtig, diesen in einer Kurzbeschreibung sicherzustellen. Diese müsste etwa so lauten:

Freundschaft ist der Zusammenschluss von zwei Personen (gewöhnlich desselben Geschlechts), der freiwillig, ohne Zweckbindung, ohne zeitliche Begrenzung und ohne Verletzung familiärer, religiöser oder allgemein gesellschaftlicher Verpflichtungen erfolgt. Er ist auf gegenseitige Ergänzung und Erziehung im Hinblick auf gemeinsame Ideale angelegt. Er schliesst gegenseitige Rücksicht und kluge Distanz voneinander ebenso ein wie Treue, Wahrhaftigkeit und unbedingten Mut im Einsatz füreinander. Er entfaltet sich insbesondere in Bindung

an gemeinsame Sachinteressen. Er spart – wegen der nötigen Distanz voneinander und der Prägung durch Sachinteressen – die sexuelle Dimension ausnahmslos immer aus.

Freundschaft kann sicher auch zwischen mehr als zwei Personen begründet werden, doch ist dann ihr typisches Profil schon schwächer. Dies gilt, je mehr Personen beteiligt sind, umso mehr. Freundschaft kann auch zwischen Personen verschiedenen Geschlechts bestehen, aber die Wachsamkeit gegenüber den eigenen Gefühlen muss hier umso grösser sein, je mehr gemeinsame Sachinteressen vorliegen und je häufiger die Freunde zusammenkommen.

5. Das Wesen der Freundschaft – Systematische Vertiefung

a) Der Beitrag Dietrichs VON HILDEBRAND

Eine systematisch überzeugende Klärung des Wesens der Freundschaft ist möglich, wenn man den Ansatz von Dietrich VON HILDEBRAND zugrundelegt. HILDEBRAND spricht zwar durchgängig, von „Freundesliebe“ als einer bestimmten Art von Liebe. Er ordnet also das Phänomen „Freundschaft“ von vornherein dem Phänomen „Liebe“ unter. Das ist eine problematische Vorentscheidung, die unseren bisherigen Überlegungen widerspricht und die später zu diskutieren sein wird. Aber vorerst ist es angezeigt, diese Vorentscheidung hinzunehmen und seine Aussagen zum Wesen der Freundschaft zu erwägen.

Ähnlich wie ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN erfasst Dietrich VON HILDEBRAND vorrangig die objektiv „dauernde Beziehung zu dem anderen Freund“, die den Kern der Freundesliebe ausmacht⁴⁸, und sieht darin so etwas wie eine Aufgabe, ja ein „Amt“⁴⁹. Für die Freundesliebe charakteristisch ist ferner, dass sie „an einer bestimmten Stelle des Kosmos“ verharrt, d. h. dass sie „ein gemeinsames Sich-Beheimaten in einem Wertbereich ist“⁵⁰. Sie hat also eine gewisse

⁴⁸ Dietrich VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft* (Regensburg/ Stuttgart 1975) 53.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

Statik, die man spüren soll. Zur Freundesliebe gehört schliesslich „eine Erwidernng, die im Idealfall gleichartig ist, aber zum mindesten ein Aufnehmen und ein irgendwie geartetes Zurückgeben des ‚Wortes‘ der Liebe einschliesst⁵¹. Freundschaft ist somit definiert als ein „Dialog“ im Sinne von gegenseitigem Geben und Nehmen guter Taten. Aber nicht die Aktivität, sondern der Charakter der Statik herrscht dabei vor. „Die Freundesliebe ruht spezifisch in der Liebe des anderen. Für sie ist ein Moment der ‚Befriedung‘ und des Gerechtheitsseins kennzeichnend, ein sicheres Vertrauen“, welches stets eine „sachlich fundierte“ Gemeinsamkeit ist⁵². Dieses Element der Sicherheit, der sachbezogenen gegenseitigen Verlässlichkeit ist für HILDEBRAND der zentrale Punkt der Freundesliebe.

Wie THOMAS VON AQUIN folgert er daraus: Die Freundesliebe kann sich als solche in unvorstellbarer Weise vertiefen bis zu der „heiligen Freundschaft“, der in Christus begründeten Freundschaft zweier Menschen, und sie kann sich zu sehr hoher Intensität steigern, „ohne in eine andere Kategorie überzugehen“⁵³. Trotz – oder gerade wegen – ihrer festen Grundlage („Statik“) ist die Freundesliebe hoch flexibel.

Die deutlichste Charakterisierung der Freundesliebe gibt HILDEBRAND dort, wo er bemerkt: „Das Verstehen vollzieht sich hier durch die objektive Wertsphäre hindurch – auf die man gemeinsam hinblickt. Man steht sich nicht völlig ‚gegenüber‘ wie in der ehelichen Liebe, aber man steht auch nicht so rein nebeneinander wie in der Geschwisterliebe, sondern gleichsam ‚schräg nebeneinander‘, wie in einem Halbkreis, Hand in Hand und sich gegenseitig anblickend. *Intentio unionis* und *intentio benevolentiae* halten sich im ganzen die Waage“⁵⁴. Diese Beobachtung ist phänomenologisch interessant. Sie besagt, dass die Freundschaft ein Dreieck bildet, dessen Eckpunkte niemals zusammenfallen. Da sind die beiden Freunde, die aufeinander zugehen und möglichst lange beieinander bleiben möchten (*intentio unionis*); da ist die Verantwortung füreinander, die zu guter Tat aneinander, aber auch zu Respekt, Schonung und Distanz voreinander mahnt (*intentio benevolentiae*); und da ist schliesslich die Sache, jenes

⁵¹ Ebd. 54.

⁵² Ebd. 54f.

⁵³ Ebd. 55.

⁵⁴ Ebd. 55f.

Dritte, worauf die Freunde wenn auch nicht gebannt und ständig, so doch nebenher und ziemlich oft hinsehen (offener Halbkreis!).

Diese Dreiecksstruktur der Freundschaft begründet wohl ihr angenehm kühles „Normalklima“, d. h. ihre Nicht-Festgelegtheit auf einen ganz bestimmten Punkt der Lebenswelt, ihren Schutz vor Verbohrtheit oder geistiger Überhitzung; denn immer wieder tritt ein anderer dieser drei Eckpunkte in das nähere Interesse der Freunde. Aber dieselbe Dreiecksstruktur bringt auch eine starke Verletzbarkeit der Freundschaft mit sich; denn derart flexibel und wenig festgelegt, ist die Freundschaft jederzeit offen für Missverständnisse der Freundesliebe, falsche Sicherheitsgarantien, schädliche „Vernetzungen“ mit fernstehenden sozialen Zusammenhängen usw.: also für eigentlich störende Elemente, die einer der Freunde oder beide nur dann anfangen zu suchen, wenn sie um den Bestand der Freundschaft fürchten. Darum ist es eine der wichtigsten Aufgaben jeder Freundschaft, hier immer wieder das Positive zu finden. Dietrich VON HILDEBRAND bemerkt: Die Freundesliebe zielt gewiss nicht als solche auf eine bestimmte Stelle im Herzen des Freundes, auf welche sie vielleicht Anspruch hätte. Diese primäre Stelle im Herzen des Freundes (und damit der Wert der Freundschaftsbeziehung im ganzen Lebensvollzug der Freunde) definiert sich vielmehr erst aus der jeweiligen Eigenart – und damit auch aus der geschichtlichen, sozialen, religiösen Situation – der Freundschaft⁵⁵. Das ist aber gerade ein grosser Vorteil der Freundschaft. Das, was sie werden kann und was sie faktisch ist, reagiert auf Umstände und kann daher auch diese Umstände aktiv mitgestalten. So liegt in der Möglichkeit der Freundesliebe, allerlei Missverständnissen und Deformationen zu unterliegen, die noch grössere positive Möglichkeit, zugleich nach aussen und nach innen voll reaktionsfähig zu bleiben – wohlgemerkt als transpersonale Grösse, d. h. als Gemeinschaft.

Damit ermöglicht HILDEBRAND die folgende Synopse seiner Erkenntnisse: Freundschaft ist eine auf Dauer konstituierte Beziehung zwischen zwei Personen, die auf sachlichen Gemeinsamkeiten aufbaut und beide Partner mit einer spezifischen Sicherheit des gegenseitigen

⁵⁵ Dietrich VON HILDEBRAND, Das Wesen der Liebe (Regensburg / Stuttgart 1971) 478.

Verstehens durchströmt, wodurch das Leben beider Partner deutlich lebenswerter wird und bleibt. Trotz ihrer Beheimatung in einem bestimmten, zunächst nicht allzu hohen Wertbereich – es gibt auch hier die Gefahr der Überforderung – ist jede Freundschaft zwischen zwei Menschen sowohl fähig als auch bestrebt, dass beide Freunde einander bis in letzte, religiöse Dimensionen hinein fördern und tragen. Dieses Streben nach einem – richtig dosierten – Höhersteigen auf der Stufenleiter der Wertbereiche muss man gut beachten. Es bedeutet, dass Freunde einander die Sehnsucht des Herzens nach bestmöglicher Beheimatung im geistigen Bereich sozusagen von den Lippen ablesen und entsprechend diesem oftmals sehr versteckten Streben einander helfen. Das ist heute nicht immer leicht. Daraus kann Streit entstehen, zumal da beide erst einmal auf die wirkliche Hierarchie der Werte aufmerksam werden müssen und manchmal der Anschein doktrinärer Gängelung unvermeidbar ist. Daraus kann auch ein unheilbarer moralischer oder religiöser Dissens entstehen, der fortan hohe Ansprüche an die Freundesliebe stellt. Aber grundsätzlich ist ein gemeinsames Bemühen auf diesem Weg immer eine Wohltat, eine Befreiung. Denn die Freunde, solange und insofern sie einander wirklich verstehen, korrigieren einander, heilen einander auf diese Weise immer wieder von dem schädlichen schrankenlosen „Begehren“, das ein „rebellisches Element“⁵⁶ in sich trägt. So öffnen sie einander immer neu die Tür zum Bereich der fruchtbaren, krampflosen Normalität.

Ist mit dieser systematischen Zusammenfassung alles an der Freundschaft geklärt? In den Grundzügen wohl. Jedoch muss ein Detail noch ausdrücklich herausgearbeitet werden. Es handelt sich um die *wesensmässige Begrenztheit* der Freundschaft.

b) Exkurs über die Begrenztheit

Freundschaft ist weder das Ganze noch das Ziel menschlichen Lebens. Auf den ersten Blick scheint diese Bemerkung überflüssig. Betrachten wir aber jene Auffassung von Freundschaft, die heute zumindest in den westlichen Industriestaaten vorherrscht, so versteht man, dass unsere Bemerkung nicht überflüssig, sondern unverzichtbar ist.

⁵⁶ Dietrich VON HILDEBRAND, Ethik (Regensburg / Stuttgart o. J.) 447.

Wort und Begriff der „Freundschaft“ wird heute fast von allen Mitbürgern inflationistisch überstrapaziert. Angesichts einer Lebenswelt, in der tatsächlich Ängste aller Art, tief eingreifende Zwänge, leerlaufende Automatismen, Gewalttätigkeit und andere unheimliche Phänomene überhandnehmen, benutzt man sie kurzschlüssig als Heilmittel und „Fluchtburg“. All dies kann sie natürlich sein, aber nicht ständig und nicht in diesem Ausmass.

Erste Folge dieser Überlastung: Man „nutzt“ die Freundschaft „aus“, anstatt sie gemäss ihrer inneren Ordnung zu „pflegen“. (Der Wortgebrauch ist hier, wie immer, entlarvend.) Zweite Folge dieser Überlastung: Es entsteht eine Art Panik, ohne Freund dazustehen. Freunde „muss“ man nun haben, anstatt auf echte, tiefe Freundschaft eher längere Zeit zu warten. Also „macht“ man „auf Du“ und ist dann schon blitzschnell „gut bekannt“, ja intim verbunden mit allen möglichen Leuten, ohne zu bedenken, ob, inwiefern und auf welcher Basis man von der eigenen Natur her überhaupt mit diesen Personen Freund sein kann (bzw. darf). Dritte Folge: Bedenkenlos ist die Freundschaft heute oft auch identisch mit Sexualpartnerschaft (aber ohne weitere Verantwortung füreinander). Es werden keinerlei Unterschiede mehr gemacht zwischen den vielen Stufen von Freundschaft sowie von Freundschaft und Liebesbeziehung, weil man einfach eine „Kuschelcke“ braucht, in der man bis zur Bewusstlosigkeit versinken kann, eine „nächste soziale Heimat“ und einen gratis zugänglichen „Ort“ von säkularisiertem „Heil“ – und weil das alles nur durch exzessiven Gebrauch (und Verbrauch) der Freundschaft erreichbar scheint.

Die emotionalen Sackgassen, die hinter der missbräuchlichen Überbewertung von Freundschaft sichtbar sind, sollen hier durchaus ohne Vorwurf aufgezeigt sein. Leider führt aber diese Überlastung der Freundschaft durch eigentlich marginale oder gar nicht zugehörige Ersatzfunktionen unvermeidlich zum raschen Zusammenbruch dieser Freundschaften. Sie führt längerfristig auch zur Lähmung des Selbstbewusstseins der betreffenden Personen, so sehr, dass sie dann für tiefere zwischenmenschliche Beziehungen insgesamt immun werden. Darum ist die Warnung davor, den rechten Ort und die Grenzen von Freundschaft zu überspielen, höchst aktuell. Es gilt, die Sensibilität hierfür in Zukunft regelrecht zu schulen.

Dieses Projekt ist nicht aussichtslos (wie es heute vielleicht scheint), sondern greift auf eine gar nicht so lange unterbrochene, aber

lange Jahrtausende festgehaltene und – wie mehrmals betont – sehr gut begründete Tradition zurück.

Die Überzeugung von der klaren Binnenstruktur und den ebenso klaren Grenzen von Freundschaft war in der Antike und erst recht im Mittelalter bis hin zur Neuzeit – etwa bis 1650 – selbstverständlicher Hintergrund jedes Nachdenkens über unser Thema. Die Unsicherheit der politischen und sozialen Verhältnisse ergab stets ein äusserst lebendiges Bedrohungsbewusstsein. Dieses führte einerseits von selbst zu einem Primärverständnis von Freundschaft als Notgemeinschaft: als eines hervorragenden Ortes von Schutz, persönlicher Hochschätzung, Erholung und Stärke nach aussen, der aber gestürmt und zerstört werden kann. Gerade dadurch hielt sich – andererseits – im allgemeinen Bewusstsein eine ausgeprägte Fähigkeit, jede entstandene Freundschaft als aussergewöhnliches Geschenk anzunehmen, schonend zu pflegen und zu vertiefen⁵⁷.

Der Bruch mit diesem selbstverständlichen Bedrohungsbewusstsein und dem ihm korrespondierenden kräftigen Bild der Freundschaft ist zeitlich exakt bestimmbar; es ist die Erfindung des modernen Staates, der „Gesellschaft“ und der vorgeplanten „Verlässlichkeit“⁵⁸ des zivilen Lebens. All dies wurde zuerst in Frankreich unter Kardinal Richelieu, dann auch in anderen Ländern um die Mitte

⁵⁷ Die Einzelzüge der Freundschaft, die z. B. CICERO in dem feinsinnigen Vergleich mit der Sonne zusammenfasst, können sich wohl nur vor einem solchen Hintergrund entfalten. Wenn ich einen Freund finde, geht mir tatsächlich eine Sonne auf: eine Fülle von Licht, Wärme, Leichtigkeit, Wohlsein und Stärke. Ja noch mehr – dann berührt mich plötzlich ein Übermut, eine Lust auf Abenteuer und ein Geschmack an Neuem, der mich selbst überrascht. Freundschaft ist insofern wie ein Tanz. – Derartige Elemente der Freundschaft brauchen die Basis des Stablen und Ruhigen, die bisher beschrieben wurde, weil sie sonst kaum oder jedenfalls nicht in dieser Unbefangenheit ausgeprägt werden könnten. Sie brauchen vor allem aber das Erfühlen der Grenzen, das ihnen erst die Intensität verleiht. So könnte man die Freundschaft noch einmal als Tanz beschreiben, aber einen auf einer ziemlich warmen Tanzfläche – bleibt man stehen, verbrennt man sich die Füsse, springt man zu weit nach aussen, stösst man an die Mauern des Saales an, und hüpfst man zu wild herum, könnte einem die Luft ausgehen. Die Freude an der Sache beruht auf der gleichmässigen, aber mit Eleganz und Witz fortgesetzten Bewegung.

⁵⁸ Vgl. Heinrich REINHARDT, Die Enthüllung des Wesens der Technik in Wilhelm Hauffs Erzählung „Das kalte Herz“, in: DERS., Die Wahrheit in der Dichtung (oben Anm. 1) 349–426, hier 373–384, bes. 375f Anm. 40 und 379–381 Anm. 41.

des 17. Jahrhunderts durchgesetzt und prägte bald ein Bild des Menschen als gut aufgezogener Uhr: mechanistisch, utilitaristisch, für die feineren Schattierungen von Freundschaft und Liebe zunehmend indifferent.

Seit gut 300 Jahren hat deshalb die Kultur der Freundschaft etwas vom Schwimmen gegen den Strom. Ganz anders als in den Jahrtausenden vorher muss sie sich nicht nur konkret als Gemeinschaft mit diesem Menschen etablieren, sondern auch gegen den Strom der Anonymisierung und Entpersonalisierung – gegen „die Modernität“ – aktiv zur Wehr setzen; sonst geht sie schon im ersten Moment unter. Ebenso steht es mit der Liebe. (Vielleicht ist das der Grund für die massenhafte Verbreitung der Liebesdramen und Liebesromane in den letzten 200 Jahren.) Aber andererseits muss man sagen: Diese Situation ist nichts anderes als eine Verschiebung der Bedrohung der Freundschaft von den faktisch-lebensweltlichen Schauplätzen hin zu einer mehr ideologisch-gesamtgesellschaftlichen Bedrohung. Der Schauplatz im grossen kulturgeschichtlichen Massstab hat gewechselt. Geblieben ist für den einzelnen Menschen die Bedrohung der Freundschaft selbst.

Freilich, das eine ist tatsächlich neu: dass der Mensch heute in anderen Schichten seiner Persönlichkeit diese Bedrohung empfindet. Es sind mehr die tieferen, der Ratio ferneren und der Schwelle zum Unbewussten nahen Schichten, in denen er sich als bedroht empfindet. Infolge übergrosser (dabei aber verengter) Rationalität des Arbeitens ist der Umgang des heutigen Menschen mit seiner eigenen Vernunft oftmals gestört. Er legt sie beim Wechsel von der „Arbeitswelt“ zur „Freizeitwelt“ ab und achtet sie damit als Hilfsmittel in der gewöhnlichen, neutralen Alltäglichkeit zwischen der Konzentration der Arbeit und dem Sich-Austoben in der Freizeit zu wenig. Darum kann er im Durchschnitt schlechter als die Menschen früher mit der Bedrohung umgehen. Er neigt zu Ratlosigkeit, Panik, Überreaktionen, wo der Mensch der Antike oder des Mittelalters vielleicht bloss gelacht und dann mit gesunder Alltagsvernunft in die Sache eingegriffen hätte.

Was ist zu tun? Um auch – oder gerade – unter den gegenwärtigen Bedingungen die Gültigkeit von Grenzen überhaupt und insbesondere von Grenzen der Freundschaft wahrzunehmen, muss man regelmässig darauf hinweisen, dass Begrenztheit sehr oft *wohltuend und schön* ist.

Wenn Freunde – aus externen oder internen Gründen – heute mehr Grenzen ihrer Freundschaft sehen, können sie darum einander mehr aushelfen, mehr gegenseitig trösten, stärken, führen, mit mehr Entschlossenheit eine greifbare Struktur und Gestalt ihrer Freundschaft aufbauen, mit mehr Bewusstheit über ihre Verbindung nachdenken und reden. All das nützt ihrer Verbindung. Beide Partner freut das, und beide sehen ein, dass Grenzen ganz konkrete Impulse sind, um Freundschaft als grenzenüberwindende Kraft auf- oder auszubauen.

Dieser Gedanke eignet sich natürlich nicht dazu, überdehnt zu werden, sodass er zynisch wirkt. Es gibt gewiss Grenzen, die kein aufbauender Impuls sind: Grenzen, die der persönlichen Handlungsfreiheit lähmende Fesseln anlegen, die den Schwung der Hoffnung, des Erkenntnisdranges, ja die beruflichen und finanziellen Möglichkeiten abzutöten drohen. Solche Grenzen sind dazu da, niedergekämpft zu werden; ansonsten muss man sie weiterhin erleiden. Das unmittelbar Positive an ihnen ist sehr gering. Und doch ist eine Positivität da. Für Freunde können derart drückende Grenzen der grösste Ansporn sein, die kämpferische Dimension ihrer Freundschaft zu entdecken, enger zusammenzustehen und in der – wiewohl schwachen – Hoffnung auf einen Sieg wach zu bleiben. Auch eine solche gemeinsame Anspannung der Kräfte kann die Freundschaft enorm fördern.

Allerdings ist hier insofern Vorsicht am Platz, als man dabei nicht selten in eine ideologische Blickverengung geraten und Grenzen, die vielleicht nicht übermässig verfestigt sind, irrtümlich für lebensbedrohend halten kann. Daher muss man eine letzte Grenze erwähnen: die Grenze der individuellen Einschätzung. Hier können und müssen die Freunde aneinander den Dienst der freundschaftlichen Korrektur (*correctio fraterna*) üben. Einer allein sieht nicht immer alles und nicht immer das Richtige; seine Wahrnehmung und sein Urteil ist begrenzt; bei zweien mit einem gemeinsamen freundschaftlichen Interesse sind jedoch diese Grenzen wesentlich niedriger, und oft fallen sie ganz weg.

Auf dem Hintergrund spezifischer, neuartiger Bedrohung kann sich also gerade heute das folgende Wissen restituieren: Freundschaft ist zwar durch sich selbst begrenzt, nämlich insofern, als sie Gefahren und Aggressionen aktiv ausgrenzt; sie ist noch mehr insofern begrenzt, als sie nur eine von mehreren möglichen Schutz- und Erho-

lungsräumen (Familie, religiöse Korporation, Berufs- und Standesorganisationen) sein kann. Sie leistet etwas Spezifisches, aber nur dies. Sie ist nicht „Sinnspitze“ des ganzen Lebens. Sie bietet als möglicher Oberbegriff auch viel weniger Möglichkeiten analoger Anwendung als der Begriff „Liebe“. (Das dürfte der Grund dafür sein, dass Denker wie ARISTOTELES oder THOMAS VON AQUIN den Begriff *amicitia* dem Begriff *amor* untergeordnet haben. Wenn man überhaupt eine Unter- und Überordnung zwischen diesen beiden konstruieren will und nicht beide komplementär nebeneinander stellt, dann muss man sicher von einzelnen Formen der *Liebe* und nicht der Freundschaft ausgehen: *amor coniugalis*, *amor amicitiae*, *amor colendi Dei* oder *amor collegialis*.) Freundschaft leistet als spezifische Form von Liebe vieles, aber das ist nicht alles, was Liebe insgesamt zu geben vermag. Unter allen möglichen Schutz- und Erholungsräumen weist die Freundschaft den grössten Grad von freiwilliger Gefühlsbindung auf (d. h. Unabhängigkeit trotz persönlicher Bindung, was in seiner Art ein „Maximum“ ist), doch die anderen Formen der Liebe überschreiten die Einlösung blosser Abgrenzungs-, Intimitäts- und Schutzbedürfnisse; sie sind emotional wesentlich kraftvoller, auch wesentlich stärker nach aussen orientiert und enthalten viel grössere soziale Gestaltungskraft. Da sind endgültige Grenzen der Freundschaft.

Jede über sich selbst klare Freundschaft wird diese *wesentlichen* Grenzen demütig anerkennen. Aber, wie wir soeben gesehen haben, ist doch auch die Freundschaft heute und in Zukunft ein bedeutendes Potential, *andere* Grenzen jeder Art zu überwinden. Sie ist insofern ein gewaltiger, hoffnunggebender sozialer Fixpunkt, der in den Sozialwissenschaften wie in der Politik nicht immer genügend gewürdigt wird.

Von hier aus ist nochmals ein historischer Rückblick sinnvoll. Wenn wir die Anfänge der modernen Zivilisation – also etwa die Jahrzehnte ab 1650 – genau betrachten, so finden wir schon damals klare Gegenbewegungen gegen die Reglementierung, Mechanisierung und Funktionalisierung der sozialen Beziehungen in der höfischen Gesellschaft⁵⁹ am Werk. Die begeisterte Idealisierung der Freundschaft in

⁵⁹ Das Standardwerk zu diesem Thema ist immer noch: Norbert ELIAS, Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft (= Soziologi-

der „arkadischen“ Dichtung des Barock, die barocke Briefliteratur besonders in Frankreich mit ihrem Grundtenor der Freundschaft über weite geographische Distanzen (d. h. als Sieg über Grenzen!), die grossen und kleinen literarischen Zirkel in Paris und anderen Hauptstädten, die mit viel Liebe zum Detail inszenierten „Schäferidyllen“ der Hofgesellschaft inmitten grosser Schlossparks und mit völlig ungezwungener – rein der Freundschaft folgender – Gruppierung, schliesslich die adeligen Jagden überall in Europa mit ihrer ebenfalls rein der Freundschaft folgenden Auswahl der Teilnehmer: all dies sind Beispiele für den Widerstand gegen die „seelenlose“ Mechanisierung der Gesellschaft durch Kardinal Richelieu und König Ludwig XIV. (der dieses System freilich nur geerbt und perfektioniert hat, im übrigen aber an vielen Gegenbewegungen teilnahm). Auch in den verschiedenen Phasen der bürgerlich-säkularisierten Gesellschaft von etwa 1800 bis heute finden sich Gegenbewegungen gegen die fortschreitende Atomisierung der Sozialstrukturen und damit gegen die Erschwerung von Freundschaften. Der „moderne“ Mensch, der eine Bedrohung durch anonyme Automatismen empfindet, flüchtet sich im 19. Jahrhundert in die Idealisierung des einsamen, einfachen „Helden von nebenan“, in die Jäger- und Freicorps-Romantik, in Kameradschaftstreffen des Veteranen mit „seinem“ ehemaligen Regiment, in „Kneipen“ der zahlreichen Studentenverbindungen, in die berühmten Teestunden, Kaffeekränzchen, literarischen oder musikalischen Abendveranstaltungen „zu Hause“ (d. h. in Privathäusern), in gemeinsame Spaziergänge und Landpartien, in lange Kuraufenthalte am Ort heilsamer Quellen usw., wobei immer der Aspekt der kleinen Gruppe von „einfach-ehrlichen“ Freunden vorherrscht. In dieser Gruppe fühlt sich der einzelne (einigermassen) verstanden, hier wird er von seiner Einsamkeit geradezu „erlöst“. Eine Extremform der gemeinsamen Ausflüge sind die Forschungsreisen, die nun nicht nur allgemein freundschaftsfördernd, sondern innerhalb einer bestimmten Form von Freundschaft die Freunde bis zum äussersten erproben und zusammenschweissen. Im 20. Jahrhundert, v. a. in dessen letzten Jahrzehnten, radikalisiert sich die Suche nach der Freundesgruppe zu einer

sche Texte 54) (Neuwied / Berlin 1969) bzw. (= DERS., Gesammelte Schriften 2) (Frankfurt a. M. 2002).

suchtartigen Vermehrung von Festanlässen und „originellen Feiern“, in denen man ein – wenn auch noch so flüchtiges – Befreitsein vom Anonymitätsdruck zelebriert, die jedoch trotzdem nicht wenige Teilnehmer (oder auch davon Ausgeschlossene) in den Drogen-Abusus treiben. Zu nennen sind ferner die zahllosen Gelegenheiten zu Kameradschaft im Rahmen sportlicher Anlässe. Eine Parallele zu den Forschungsreisen von damals sind heute die Extremsportarten. All dies ist freilich weit mehr ein befristeter Kameradschafts-Konsum als ein ernster Aufruf zur *Bindung* in einer Freundschaft. Trotz tobender Geselligkeit bleibt der einzelne, der ja insgeheim immer noch *Gemeinschaft* sucht, immer häufiger allein. Demnach hat sich die Freundschaftskultur verflacht.

Insgesamt sieht man aus diesem Rückblick, dass sich die Suche nach Freundschaft in einer immer perfekter verwalteten Lebenswelt seit etwa 300 Jahren im wesentlichen nicht verändert, höchstens immer dringlicher nahegelegt hat. Das Profil der Freundschaft, das durch die Erfindung und Durchsetzung der („modernen“, absolut homogenen) „Gesellschaft“ zerschlagen worden war, wurde sogleich wieder festzuhalten versucht. Das heisst: Die Freundschaft hat gerade in dieser Krisenepoche ihre Fähigkeit, Grenzen zu überwinden und neue Perspektiven zu erproben, unter Beweis gestellt.

c) Konsequenzen

Nicht nur zum Nachdenken über Freundschaft, sondern zu deren Praxis selbst gehört heute das Bewusstsein, dass sie durch ein 300jähriges zivilisatorisches Erbe bedroht (begrenzt) ist. So muss in jedem Akt der Freundschaftsbegründung und Freundschaftsförderung die Absicht gegenwärtig sein: Ich muss jetzt so entschlossen für diese meine Freundschaft eintreten, dass sie stärker wird als die historisch gegebene Bedrohung. Jede Geste der Freundschaft muss – neben der ganz persönlichen Bedeutung, die nur der Freund verstehen wird – zum Ausdruck bringen: Wir als Freunde sind stärker als aller Nivellierungsdruck der „modernen Gesellschaft“. Das heisst: Jede Geste der Freundschaft hat eine interne, rein persönliche, und eine gewissermaßen öffentliche Seite, welche „beweist“, dass die konstruktive „Leistungsfähigkeit“ der Freundschaft auch jetzt wieder die erstickende Begrenzung durch jenes Erbe sprengt.

Der Zwang zu einer öffentlicheren Positionierung von Freundschaft überhaupt ist kein Schaden. Sie gibt der Freundschaft etwas mehr Ernst, als sie bisher vielleicht hatte. Sie erleichtert eine gesunde Selbstdisziplinierung, und durch diese vermag der heutige Mensch die beiden Erfahrungen zu machen, die jederzeit mit dem Bewusstsein der Begrenztheit verbunden sind. Erstens empfindet er wie der antike oder mittelalterliche Mensch die Freundschaft intensiv als Geschenk: als köstliche Gabe, die das Leben sicherer, erträglicher und lebenswerter macht, die aber nicht das Leben in seiner Totalität ist. Zweitens erfährt er nun erst richtig, dass es über die Freundschaft hinaus noch köstlichere Gaben gibt, die es wert sind, umso mehr erstrebt zu werden.

Das heisst: Gerade wenn er die Freundschaft geistig „ausschreitet“, bemerkt der Mensch, dass sie nicht der „Ernstfall“ des Lebens ist. Hier wird er sich entscheiden müssen. Entweder verbleibt er bewusst innerhalb der einmal gewählten Lebensform der Freundschaft, weil sie ihm nun erst unverzichtbar wird als Raum einer Nicht-Endgültigkeit, als Spiel-Raum für nicht immer hochgradig ernste Handlungen, und weil er einsieht, dass er einen solchen Spiel-Raum zur Erholung von sonstigen energiefressenden Präferenzen (etwa ein Leben für die Kirche, für die Forschung usw.) benötigt. Oder er entscheidet sich zum Weitergehen. Denn ein Hauch von Langeweile, mehr noch Neugierde, Hoffnung, ja die ganze Selbsttranszendenz des Geistes regt sich jetzt in ihm, wenn er seine Lebensform betrachtet. Er spürt Grenzen. Immer deutlicher nimmt der Mensch wahr: Freundschaft allein „genügt“ seiner schöpferischen Unzufriedenheit nicht. Mit einem Mal erscheint ihm die Freundschaftsliebe als „bloss hypothetischer“ Entwurf des guten Lebens, als „vorläufige“ affektive und soziale Heimat, verglichen mit dem, was jetzt unmittelbar möglich wird. Gerade auch der Grundzug der Normalität und Ruhe innerhalb der Freundschaft wird ihm „ungenügend“. Er kann hier in keiner Weise mehr „richtig ausholen“ und „aus dem vollen schöpfen“. Das „Gehäuse“ wird steril und eng.

6. Die Überschreitung der Freundschaft in der Liebe

So bricht der suchende Geist aus der Freundschaft aus, indem er für sein künftiges Vertrauen ganz neue Bedingungen und Gesetze festlegt. Er wählt einen bestimmten Menschen als Empfänger sämtlicher Reserven der Hingabe und überhäuft ihn mit Signalen des Inhalts: Du bist es, mit dem ich von nun an alles teilen will, du bist es, auf den ich gewartet habe, du, mit dem ich in jeder Hinsicht und ohne alle Vorbehalte leben will. Kommt die erhoffte Reaktion, so entfaltet sich die Liebe.

Gefallen und Missfallen an der Freundschaft sind gewöhnlich von Anfang an vorhanden, nur überwiegt über lange Zeit hin das Gefallen. Sie sind ineinander vielfach verzahnt, sodass ein Verzeihen bei Bruch der Freundschaftstreue, aber auch der Umschlag von Freundschaft zu Liebe ungeheuer rasch vollzogen werden kann. Der eigentliche „Motor“ dabei ist die Freundschaft selbst – oder anders gesagt: alle Vorzüge derselben, die den fundamentalen Antrieb der menschlichen Natur zur vollkommenen Verbindung mit einem und zur lebenslangen Verantwortung für einen einzigen Menschen des anderen Geschlechts schützend blockiert haben. Denn der Sprung auf das „Lebensschiff“ eines anderen Menschen ist immer ein Wagnis. Wenn nun all diese schützenden Begrenzungsmechanismen der Freundschaft ohne allzu grosses Risiko beiseite geschoben werden, so geschieht das, weil für den einen der Freunde die Werte der neuen Vertrauensgemeinschaft – eben der exklusiven Liebe zwischen Mann und Frau – in unvergleichbar stärkerer Weise wahrnehmbar werden und eine alles überstrahlende Helligkeit entfalten. Die bisherige Freundschaft kann daneben durchaus weiterbestehen. Sie wird nicht in einem feindlichen, negierenden Sinn „gebrochen“, sondern „überschritten“. Sie erhält einen untergeordneten Stellenwert für den, der diese Freundschaft nun überschreitet, aber dies ist nur die lebenspraktische Realisierung der Tatsache, dass Freundschaft gegenüber der exklusiven Liebe von Mann und Frau objektiv immer schon an niedriger Stelle stand.

Der Freund, der die bisherige Freundschaftsbindung in Richtung Liebe überschreitet, hat keinerlei „Schuld“ gegenüber dem anderen Freund. Daher kann, darf und soll nun die Hingabefähigkeit des erstgenannten wie ein Pfeil vom Bogen fliegen.

Die Freundschaft selbst – als in sich festgefügte Struktur – ist also stets der „Motor“, der den zur Liebe strebenden Menschen die Schwelle zur Liebe überschreiten lässt.

Dabei ist es nicht so, dass der liebende (und der nachher seiner Liebe treue) Mensch zur Anknüpfung neuer Freundschaft unfähig wäre. Im Gegenteil. Der liebende Mensch, und zwar gerade derjenige, der von einer sehr glücklichen Liebeserfahrung erfüllt ist, wird dadurch zu besonders aufmerksamen Freundschaften fähig. Liebe und Freundschaft stören sich gegenseitig nicht, sofern sie exakt auf ihrem je eigenen, ganz verschiedenen Niveau belassen werden. Die un gute Konkurrenz in der „Leistungsfähigkeit“ zwischen Liebe und Freundschaft beginnt erst dort, wo eines von beiden – oder gar beide – missverstanden, herabgedrückt oder überfrachtet wird und der Abstand nicht mehr gross genug ist, um beide lebenspraktisch zu unterscheiden. Eine solche Situation des unerleuchteten „Wettlaufs“ zwischen Freundschaft und Liebe hat in der Regel die eine Konsequenz, dass beide Vertrauensgemeinschaften ineinander verschwimmen; es entsteht dann das, was Dietrich VON HILDEBRAND den (unzulässigen) Kategorienwechsel nennt⁶⁰.

⁶⁰ Freundschaft gleitet dann in die ganz andere Lebenswirklichkeit der Liebesbeziehung hinüber, aber man tut so, als sei das doch nur Freundschaft. Die menschlich viel tiefer als jede Freundschaft in die Persönlichkeit eingreifende Grundkonstellation „Gesicht vor Gesicht“ (oder „Aug’ in Aug’“) in einer geschlechtlich ausgedrückten Personenbeziehung wird gewollt und vollzogen, ohne die für solche Intimität unverzichtbare Entschiedenheit füreinander („Nur du und du für immer“) zu leisten. Dies ist ein Widerspruch in sich, der in die Beziehung ein Element der Lügenhaftigkeit bringt. Man belügt sich, wenn man andauernd betont, das alles sei ja nur Freundschaft und letztlich nicht so ernst gemeint – denn man *macht ja schon Ernst* damit, dass man in die tiefsten Intimitätsschichten der anderen Persönlichkeit eindringt! Oder ist es nicht Ernst, wenn man durch solches Eindringen das Selbstwertempfinden, die Lebensgeschichte und die moralische Identität der anderen Person prägend verändert? . . . Sicherlich ist dieser unselige (weil sachlich unmögliche) Kategorienwechsel in der gegenwärtigen Gesellschaft nur deshalb so weit verbreitet und unausrottbar, weil ein materialistisch-hedonistisches Menschenbild noch immer von grossen Mehrheiten vertreten wird. – Dietrich VON HILDEBRAND stellt diese Zusammenhänge in klassischer Deutlichkeit dar. Er zeigt: In „hochgespannten Liebestypen“ wie der ehelichen oder der „thematischen heiligen Liebe“ gibt es die völlige Entschleierung und „Verflüssigung“ der Person, während in Liebestypen von „relativ niedrigerer Intensitätsstufe“ wie Eltern-, Geschwister- oder Freundesliebe jeder sein eigenes Leben weiterlebt, zwar unendlich bereichert, aber im Kern wenig verändert. Der Übergang von einem Liebestypus dieses niedrigeren Grades zu einem ande-

Jede Liebe kennt ihre „Gezeiten“; sie fliegt einmal von der „blossen“ Freundschaft fort und erreicht ungeahnte Höhen, ein andermal kriecht sie eher am Boden dahin und erreicht ihr Optimum in der einfachen Erfüllung alltäglicher Pflichten. Das ist nicht weiter merkwürdig. Allerdings muss klar bleiben, dass diese einander ständig abwechselnden „Gezeiten“ der Liebe etwas ganz anderes sind als die wenigen, aber entscheidenden „Häutungen“ (d. h. tiefe Krisen und zögernde Neuanfänge) der Liebe, wobei sie wieder verflacht, die Gestalt der blossen Freundschaft annimmt und in ganz neuer Weise ihre eigentlichen Möglichkeiten als Liebe aufgreift.

Um das zu verstehen, muss man begreifen, dass die grossherzige und hochfliegende Kraft der Liebe ihrerseits natürliche Grenzen hat. Diese liegen dort, wo sich die „Aussenwelt“ gebieterisch bemerkbar macht: in Ort und Zeit, in den vielen kleineren und grösseren Schwierigkeiten des Alltags, in Krankheiten der Kinder, in Geldnöten, in Missverständnissen aller Art, im Streit mit Nachbarn, in Fragen des Berufs und des Älterwerdens. All diese zahllosen Facetten des „Realitätsbezugs“ erbringen Reibungen und reduzieren den Selbstgenuss der Liebenden. Nicht selten geschieht es, dass sie bald einmal meinen, von ihrer Liebe sei nichts mehr übriggeblieben. Diese Wahrnehmung der Grenzen der eigenen Liebe ist für jedes verantwortungsbewusste Paar der Anlass für ein gemeinsames Innehalten und Nachdenken.

In dieser Phase ist es ausgesprochen hilfreich, wenn die Liebe wieder zur Freundschaft wird. Nur so wird sie die Ruhe und Gelassenheit, die Einfachheit und Freiheit haben, die Schwierigkeiten zu überwinden. Dadurch sammelt sich neue zwischenmenschliche Energie. Darum ist nachher ein grösserer Aufschwung der Affektivität

ren desselben Grades – z. B. von Geschwister- zu Freundesliebe – löscht meistens den früheren nicht aus, vielmehr tritt nur eine neue „Kategorie“ zu ihm hinzu. Vgl. Dietrich VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft* (oben Anm. 48) 64. Diese problemlose Verbindung von zwei Liebestypen ähnlicher Werthöhe ist im Fall von Freundschaft und Gattenliebe nicht möglich. Denn hier ist ein qualitativer Sprung nach oben nötig, der bewirkt, dass die Freundschaft definitiv verlassen wird. Dieser Sprung darf in den allgemeinen Sprechgewohnheiten nicht unterschlagen werden. Diese typische Eigenschaft der ehelichen Liebe, nur „im Sprung“ und damit in definitiver Abgrenzung gegen andere Liebestypen erreichbar zu sein, bleibt auch bestehen angesichts der Tatsache, dass jeder Liebestyp anders vom Mann, anders von der Frau vollzogen, erlebt, erinnert und bewertet wird; vgl. ebd. 44f.

durchaus wieder möglich. Die Liebe kann sich dann in verwandelter Form sogar viel kräftiger als je zuvor erweisen⁶¹.

Eine weitere Beschreibung der internen Vorgänge in der Liebe erübrigt sich, weil diese Aufgabe von der Philosophie und Theologie besonders des 20. Jahrhunderts reichlich erfüllt worden ist. In Erinnerung darf man immerhin rufen, dass dabei fünf Strukturdetails herausgearbeitet wurden, die in der Liebe niemals fehlen können: Interesse aneinander, Achtung voreinander, Erbarmen füreinander, Humor miteinander, Lust zum Sprechen zueinander.

7. Kreislauf des Vertrauens – zu welchem Ziel?

Wenn man die bisher gewonnenen Einsichten zusammenfasst, kann man sagen: Freundschaft ist diejenige Form vertrauensvoller partnerschaftlicher Hochschätzung, welche die längere Laufzeit hat, während Liebe die Form vertrauensvoller partnerschaftlicher Hochschätzung mit der weitaus grösseren Intensität, Werthöhe und Verwandlungskraft ist.

Bei dieser Bestimmung könnte eine rein phänomenologische Betrachtung stehenbleiben. Diese Bestimmung enthält jedoch ausserdem die Antwort auf eine naheliegende Frage: Hat die periodische Abwechslung von Freundschafts- und Liebesphasen in der Liebe selbst ein Ziel? Wir haben ja bereits mehrmals diese Abwechslung mit einer spiralförmigen Bewegungsweise verglichen. Jede Spirale hat aber ein – reales oder virtuelles – Ziel, nämlich den Zusammenfall mit ihrer Bewegungsachse. Wie steht es damit in der Liebe?

⁶¹ Vgl. STIFTER, Der Nachsommer (oben Anm. 47) 820: „Die Liebe wird eine andere, in vielen Jahren ist sie eine ganz andere; aber in jedem Jahre ist sie eine grössere, und wenn du sagst, jetzt lieben wir uns am meisten, so ist es in Kurzem nicht mehr wahr, und wenn du statt des blühenden Jünglings einst einen welken Greis vor dir hast, so liebst du ihn anders, als du den Jüngling geliebt hast; aber du liebst ihn unsäglich mehr, du liebst ihn treuer, ernster und unzerreissbarer“. – Diese Beobachtung STIFTERS ist unbedingt zutreffend. Je älter die Menschen im Kontext ihrer Liebe werden, desto mehr gemeinsame Vergangenheit haben sie, und diese ist eines der wichtigsten Hilfsmittel, um gegenwärtige Schwierigkeiten zu relativieren und sich selbst im Sinne der Verwandlung *einfacher* zu machen.

Um so etwas wie eine Bewegungsachse herauszufinden und dann den genannten Zielpunkt näher bestimmen zu können, ist es nötig, noch einmal den Vergleich von Freundschaft und Liebe zu bemühen. In diesem Fall wird es aber sinnvoll sein, bei einer höchstmöglichen Vollkommenheit beider anzusetzen: bei vollkommener Freundschaft und Liebe, und zwar am besten verwirklicht durch eine und dieselbe Person. Das ist gegeben bei Freundschaft und Liebe Jesu von Nazareth.

a) Vollkommene Freundschaft und / oder Liebe

Jesus besitzt, soweit wir aus den Evangelien entnehmen dürfen, die vollkommene Form von Freundschaft und Liebe; denn er verknüpft beide ebenso unauffällig wie effizient mit der göttlichen Sphäre.

Schon CICERO beschreibt das Phänomen Freundschaft als gemeinsames Empfinden (*con-sensio*) der Freunde in allen göttlichen und menschlichen Dingen. Der Bezug zum Göttlichen ist der Freundschaft eingeschrieben. Was immer Freunde aneinander oder miteinander erfahren, erfahren sie – zumindest ahnungsweise, in höheren Freundschaftsformen auch klar und bewusst – als Gabe des noch unendlich reicheren, freundschaftsfähigeren Gottes. Wenn sie durch ihre Freundschaft milde, gütig, hörfähig und geduldig werden, wenn sie eine Art von lächelnder Menschenkenntnis, Friedensbereitschaft und Nachsicht in sich ausbilden und wenn sie so immer bereitwilliger Vertrauen schenken, dann wächst ihnen all das zu, *weil* sie in der Grundhaltung der Freundschaft schon bis zum Göttlichen hin ausgestreckt *sind*. Im Vollzug wird es ihnen nur immer klarer. Umgekehrt werden Freunde, wenn sie wirklich ihre Freundschaft „pflegen“, immer interessierter am Göttlichen – sei es unter dem Aspekt des „radikal Anderen“ (als Kritik an der begrenzten Welt) oder des Reinen und Heiligen oder des schlechthin „Hohen“ oder unter anderen Aspekten. Es ist dabei stets das eine, identische Göttliche, das sie als den tragenden Grund jeder Freundschaft wahrnehmen und als vollendende Dimension gerade ihrer Freundschaft ganz bewusst erstreben. Die Tendenz unablässig fortschreitender Kultivierung (das heisst: Verfeinerung) in jeder ernsthaften Freundschaft hat hier ihren Ursprung.

Jesu von Nazareth ist es nun, der vollkommene Freundschaft lehrt und praktiziert. Diese Einheit von Leben und Lehre ist einmalig

in der Geschichte. Nach der Redaktion der Abschiedsrede Jesu, die der Evangelist Johannes bietet, hat Jesus sein Hauptgebot der entschlossenen Liebe direkt mit dem Hinweis auf die vollkommene Freundschaft verbunden: „Es gibt keine grössere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe“⁶². Schon die Mitteilung dessen, was Gott der Vater seinem Sohn (Jesus) als Offenbarungsgut anvertraut hat, ist eine Äusserung grösster, reinsten Freundschaft, da die Menschen durch diese Mitteilung in Kenntnis der göttlichen Weisheit gesetzt werden. Dies macht sie für den Sohn zu ernsthaften Mitarbeitern. Denn nun erst können sie „tun“, was ihr Herr (Gott Vater und auch der Sohn) tut; nun erst können sie ihre Liebe zum Sohn rückhaltlos verströmen in der Liebe zu den Mitmenschen – und genau das ist die Bedingung dafür, dass sie Freunde Jesu bleiben. In der ständigen, unermüdlichen Weitergabe der Freundschaft und Liebe zu Jesus liegt das Gedeihen jener relativ vollkommenen Freundschaft und Liebe, die Jesus von allen seinen Anhängern erwartet. Jeder Stillstand vergiftet sie. Das ist die Lehre, das „Abschiedsgeschenk“ Jesu an seine Schüler⁶³.

Zu dieser Lehre gehört bei Jesus aber die bedingungslose Treue. Schon am Tag nach der Rede über die vollkommene Liebe, die sich für die Freunde hingibt, stirbt er wirklich in letzter Hingabe als Schuldloser für die Schuld aller Schuldigen. Er stirbt, damit die Freundschaft mit seinen Freunden, den Zeugen seiner Worte und Taten damals und den Glaubenden aller Zeiten seither, weiterleben kann:

⁶² Joh 15,13–15; vgl. 1 Joh 3,16. Auch das Gleichnis vom Weinstock und den Reben (Joh 15,1–8) spricht von einer unauflöslchen, in alle Ewigkeit bestehenden heiligen Freundschaft zwischen Jesus und seinen Schülern. Diese Freundschaft vollendet aber jede Liebe, da sie nichts mehr für sich begehrt, sondern nur noch das wünscht, was in der Ordnung eines solchen heiligen Wachstums liegt – und Gott der Vater wird alle derartigen Wünsche erfüllen, weil sie zur Ehre seines Wesens dienen. In dieser Perspektive ist also Freundschaft die Vollendung der Liebe.

⁶³ Vgl. Heinrich REINHARDT, Johannes. Die Rede von Gott (Augsburg 2004) 127–129.

damit sie ebenfalls, in verkleinertem Massstab, aber subjektiv immer ebenso restlos, weitergegeben werden kann.

Bei Jesus gehört zur Freundschaft die Treue, ob der Adressat sie verdient oder nicht, ob er sie seinerseits hält oder nicht. Daher klingt es so erschütternd, wenn Jesus den Verräter Judas „Freund“ nennt (Mt 26,50 parr.).

Der Höhepunkt der Freundestreue Jesu ist dort erreicht, wo er, am Kreuz hängend und fast schon sterbend, für seinen „bevorzugten“ Freund Johannes sorgt. Er gibt ihm Maria, seine eigene Mutter, zur „Mutter“, und übergibt Maria umgekehrt den Schüler Johannes als „Sohn“ (Joh 19,26f). Diese doppelte Übergabe der beiden Personen, die Jesus auf Erden am meisten geliebt hat, aneinander, und zwar in einer einmaligen und neuen Freundschaft, die das Modell der naturgegebenen Familie überschreitet, ist der Beginn des Lebens der Kirche⁶⁴. Christliche Kirche ist also eine Frucht der besonderen Freundschaft Jesu und selbst eine neue, nicht natürlich-irdische *Form* von Freundschaft.

Es ist eine Eigenheit der Sprechweise der Evangelisten, dass „Freundschaft“ und „Liebe“ in der von Jesus gewählten Perspektive mehr oder weniger dasselbe bedeuten, dass aber von „Freundschaft“ eher dann die Rede ist, wenn die Liebe zu Gott und zum Nächsten besonders stark personalisiert oder pointiert erscheint. Diese gegenseitige Austauschbarkeit ist kein Zufall. Sie muss in der Lehre des historischen Jesus selbst verwurzelt sein. Offenbar lehrte Jesus, dass die Liebe zu Gott und zum Nächsten, die den wahren Glauben in sich zusammenfasst, für alle Menschen gilt, die zur ewigen Glückseligkeit im Himmel gelangen wollen⁶⁵, dass es aber dabei besondere Berufungen der geistlichen Begleitung und Führung gibt, die in einer besonderen Freundschaft zu ihm selbst und zu Gott Vater bestehen. Es ist allerdings schwer, hier eine greifbare Spur der Begriffsbildung zu verfolgen. Jedenfalls beruht die gegenseitige Austauschbarkeit unserer beiden Begriffe nicht auf der mehr zufälligen Tatsache, dass in der griechischen Sprache Freundschaft und Liebe mit demselben Wort

⁶⁴ Vgl. ebd. 148–150 (weiblicher und männlicher Frömmigkeitstypus vereint und versöhnt in der Kirche, die aus der Anbetung lebt).

⁶⁵ Vgl. Rudolf SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments 1: Von Jesus zur Urkirche (= HThK Suppl. 1) (Freiburg / Basel / Wien 1986) 88–97 u. ö.

(*philia*) bezeichnet werden. Die Evangelisten werden das dankbar als Vereinfachung ihrer Arbeit akzeptiert haben. Hätte es hier auf der Ebene der Bezeichnungen aber einen Widerspruch gegeben zu der Aussage Jesu – deren Augen- und Ohrenzeugen einige von ihnen noch gewesen sein können –, so hätten sie sicher nicht gezögert, neue Wörter einzuführen, wie sie es auch sonst getan haben. Die Sache selbst ist das Eigentümliche. Freundschaft und Liebe verschwimmen ineinander in der Vollkommenheit, die Jesus lehrt und lebt, weil es bei dieser ausserordentlichen Nähe des Menschen zu Gott gar keine passende Bezeichnung mehr gibt. In ihrer Vollkommenheit genommen, sind „Freundschaft“ und „Liebe“ rein behelfsmässige Namen für das wortlose Kind-Gottes-Sein⁶⁶.

Der Impuls der vollkommenen Freundschaft, die Tod und Verzweiflung überdauert, oder der Liebe, die bedingungslos die Zweierbindung an Gott will und dabei völlig selbstlos bleibt, wird seit dem Leben und Sterben Jesu von Nazareth immer wieder in der Geschichte spürbar – ungeachtet ihrer schwierigen Realisierbarkeit haben Menschen diese Vollkommenheit nicht selten gesucht. Es scheint nämlich der Innenspannung von Freundschaft wie Liebe sehr zu entsprechen, dass beide erkenntnismässig „neugierig“ und willensmässig „aufmerksam konzentriert“ auf eine höchste Intensivierung (Vollkommenheit) hin angelegt sind. Diese wird aber erst dann erreicht, wenn, nach längerer *Anspannung* der geistigen Kräfte, eine *Entspannung* eintritt, ein gelassenes „Sich-angekommen-Wissen“. Ein gutes Beispiel ist AUGUSTINUS. Er beschreibt das Wesen seiner Beziehung zu seiner Mutter Monnica, welche längst zur bewusst gewählten Freundschaft geworden, aber auch eine besonders intensive Form der Sohnesliebe ist (*Conf.* 9,10,23–9,12,30), in einem Vokabular von höchst gelassener Einfachheit. Man kommt eben hier schon hart an die Grenze des Aus-sagbaren, ja der Anlässe zum Aussagen.

Ladislaus BOROS hat dieser berühmten Abschiedsszene von Ostia eine poetisch eindrückliche und insbesondere philosophisch exakte Betrachtung gewidmet⁶⁷. Auch BOROS nennt als wesentliche Merkmale dichtester Freundschaft das gemeinsame Wissen und Erin-

⁶⁶ Vgl. REINHARDT, Johannes (oben Anm. 63) 27–32.

⁶⁷ Ladislaus BOROS, Betrachtung über die Freundschaft, in: DERS., Im Menschen Gott begegnen (= Reihe Erlöstes Dasein) (Mainz 1967) 70–83.

nern, das Erlebnis der Bedrohtheit durch den Abschied, die „Begegnung der Freunde mit dem Absoluten“ in einem Raum der „Milde, Anmut, Ergebung und Ruhe“⁶⁸, das unbedingte Mitsein und die Zurückgezogenheit vor der Menge (die bewusste Ziehung einer Grenze!), das Gespräch über den Himmel⁶⁹ und schliesslich die Sehnsucht nach der totalen Vollendung, gerade wo die Freunde nach dem Augenblick des „Höhenflugs“ wieder in die Leere des Alltags hinabsteigen müssen. Der Freund übergibt mir sein ganzes Sein, aber auch seine ganze Last. „Zu meiner eigenen Armseligkeit habe ich nun sein Gebrechen, seinen Misserfolg, seine Müdigkeit, seine Sorgen zu tragen. Diese Seinseinheit haben wir in Treue auszuhalten“⁷⁰.

So kann gerade die höchste, mit „himmlischen“ Augenblicken gesegnete Freundschaft zu einer inneren Nähe führen, die weitgehend Schmerz bedeutet. Doch zugleich ist sie Glück, und der durchaus fühlbare Schmerz hat eine eigene „bittersüsse“ Qualität⁷¹. Es gehört zum Tiefsten der Freundschaft, beides zu sein und durch beides anziehend, weil „echt“ zu bleiben. Es gehört zum Erhabensten der Freundschaft, dass man bei all dem nicht nur den Blick zum Himmel nicht verliert, sondern immer mehr gestärkt findet.

Diese differenzierten Erfahrungen mit Freundschaft hat AUGUSTINUS gemacht, begriffen und klargestellt. Dasselbe könnte man über AUGUSTINUS im Bezug auf die Liebe sagen. Er ist einer der besten Phänomenologen der Liebe in der ganzen abendländischen Geschichte, auch deshalb, weil er die Liebe selbst durchlebt hat: angefangen beim leidenschaftlichen, treuen und weniger treuen sinnlichen *amor*

⁶⁸ Ebd. 73.

⁶⁹ Ebd. 76f: „Himmel ist die innere Dynamik jeder Freundschaft. In jeder Freundschaft wird . . . schon der Himmel wahrgenommen. Auf die restlose Vollendung der Freundschaft zu verzichten, hiesse nicht nur, auf das Wesentliche der Freundschaft zu verzichten, sondern diese Freundschaft im Keim zu töten. Wozu einander restlos bejahen, wenn diese Bejahung sich nie zum Zustand der Rest-Losigkeit entwickeln kann?“ BOROS hat damit wohl anthropologisch korrekt argumentiert. Es handelt sich aber trotz allem nur um ein Postulat der praktischen Vernunft – nicht um mehr. Dass damit der Himmel theologisch, im Sinn der Glaubenslehre, bereits angesprochen oder gar schon irgendwie richtig behandelt sei, würde wahrscheinlich BOROS selbst nicht behaupten wollen.

⁷⁰ Ebd. 81.

⁷¹ Erstmals begegnet dieses Wort bekanntlich bei SAPPHO; vgl. Max TREU (Hrsg.), Sappho (= Tusculum-Bücherei) (München ³1963) 94.

bis hinauf zur rein altruistischen, nur noch „lassenden“ *caritas* und *adoratio*.

Angesichts der allgemeinen Bekanntheit dieser Tatsache erübrigt sich eine eigene Beweisführung. Nur darauf sei hier hingewiesen: AUGUSTINUS setzt in der Darlegung anthropologischer Strukturen die Liebe schon an den *Anfang* des jeweiligen Dreierschrittes, um sie dann am Ende unwiderlegbar bestätigt erst recht hervortreten zu lassen: *memoria – intellectus – voluntas* ist zunächst eine *memoria suscepti amoris* usw., *mens – notitia – amor* ist zunächst ein Innewerden der alles unterfangenden *dilectio mentis humanae* von seiten Gottes usw. Liebe ist hier also stets die Hinneigung zur Tiefe der eigenen Seele, wo der Mensch die unvergänglichen Massstäbe, vor allem aber die unstillbare Sehnsucht nach der Vollkommenheit findet und somit die anfanghaft immer schon in sie eingeschriebene Grundstruktur Liebe affirmiert, um sich ihr (durch Erkenntnis, Willen, Tugenden usw.) fortschreitend anzuvertrauen. Liebe ist dann am Ziel der Lebensgeschichte jedes Menschen das Finden und das „Geniessen“ des lebendigen Gottes.

Aus Erfahrung und Glauben fügt sich das oftmals wiederholte Bekenntnis des AUGUSTINUS zusammen, dass Liebe nur dort wirkliche Liebe ist, wo sie an der Unsterblichkeit Gottes und an seiner absoluten Gutheit partizipiert.

Die vorliegende Skizze wäre weder historisch noch systematisch akzeptabel, würde man nicht noch zwei Autoren der Weltliteratur nennen, die mit überragender Deutlichkeit die menschliche Liebe als den einzig sicheren Weg des Menschen zu Gott beschrieben haben. Es sind dies der Theologe BONAVENTURA und der Dichter DANTE ALIGHIERI.

Auf der begrifflich von AUGUSTINUS und frühmittelalterlichen Augustinisten gewiesenen Argumentationsbahn fasst BONAVENTURA in seinem *Itinerarium mentis ad Deum* zusammen, wie sich die Liebe Schritt für Schritt selbst übersteigt, indem sie sich immer neu von ihren Begehungen und Egoismen reinigen lässt. Auf der von VERGIL, den Trovadors, BONAVENTURA und vielen anderen Autoren gewiesenen, besonders aber von seiner eigenen Lebenserfahrung erzwungenen Richtung der Imagination findet sich DANTE immer weiter, immer höher getrieben durch Sehnsucht und Liebe – eben dorthin, wo allein der dreifaltige, unendlich grosse und gute Gott auf ihn wartet, jener, der

DANTE am Ende sogar seine geliebte Beatrice im lichten Schatten einer noch nicht ganz lebendigen Liebe „verschwinden“ lässt. DANTES Konzept der Liebe, das besonders im dritten Teil seiner *Comedia*, dem *Paradiso*, und hier vor allem in den letzten drei Gesängen klar wird, ist kaum mehr mit anderen Worten als den seinen darstellbar. Es ist eine Klarheit, Gelöstheit und reine Einfachheit, es ist Begeisterung, Gebet und Glück darin, sodass das Gedicht zuletzt die Worte (aber auch Bild und Musik, eben alles Ausdrückbare) transzendiert und reine Gegenwart wird. DANTE lässt den Menschen erfahren, dass er auf der Suche nach (Freundschaft und) Liebe schliesslich mit Notwendigkeit jener höchsten Wahrheit⁷² begegnet, die jenseits des Menschlichen in der Lichtwelt Gottes offenliegt.

Durch diese Beschreibungen wird klar, dass Freundschaft und Liebe genau dann immer stärker gegeneinander und gegen ihre gemeinsame Bewegungsachse konvergieren, wenn sie sehr energisch (in ihren jeweiligen Grenzen) das Göttliche suchen und sich von diesem her betrachten.

Anders gesagt: Die gemeinsame Bewegungsachse von Freundschaft und Liebe ist das Heilige⁷³ bzw. das Göttliche oder der eine, einzige Gott. Freundschaft und Liebe erhalten sich ihre gut unterscheidbare Identität genau dann und nur dann, wenn sie sich bewusst dem Geheimnis Gottes aufschliessen und mit allen Kräften von ihm

⁷² Vgl. Heinrich REINHARDT, Dantes Auffassung von Liebe als Wahrheit überhaupt, in: DERS., Die Wahrheit in der Dichtung (oben Anm. 1) 427–451, bes. 449: „Wahrheit ist hier nicht nur das relativ seltene Aufblitzen oder ruhige Vorliegen des Seins, sondern die sich in zahllos aneinandergereihten Ereignissen, des Aufblitzens oder ruhigen Vorliegens des Seins *konkretisierende und steigernde* Geschichte der Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch“. Es geht darum, dass sich in dieser ununterbrochenen Geschichte die Kohärenz der Sache selbst – der Wahrheit und auch der Liebe – anzeigt. „Dante beweist, dass es möglich ist, über Liebe in einem nicht mehr vorläufigen, sondern allgemein überzeugenden Sinn, in einer definitiven Weise zu sprechen . . . In dieser selbstevidentialen Art und Weise ist das in der Philosophiegeschichte seither kaum mehr geschehen. Darin liegt Dantes Aktualität“.

⁷³ Vgl. Heinrich REINHARDT, Die Sprachebenen Denken und Glauben, erörtert am Beispiel des Heiligen (= MüPF 7) (Bonn 1973); DERS., In Gottes Dienst. Eine Annäherung an den heiligen Wolfgang von Regensburg (= Katholische Weltanschauung 5) (Abensberg 1994) 1–32; DERS., Über die Möglichkeit religiöser Dichtung, in: DERS., Die Wahrheit in der Dichtung (oben Anm. 1) 225–301, hier 259–262.

her erfüllen lassen. Dabei gibt es zahllose Unterschiede in den Geschwindigkeiten, Annäherungsstilen, Intensitäten und Dichtegraden dieser Annäherung, und erst recht gibt es unzählig viele Möglichkeiten, darüber zu reden. Aber das Ziel all dieser Bewegungen ist dasselbe. Die „Achse“ der Lebensäußerungen des Vertrauens, insbesondere von Freundschaft und Liebe, ist stets Gott.

Das bedeutet, dass der Mensch im Kreislauf des Vertrauens nichts anderes tun kann als teilzunehmen an der grossen, weltumspannenden Bewegung des Aufscheinens Gottes. Er darf das heilige Geheimnis Gottes durch sein Vertrauen – das Höchste, was er einzusetzen hat – sozusagen konsolidieren und gegen jede Entheiligung schützen. Dabei zeigt sich eine vollkommene strukturelle Entsprechung: Das menschliche Vertrauen ist seinem Wesen nach Öffnung und Transparentmachen des persönlichen Identitätskerns: gegenüber Mitmenschen, aber besonders gegenüber dem göttlichen Du. Das Heilige ist seinem Wesen nach Öffnung und vertrauensvolles Transparentmachen der göttlichen Geheimnistiefe gegenüber dem Menschen. Beide Grundtypen des Vertrauens kommen einander entgegen. Beide sind Bewegungen der Öffnung, die – aus der jeweiligen „Eigenperspektive“ betrachtet – höchste Werte präsent machen.

b) Vollkommenes Vertrauen als vollzogene Kohärenz aller Akte

Freundschaft und Liebe kreisen, wenn die vorstehende Skizze einigermaßen gelungen ist, als Annäherungen um Gott. Sie tun das im gewöhnlichen Leben meistens unbewusst. Entsprechend flach und schwach ist gewöhnlich ihr Auftreten. Aber sie tragen dieses ihr Grundelement fest in sich.

Menschliches Vertrauen umfasst zwar viele Abstufungen. Sie reichen vom gedankenlos „optimistischen“ Sichverlassen (auf die Welt überhaupt, auf das Funktionieren von Verwaltungen oder technischen Apparaturen usw.) über das weitgehend bewusste Wohlwollen bis hin zum höchstbewussten, endgültigen Sichbinden an andere Menschen. Vertrauen ist so die Grundlage jeder gesellschaftlichen Ordnung, auch jeder Religion. Denn Vertrauen enthält, im Gegensatz etwa zur blossen Anbiederung, ein Element von Respekt in sich, und somit kann es durchaus den Respekt, die dienstbereite Zugehörigkeit zu

einer Autorität, ja direkt den Gehorsam aus sich heraus entfalten. Vertrauen ist die Grundlage jeder sinnvollen Tätigkeit; denn überall gibt es in der menschlichen Lebenswelt breite Bereiche des „Dunkels“, die vom tätigen Menschen nicht überprüft, gesichert und zum voraus „begehbar“ gemacht werden können. Die Kontinuität des ganz gewöhnlichen Lebens hängt hier am Mut und der sorglosen Fröhlichkeit, über diese dunklen Strecken zu springen. Genau dieser täglich von uns allen wiederholte Sprung ist das Vertrauen – freilich nicht in jener Höchstform, die wir in dieser Skizze bisher betrachtet haben, aber in seinen unscheinbaren Alltagsformen.

Wir sagten vorhin „zwar“. Dem Aufblättern der vielen Einzelformen des Vertrauens folgt aber nun die Zusammenfassung. All die angedeuteten (und alle darüber hinaus möglichen) Einzelformen sind nur dann vollziehbar, wenn es eine Tiefenstruktur in *jeder* Form und Stufe des Vertrauens gibt, die überall identisch da ist. Sie müsste u. a. den Mut und die Fröhlichkeit des beschriebenen „Sprunges“ über jegliche subjektive Selbstmanipulation hinausheben. Das ist nun auch der Fall. Es gibt diese Tiefenstruktur insofern, als jeder menschliche Akt, insbesondere jedoch jeder Akt des Vertrauens schon auf das Absolute ausgreift, dieses als ermöglichenden und legitimierenden Grund von schlechthin allem mitvollzieht und sich auf es verlässt. Solches Ausgreifen, Mitvollziehen und Sichverlassen ist fast immer vorthematisch (d. h. vorbewusst), aber es ist unausweichlich nötig. Ohne dies hätte oder wäre der Mensch gar kein Ich⁷⁴. Auf den beiden höchsten Stufen des Vertrauens, in Freundschaft und Liebe, wird dies alles mit weitgehend bewusster und willensmässig gestützter Zuspitzung von Geist und Gemüt durchgeführt.

Jedes Vertrauen hat mit dem Absoluten, mit Gott zu tun. Aber oben wurde bereits festgestellt: Die beiden höchsten Formen des Vertrauens streben *kontinuierlich*, also immerfort (im Unterschied zu den anderen Formen, die dies nur „grundlegend“, jedoch nicht immer im Zentrum ihres jeweiligen Interesses tun) zu Gott als dem lebendigen,

⁷⁴ Die Unumgänglichkeit dieser Logik des Absoluten hat kürzlich Peter Paul BORNHAUSEN, *Christlicher Rationalismus. Anregungen der Philosophie Claude Bruaires (1932–1986) (= ESt NF 52) (Regensburg 2004)*, bes. 89–123 wieder klar herausgearbeitet.

das ewige „Du“ bildenden Absoluten hin. Das heisst: In *jedem* Akt des Vertrauens vertraut der Mensch zwar vordergründig dem Partner, dem er konkret sein Vertrauen schenken möchte, oder der Sache, auf die er „rechnet“ oder „vertraut“; aber mit einem noch stärkeren, noch tiefer in seinem Ich verwurzelten stillschweigenden Ausgriff seines Geistes vertraut er Gott als dem absolut vertrauenswürdigen Garanten allen Vertrauens. Jedes empirisch feststellbare Vertrauen ist damit bereits etwas Abgeleitetes – abgeleitet aus dem alles umfassenden, ein Kontinuum des Vertrauens aufbauenden Primär-Vertrauen auf das Absolute. Nur weil der Mensch das Absolute immer schon erreicht hat und *im Licht* des allgegenwärtigen, alles fundierenden Absoluten handelt, erkennt, tägliche Arbeiten tut, sein Glück erträumt und sich ihm nähern will, kann er sich überhaupt auf Einzelnes richten. Dadurch wird die konkrete Schenkung des Vertrauens an einen Partner natürlich nicht entwertet. Sie erhält damit erst ihre Würde.

8. Zusammenfassung und Ausblick

Wenn sich Vertrauen auf der höchstmöglichen Stufe (Freundschaft und Liebe) in der bekannten Wertfülle, Schönheit und Vollkommenheit nur deshalb verwirklichen lässt, weil es sich in seiner Tiefenstruktur als Primärvertrauen auf das Absolute im Sinn einer Person richtet – auf Gott, *den* lebendigen, schönen, vollkommen guten Absoluten –, dann liegt hier der Schlüssel zu vielen Phänomenen. Nur einige davon können wir (und auch sie nur flüchtig) erwähnen. Von daher erklärt es sich, dass jedes Kind und jeder unverbildete Mensch im *letzten* ein personal geprägtes Weltbild hat. Daher erklärt es sich auch, dass jeder Mensch im „Kraftfeld“ einer ehrlichen Freundschafts- oder Liebesbeziehung moralisch möglichst hochwertig sein und handeln will – denn er will sich letztlich, ob er es sich eingesteht oder nicht, als Freund oder Liebender vor Gott präsentieren. Er sucht die ewige Gültigkeit seiner Freundschaft oder Liebe dort, von woher er sie allein erhalten kann⁷⁵. Vertrauen lässt somit ein Ethos entstehen.

⁷⁵Neuere Beiträge über das Thema Freundschaft blenden diese Dimension leider immer noch aus. Vgl. Harald LEMKE, Freundschaft. Ein philosophischer Essay (Darmstadt 2000); Martin HECHT, Das schwierige Glück der Freundschaft, in: Psychologie

Eckpunkte dieses Ethos sind: Ehrfurcht und Verehrung (denn indem die Lebenswelt „heller“ wird, erscheint auch das, was als Sache höchst wertvoll, oder derjenige, der als Mensch von Rang und Autorität ist, als ehrwürdig)⁷⁶, Dankbarkeit (denn man sieht plötzlich wieder, wie vieles nicht selbstverständlich ist, sondern Geschenk, man schätzt es hoch als Geschenk und ist dafür dankbar)⁷⁷ und schliesslich eine Art Anbetung (denn man ahnt, dass das Geschenkte nicht blinder Zufall ist, vielmehr bewusst zu-geschickte Gabe einer Instanz, die über alles Bedingte erhaben ist)⁷⁸. Alle Einzelbestandteile dieses Ethos fliessen sehr bald zusammen zu einer Grundhaltung der frohen, gelassenen Beobachtung der Dinge. In dieser Haltung liegt eine tiefe Ruhe.

Dieses Ethos ist der eine Langzeiteffekt von Freundschaft und Liebe. Der andere ist ein Einblick in das Wesen von „Person“.

heute 32 (2005) Heft 5, 20–27; Horst PETRI, *Der Wert der Freundschaft. Schutz, Freiheit und Verletzlichkeit einer Beziehung* (Stuttgart 2005).

⁷⁶ Aus diesem Zusammenhang erhellt vielleicht, warum der Verfasser seit Jahren ein kultisches Grundverhältnis zum Sein als erste Voraussetzung von unverkrampfter Wahrheitserkenntnis und ebenso unverkrampfter Praxis des Alltagslebens reklamiert; vgl. Heinrich REINHARDT, *Sprachmetaphysik. Eine Einführung in den Legitimationsgrund von Philosophie und Psychologie*, in: *ARPs* 18 (1988) 154–195; DERS., *Der Begriff Sprache. Dialoge zur Metaphysik der Sprache (= EHS.P 237)* (Frankfurt a. M. u. a. 1988), bes. 274–279; DERS., *Herz und Auge. Eine christliche Wahrnehmung der Frau in der Kirche (= EHS.T 690)* (Bern u. a. 2000), bes. 217–230; DERS., *Die Wahrheit in der Dichtung* (oben Anm. 1) 251. 254. An der zuletzt genannten Stelle ist zwar die Rede von der fundamentalen Priorität des Glaubens im Hinblick auf die drei anderen Sprachebenen; das Ziel der Darstellung ist aber dasselbe wie an den zuvor erwähnten Stellen, nämlich die heute – leider – provozierende Aussage: Kult ist der Kern des Menschseins.

⁷⁷ Vgl. hierzu die klassische Studie: Balduin SCHWARZ, *Über die Dankbarkeit*, in: Johannes TENZLER (Hrsg.), *Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag* (Freiburg i. Br. / München 1968) 677–704. Vgl. auch: DERS., *Der Dank als Gesinnung und Tat*, in: Josef SEIFERT (Hrsg.), *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins* (Heidelberg 1992) 15–26, sowie schliesslich: DERS., *Dankbarkeit ist das Gedächtnis des Herzens. Aphorismen* (München 1992). – Ob und inwiefern die Dankbarkeit ein Modus des Vertrauens oder aber ein separates Vermögen des Menschen ist, verdient trotz dieser Pionierarbeiten noch weitere Diskussion.

⁷⁸ Max SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: DERS., *Vom Umsturz der Werte* (Bern / München 1955), hat über Ehrfurcht und Demut im Kontrast zum Ressentiment grundlegende Analysen vorgelegt.

Indem sich das skizzierte Ethos in mir ausbreitet, werde ich dessen inne, wer ich „eigentlich“ – in meiner ganzen Wesensfülle – bin und wer der geliebte Mensch – ebenfalls in seiner feindifferenzierten, reichen Wesensfülle – ist. Kürzer gesagt: Mir geht dann am konkreten Beispiel, d. h. inmitten der Situation, in die ich durch das Vertrauen hineingestellt bin, auf, wer oder was eine *Person* ist. Person ist das Ich und das Du, das in eine Vertrauensbeziehung einbezogen ist oder zumindest einbezogen werden kann⁷⁹: Schenker und Empfänger einer Seinsfülle, die den Menschen in seiner Identität trifft und zur höchstmöglichen Entfaltung führt. Erst mit Hilfe dieser Erkenntnis vermag er seinen eigenen Wert zu sehen, und das ist wiederum die unerlässliche Voraussetzung dafür, dass der Prozess des einmal begonnenen Vertrauens weitergehen kann⁸⁰.

⁷⁹ Die klassische Definition von „Person“ bei BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium* 3 (PL 64, 1343C/D) lautet: *Persona est naturae rationalis individua substantia*. Diese Definition ist auch dann, wenn man *rationalis* sehr weit als „in Intellekt und Willen massvoll-vernünftig bleibend“ und *individua* mit bewusstseinstheoretischer Unterfütterung als „sich als unteilbar wissend“ interpretiert, ziemlich unzureichend. Diese Feststellung ist gewiss nicht neu. Etwas schwieriger wird es freilich, wenn man genau bestimmen soll, wo der Ergänzungsbedarf liege und wie die Ergänzung auszu sehen habe. Wenn *individua* eine rein naturhaft vorgegebene Unteilbarkeit meint, tut man gut daran, die Eigentätigkeit dieser *natura rationalis* hervorzuheben und, wie ich selbst das bisweilen getan habe, zu formulieren: *individua et omnes sensus animi unificans (substantia)*. Auf jeden Fall muss aber, zur Integration der Erkenntnisse der „personalistischen“ Philosophie seit 150 Jahren, die folgende Ergänzung erfolgen: *individua et simul sui donativa (substantia)*. Gerade das Sich-Schenken im Du-Sagen und das Empfangen eines solchen Du ist der entscheidende Modus, in dem sich die Unteilbarkeit des identisch verharrenden, bleibenden Ich (*substantia*) vollzieht. – Selbstverständlich darf man von einer Definition dieser Art nicht alle Auskünfte, die wünschbar sind, erwarten. Aber die erweiterte boethianische Formel *Persona est naturae rationalis individua et simul sui donativa substantia* scheint immerhin die meisten bisherigen Erkenntnisse zum Thema „Person“ in sich aufzubewahren. Sie bietet für dessen weitere Erkundung – denn ausgeschöpft ist es noch lange nicht – immerhin eine brauchbare Grundlage.

⁸⁰ Auf dieser Stufe stellt sich die Evidenz ein, dass sich der Vertrauende – das vertrauende, sich im Vertrauen kennlernende Ich – nie in den sachlichen Strukturen des Vertrauens erschöpft. Er selbst in seiner Personalität ist unendlich „mehr“ als alle sachlichen Möglichkeiten. Das heisst: Was Vertrauen, Freundschaft, Liebe überhaupt oder auch gerade jetzt „ist“, liegt jenseits aller Phänomenanalyse (auch wenn diese unverzichtbar bleibt): es liegt im kompetenten, einmaligen *Vertrauensakt*. Der Vertrauende selbst „ist“ eigentlich erst das Vertrauen in seiner vollständigen Gegenwart.

Mit Wort und Begriff „Person“ wird heute mancher Unsinn getrieben. Man sollte daher von Person nur im Zusammenhang mit Vertrauen, Freundschaft, Liebe reden – und umgekehrt vom Kreislauf des Vertrauens nur, wenn er die Mitte der menschlichen Person beschreiben soll⁸¹. Nur hier zeigt der Mensch seine Herrlichkeit und zugleich seine Bedürftigkeit ganz.

⁸¹ Daher darf diese Skizze als Vorarbeit zu einer Metaphysik der Person gelesen werden; sie ist aber keinesfalls mehr. Was dazu fehlt, ist noch viel. Es fehlt hier beispielsweise noch eine phänomenologische Typologie dessen, *woraufhin* in all diesen Dimensionen oder Stufen des Vertrauens genau genommen vertraut wird; *was* genau die Eigenschaft des potentiellen Freundes ist, wodurch die Freundschaft dann ausgelöst wird; *was* genau wir am geliebten Menschen lieben usw. Insbesondere fehlt aber noch eine systematische Verklammerung und gegenseitige Integration all dieser Einzelanalysen mit der sprachmetaphysischen – und ihrerseits auf zahlreiche phänomenologische Untersuchungen gestützten – Betrachtungsweise. Wie oben in Anm. 2 bemerkt, müsste die phänomenologisch fundierte Metaphysik der Person dann in einer grösseren Studie darstellbar werden, die etwa den Titel trüge: „Das Wort der Person“.

Bernhard von Clairvaux als Meister der Liebe

von Gerhard B. WINKLER

BERNHARD VON CLAIRVAUX¹ hat zwei Traktate ausdrücklich unserem Thema gewidmet: „De diligendo Deo“², verfasst 1130–1140, und die Kartäuserepistel (epistola 11)³ von 1124. Ausserdem handeln die 86 Predigten über das Hohelied im letzten immer wieder von diesem Gegenstand. Aber BERNHARD versteht die Liebe trinitarisch. Daher behandelt er – wie AUGUSTINUS – die Liebe eigentlich nie getrennt von der Erkenntnis. Logos und Pneuma sind für ihn eins mit dem Vater. Daher entspringt ihm das Streben nach Einheit von Erkennen und Lieben einer tieferen Quelle als einem platonisierenden Harmonisierbedürfnis, es ist vielmehr eine soteriologische Konzeption, die im Geheimnis der Dreifaltigkeit gründet. „Misericordia et veritas obviaverunt sibi“ (Ps 84,4) wurde für BERNHARD und seine Zeit aus einer Formel für die Gotteslehre zum Topos der Erlösungslehre. In einem ersten Abschnitt (I.) möchte ich davon sprechen (1.–2.). Ein zweiter Teil (II.) handelt von der Kirche als dem Signal der Liebe (3.–6.). Ein dritter und letzter Abschnitt (III.) schliesst mit der Einbindung aller Liebe in Vater, Sohn und Geist (7.).

I.

1. *Veritas* und *caritas* – Weisheitslehre

BERNHARD weiss ganz genau, dass Christus der eigentliche „magister veritatis“ ist, und er erwartet sich von seinen Zuhörern, dass sie letztlich

¹ Die Werke des BERNHARD VON CLAIRVAUX werden nach folgender Ausgabe zitiert: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hrsg. von Gerhard B. WINKLER in Verbindung mit Alberich ALTERMATT / Denis FARKASFALVY / Polykarp ZAKAR, 10 Bände (Innsbruck 1990–1999). Abkürzung: SC = *Sermones super Cantica Cantorum* / *Predigten über das Hohelied* (= Werke, Bd 5f).

² Über die Gottesliebe (Werke, Bd. 1, 74–145).

³ An die Kartäuser und ihren Prior Guigo (Werke, Bd. 2, 344–361).

nur diese „*veritas*“ zur „*magistra*“ haben⁴. Trotzdem versteht sich BERNHARD auch ohne Widerspruch als Weisheitslehrer in abgeleitetem Sinn und in sakramentaler Zeichenhaftigkeit: Der Abt, der Seelsorger und Prediger ist nach seiner Auffassung mit dem Paradiesescherub zu vergleichen. Dieser steht mit dem flammenden Schwert gleichnishaft zunächst für die rechte Erkenntnis. Er hat zu verhindern, dass der gefallene Mensch sich wieder vorschnell und fürwitzig an den Baum der Erkenntnis macht, mit anderen Worten sich durch „*Gnosis*“ selbst erlöst. Der Prediger hat statt der selbstherrlichen „*Gnosis*“, die in ihrem religiösen Verhalten nur sich selbst spiegelt und projiziert, die Erkenntnis des Gotteswortes, d. h. die Erkenntnis des Kreuzes zu vermitteln. Und das ist die wichtigste Form der apostolischen Nächstenliebe (*caritas*). BERNHARDS Weisheit ist demnach nicht einfach mit Wissen identisch, vielmehr steht sie im direkten Dienst der apostolischen *caritas*, ja sie ist diese. Seine Weisheitslehre ist mit seiner „*Meisterschaft*“ als Lehrer der Liebe, d. h. als Lehrer der christlichen Vollkommenheit identisch.

Wie wir schon eingangs sagten, ringen BERNHARD und seine Zeit um die augenscheinlich unvereinbaren Gegensätze in Gott: um „*Gerechtigkeit und Frieden*“, um Gericht und Erlösung, um Wahrheit und Liebe. Für dieses Thema wird Ps 84,11 immer wieder abgewandelt und ausgelegt: „*Veritas et misericordia obviaverunt sibi*“⁵. Nur in Gott fallen diese Gegensätze zunächst harmonisch zusammen. BERNHARD wendet nun den Topos auch auf das Heilsgeschehen an: Das Gericht Gottes, d. h. die Wahrheit über uns selbst, ist nicht das geringste Werk der göttlichen Barmherzigkeit. Nach Hld 2,17 springt der Geliebte zum Gericht wie eine „*Gazelle*“ (die bittere und gleichzeitig erlösende Erkenntnis beim Gericht) und der „*hinnulus cervorum*“ (die liebende Barmherzigkeit Gottes) giesst Wein und Öl in die Wunden des Sünders. Heilsgeschichtlich hat Liebe demnach bei BERNHARD wesentlich mit schonungsloser Selbsterkenntnis zu tun. Daher ist für ihn auch die seelsorgliche *correctio fraterna* ein zentraler Bestandteil der kirchlichen Verkündigung. In der Liebe und in der Wahrheit leben, werden für ihn synonyme Begriffe.

Im Ketzerischen findet sich nach BERNHARD diese Dialektik von verlogener Selbsttäuschung, starrer Egozentrik, mangelndem Wohlwol-

⁴ SC 75 (Werke, Bd. 6, 508–523).

⁵ SC 55 (Werke, Bd. 6, 236–243).

len und fundamentalem Liebesmangel wieder. Ketzertum ist eigentlich ein Paradigma für den wenigstens nicht voll gerechtfertigten Menschen, der sich auch hinter der Maske klösterlicher Observanz finden lässt. Neid als Verstoß gegen das Liebesgebot und die Schmeichelei als Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit und Verweigerung der *correctio* schildert er immer wieder in eindrucksvollen Mönchsparänesen⁶.

Weil für BERNHARD die Ketzerei im wesentlichen auf Selbsttäuschung und Selbstbetrug und auf einem Defizit an Liebesfähigkeit beruht, vertritt er die Ansicht gewaltloser Ketzerbekämpfung. Man müsse statt der Waffen Argumente sprechen lassen. Bei den Häretikern, ob innerhalb oder ausserhalb des Klosters, genüge die Entlarvung; nur im Falle der Unruhestiftung müsse man ausweisen oder einsperren⁷. Wieder ist die Bekämpfung des falschen Scheins, die Überwindung der Selbsttäuschung ein Werk seelsorglicher Liebe. Die Ketzer müssen ihrerseits lernen, dass die Liebe aller Askese, aller Strenge und Observanz zugrundeliegen muss, weil das andere ansonsten „tönendes Erz und klingende Schelle“ (1 Kor 13,1) wäre⁸.

2. Augustinischer Voluntarismus – Erkenntnistheorie – *adoratio* statt *scrutatio*

Wir haben im ersten Paragraphen gesehen, dass BERNHARDS Lehre von der Liebe nicht von der Erkenntnis zu trennen ist. Wenn wir aber bei ihm nach einer theologischen Erkenntnistheorie fragen, dann werden wir ihn in die grosse Tradition der Voluntaristen seit Augustin einzuordnen haben.

⁶ SC 63 (Werke, Bd. 6, 336–347): Die „Füchse“ (Hld 2,15) im Kloster sind die Neider und die Schmeichler. Mittel zu ihrer Bekämpfung sind die Zurechtweisung und das Gebet. – Bei den Erstbekehrten (den Novizen) sieht BERNHARD als Gefahr, dass sie zwar in der Blüte stehen, die aber aus verschiedenen Gründen des Liebesdefizits nicht Frucht ansetzt. „Ich habe etwas gegen dich, weil du die erste Liebe vergessen hast“ (Offb 2,5).

⁷ SC 64 (Werke, Bd. 6, 346–357).

⁸ SC 65 (Werke, Bd. 6, 358–369): Toulouseaner: Syneisakten, Selbsttäuschung, Ärgernis, nichts Neues, Schein der Rechtgläubigkeit; SC 66 (ebd. 370–390): Die Lehren der Katharer.

SC 62,4 und 5⁹ enthält eine wichtige theoretische Aussage zu unserem Thema: Die *scrutatio maiestatis divinae* sei notwendig, aber gefährlich, während die Erforschung des Willens Gottes ohne Risiko, immer nützlich, ja notwendig sei.

In SC 49¹⁰ behandelt BERNHARD nach Hld 2,3: „ordinavit in me caritatem“, das rechte Gleichgewicht zwischen Liebe und Erkenntnis, zwischen Eifer und Geduld, zwischen Begeisterung und Wahrhaftigkeit. Der ganze zweite Teil der Predigt ab Paragraph 5 ist der *invidia clericalis* als der gefährlichsten Unordnung im Liebesstreben gewidmet.

Nach seiner Auffassung ist die Liebe das Formalprinzip des Erkennens. Bekannt ist sein Bonmot vom fünffachen Wissen: Wissen als Selbstzweck: *curiositas*, Wissen zur Selbstberäucherung: *vanitas*, Wissen zum Gelderwerb: *simonia*, Wissen zum Dienst und zur Erbauung anderer: *caritas*, und schließlich Wissen im Dienst der Selbsterkenntnis: *prudentia*¹¹.

II.

3. Der Qualitätssprung zum *amor propter Deum ipsum* – Rechtfertigungslehre

Nach der Auffassung BERNHARDS entscheidet die Liebe über die Frage, ob der Zöllner im Evangelium „gerechtfertigt von dannen ging“ oder nicht. BERNHARD stellt diese Geschichte der Liebe meist in drei Stufen dar, wobei er die niedrigeren Stufen zwar nicht verachtet, ja als notwendige Vorstufen, aber auch gleichzeitig als ungenügend für das Heil ansieht. Besonders einleuchtend schildert er das im Kartäuserbrief (epistola 11)¹²: Die Menschen hingen Gott an in der „Sklavenliebe“. Sie erfüllten seine Gebote, weil sie Strafe fürchteten. Das sei noch nicht die wahre Erlösung und die wahre Liebe. Die Menschen verhielten sich gut, weil

⁹ Werke, Bd. 6, 328–333.

¹⁰ Werke, Bd. 6, 160–171.

¹¹ SC 36,3 (Werke, Bd. 5, 564–567): „... ut sciant: et turpis *curiositas* est . . . ut sciantur ipsi: et turpis *vanitas* est . . . / . . . ut scientiam suam vendant, . . . : turpis *quae-stus* est . . . ut aedificent: et *caritas* est . . . ut aedificentur: et *prudentia* est“.

¹² Epistola 11,5–8 (Werke, Bd. 2, 352–357).

sie Lohn erwarteten. Das sei die „Söldnerliebe“. Auch die rechtfertige noch nicht. Erst wenn der Mensch Gott in der „Sohnesliebe“ um seiner selbst willen liebe, ohne an Strafe und Lohn zu denken, sei er wirklich gerechtfertigt.

Sachlich das gleiche verfolgte er in seinem Hohenliedkommentar. Nach SC 1,1¹³ muss der Weisheitslehrer in drei Stufen drei Weisheitsbücher der Schrift vermitteln, die alle mit Liebe und Kreuz zu tun haben: Erstens das *Buch der Sprüche*, welches durch seine Weisheitslehre hilft, den Eigenwillen (*amor sui*) zu überwinden; zweitens das Buch *Kohelet*, das helfen soll, das Bewusstsein der Geschöpflichkeit zu vermitteln und den ungeordneten *amor mundi* zu überwinden. In der Vermittlung des dritten Weisheitsbuchs, nämlich des *Hohenlieds*, besteht die erhabenste Aufgabe des Predigers. Das alttestamentliche Liebeslied wird zur Metapher zunächst für die Gottesliebe, dann für die Ekklesiologie und den apostolischen Dienst.

SC 83¹⁴: BERNHARD schliesst seine Lehre von der Analogie der Seele mit dem göttlichen Wort mit einer Erörterung der Stufen der Liebe (83,5). An dieser Stelle schildert er die bräutliche Liebe und die mystische als die höchste Form der Liebe, während er hier im Unterschied zu seinen vergleichbaren Traktaten („De diligendo Deo“; epistola 11) die Kindesliebe als weniger vollkommen absetzt. Vollkommenheit der Liebe bedeutet aber nicht Sündenlosigkeit, sondern Freiheit von allen bewussten Nebenmotiven¹⁵.

Liebe (*caritas*) ist demnach für BERNHARD nicht nur eine Tugend, sondern ein Gradmesser für den Fortschritt des Erlösungsgeschehens. Die Stufen der Liebe, die er immer wieder behandelt und abwandelt, sind nur teilweise quantitative Analogien. Bei ihm bringt die letzte Stufe der Liebe immer einen Qualitätssprung wie zwischen Sünder und Heiligem, wie zwischen ungerecht und gerecht, wie zwischen unbegnadet und begnadet, ungerechtfertigt und gerechtfertigt, Pharisäer und Zöllner.

¹³ Werke, Bd. 5, 54–57.

¹⁴ Werke, Bd. 6, 611–619.

¹⁵ SC 83,4 (Werke, Bd. 6, 614): „Amor praeter se non requirit causam, non fructum: fructus eius usus eius. Amo, quia amo; amo, ut amem“. – Vgl. SC 78 (Werke, Bd. 6, 546–557) über die gnadenhafte Erwählung der Kirche: Bei einem Liebesbuch komme es nicht auf einzelne Worte und Begriffe an, sondern auf die grossen Gefühle.

4. Die zwei „Arme“ der Liebe: *vita contemplativa* und *vita activa*

Weil *Gottes- und Nächstenliebe* nicht voneinander getrennt werden können wie die beiden Arme, welche die Geliebte umfassen (Hld 2,6), ist BERNHARDS Liebeslehre immer gleichzeitig Mystik und Ekklesiologie. Der eine Arm des Geliebten versinnbildet die *vita contemplativa*, der zweite die *vita activa*. Beide gehören sie zusammen wie Maria und Martha, wie Rachel und Lea, wie Mönchtum und Kanonikertum, wie Betrachtung und Predigt. Die Hirten von Bethlehem „schauen“ das Heil, um es in der nächsten Stunde zu „verkünden“¹⁶.

SC 52¹⁷ bewacht der göttliche Bräutigam die Ekstase der Seele (Bernhard) vor den zudringlichen Seelsorgekindern (Mädchen). Das dialektische Liebethema *actio* und *contemplatio* wurde hier sehr pointiert abgewandelt. In beiden Fällen handelt es sich um Extremfälle der Liebesverwirklichung: die mystische Schau einerseits und das apostolische Aufgebrauchtwerden für die „Schwachen“ andererseits. Entscheidend für den Wert des konkreten christlichen Lebens ist demnach nicht der Stand oder die Observanz des jeweiligen Christen, sondern die Liebe¹⁸.

5. Liebe und Ekklesiologie

In den Predigten zum Hohenlied ist vor allem der zweite Teil (SC 39–86)¹⁹ ausdrücklich Themen der Liebe gewidmet. Es geht dabei, bildlich gesprochen, um den „Schmuck der Braut“, d. h. um die ekklesiale Dimension der Liebe, um die Gottes- und Nächstenliebe als *nota ecclesiae*.

¹⁶ SC 51 (Werke, Bd. 6, 180–193) variiert BERNHARD die dialektische Beziehung von Glauben und Werken, von Gottesliebe und Nächstenliebe, indem er die bekannte Allegorese von der linken und der rechten Hand des Geliebten Hld 2,6 („*Laeva eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me*“) auch auf „timor“ und „securitas“, auf Glaubensleben und eschatologische Verheissung anwendet. Der Verfasser zitiert dabei mit Absicht „*De diligendo Deo*“, um die Unterschiede in den Stufen der Gnadenanalogie zu bekräftigen.

¹⁷ Werke, Bd. 6, 194–205.

¹⁸ Vgl. etwa die Vollkommenheitsvorstellung im Bischofstraktat *epistola 42* (Werke, Bd. 2, 440–503).

¹⁹ Werke, Bd. 6.

Die Predigten 49–62²⁰ handeln von der Liebe als Frucht der Erlösung und die Predigten 70–75²¹ von der Liebe als Geistesgabe.

SC 50²² nimmt noch einmal das Thema vom „ordo caritatis“ auf, indem er das Verhältnis von Gottesliebe und Feindesliebe erarbeitet.

In der klassischen Auseinandersetzung zwischen Brüdern, den Juden und den Christen, wird die Endzeit durch die Versöhnung mit der Synagoge eingeleitet²³: Nach Hld 3,4 führt die Braut das Kostbarste, was sie hat, ihren Bräutigam, in das Zelt der Mutter, um ihn gleichsam mit ihr zu teilen. Die Synagoge ist die Mutter der Ecclesia. Der Streit der beiden ist der Streit zwischen Mutter und Tochter²⁴.

6. *Magister dilectionis, doctor gratiae* – Gnadenlehre

Nach SC 67 ist die Inspiration primär eine Sache des *affectus*, nicht der *ratio*: Es stösst den Hagiographen auf wie Liebesgestammel: „Du bist mein, ich bin dein!“ (Hld 2,16). Die Liebe macht die Logik der Grammatik hinfällig. Begnadung ist keine Partnerschaft auf gleicher Ebene.

SC 53²⁵ behandelt die Gnadenwahl bei der Menschwerdung, die ein „Überspringen“ (Hld 2,8) der „99 gerechten Engel“ bedeutete.

SC 54²⁶ hat die Reprobation der gefallenen Engel zum Gegenstand. Der Prediger versucht eine Theodizee ihres Schicksals, indem er auch die diesbezügliche Lehre des Origenes zurückweist. Die „Nacht der Seele“ als Gegenstück zur Verzückung (SC 52)²⁷ beschreibt der Verfasser als Gnadengabe Gottes zur Überwindung der Gefahr des Hochmuts. Die vollkommene Liebe überwindet die Furcht.

²⁰ Werke, Bd. 6, 160–337.

²¹ Werke, Bd. 6, 428–523.

²² Werke, Bd. 6, 170–181.

²³ SC 79,5f (Werke, Bd. 6, 564–567).

²⁴ SC 60 (Werke, Bd. 6, 298–311): Auf dem Hintergrund eines scharfen Judentraktates behandelt BERNHARD die wahre Nächstenliebe (symbolisiert durch die milden Feigen) und die Gottesliebe (*zelus bonus*, symbolisiert durch den stürmischen Wein).

²⁵ Werke, Bd. 6, 204–219.

²⁶ Ebd. 218–237.

²⁷ Ebd. 194–205.

SC 84²⁸ charakterisiert die Gottsuche als *praedilectio*. Nach SC 84, 6 brauchen wir uns nicht zu schämen, dass wir trotz all unserer Sünden Gott lieben. Denn diese Liebe hat Gott schon längst in uns geweckt und wird nicht aufhören, sie in uns zu wecken, auch wenn wir ihn vergessen haben.

Auch der Verkündiger des Evangeliums muss versuchen, auf den Heilsplan Gottes einzugehen. Gott hat die Bekehrung der Menschen konkret geplant. Der menschliche Missionar hat dieser Heilsökonomie zu dienen²⁹.

III.

7. Liebe: *pneuma tò hágion* – Pneumatologie, Trinität

Vor allem verliert er kaum ein Wort über die Liebe, ohne bei Vater, Sohn und Geist zu endigen. Dabei spricht BERNHARD mehr über den Logos und das heilige Pneuma als direkt über den Vater. Dieser offenbart sich eben in der Selbstentäußerung und Demut des Sohnes. Und der Mensch hat darauf durch das Eingeständnis seiner Kreatürlichkeit zu antworten³⁰.

Das Wesen der christlichen Vollendung besteht bei BERNHARD schlicht und einfach in der Liebe. Das bedeutet zunächst eine fundamentale Beziehung zum „Wort“. Der Logos hat sich mit den „Lilien weidend“ vereint, damit die Menschen sich mit ihm vereinen³¹. Nach Hld 2,16 weidet der Geliebte „unter Lilien“³². Durch die Menschwerdung entäußert sich der Logos, indem er sich unter das „Gras“ begibt. Christus

²⁸ Ebd. 620–629.

²⁹ SC 58 (Werke, Bd. 6, 268–285) enthält die Lehre vom richtigen Zeitpunkt für die Predigt und ihre Wirksamkeit. Es geht wie oben bei der Erwartung der Gottesbegegnung um die Anzeichen der wirkenden Gnade.

³⁰ SC 42,8 (Werke, Bd. 6, 88–91): über die Demut als Wahrheitsvollzug und Anerkennung der Kreatürlichkeit und Demut als Selbstentäußerung und Offenbarung. Der Paragraph 8 ist ein Kapitel über den liebenden Vater.

³¹ SC 72 (Werke, Bd. 6, 464–481) zu Hld 2,17.

³² SC 70 (Werke, Bd. 6, 428–441).

spiegelt sich in den Lilien (Unschuld, Keuschheit, Geduld), und die Lilien (die Heiligen) sind nach ihm gebildet.

Liebe wird ihrerseits synonym für „Einheit“. Das Wesen des moralisch Guten ist nach dem Vorbild der innertrinitarischen Hervorgänge die Einheit, und zwar die moralische Übereinstimmung des zum sündhaften Eigenwillen neigenden Menschen im Unterschied zur Wesenseinheit in Gott. Die Menschennatur Christi vermittelt uns die heilende und erlösende Nähe Gottes. Sie ist die „Beichtwand“, durch deren Öffnungen Gottes erbarmende Gegenwart wie durch flutendes Licht wirksam wird³³. Das Innwerden des göttlichen „Wortes“ in der Seele ist das Wesen aller christlichen Mystik. BERNHARD schildert die Voraussetzungen für die mystischen Begegnungen, welche die Liebesvereinigung ansagen, aber nicht erzwingen können: Stille, Gebet, Lauterkeit, Askese, Armut im Geiste³⁴.

Die liebende Beziehung zu Christus bedeutet auch Gemeinschaft mit dem Kreuz, aber gleichzeitig letzte Geborgenheit. Zu Hld 2,13 und 14 über die Tauben in den Mauerritzen schreibt Bernhard seine Herz-Jesu-Predigt SC 61³⁵. Die Wunden Jesu bedeuten Rettung (61,3), Vergebung (61,4), Gerechtigkeit (61,5), Gotteserscheinung (61,6) und Kraft zum Martyrium (61,7 und 8). Der Märtyrer fühlt zwar die Schmerzen, aber er ist im Martyrium seines Herrn geborgen. Das ist die Quelle seiner Kraft.

Selbst das Jüngste Gericht bedeutet für den Gläubigen mehr Offenbarung letzter Erlösungstat als Schrecken und Bestrafung. Selbst die Enthüllung alles Bösen einschliesslich unserer geheimsten Sünden wird der Mensch als Befreiung empfinden.

Der Geliebte erscheint als Barmherzigkeit („Hirschlein“) und Allwissenheit („Gazelle“) Gottes nach Hld 2,16: „Similis esto, dilecte mi, capreae hinnuloque cervorum super montes Bethar“³⁶.

Die Ankunft des „Wortes“ in der mystischen Begegnung sieht BERNHARD in einer Linie und im unmittelbaren Zusammenhang mit der letzten Ankunft beim Jüngsten Gericht. So verbindet er den eher privaten

³³ SC 56 (Werke, Bd. 6, 242–253).

³⁴ SC 57 (Werke, Bd. 6, 252–267).

³⁵ Werke, Bd. 6, 310–321.

³⁶ SC 73 (Werke, Bd. 6, 480–493).

Bereich der Logosmystik mit dem Thema von der letzten Offenbarung und dem Gnadenwerk des Gerichts³⁷.

Liebe ist nach BERNHARD Zuwendung zu Gott bei Wahrung der kreatürlichen Distanz. Er ist fern von aller monistischen Vermischung von Gott und Mensch. SC 85 und 86³⁸ enthalten den Aufstieg zur Weisheit und die Vereinigung mit dem „Wort“. Diese ereignet sich nicht zufällig durch den ehrfürchtigen Umgang der Seele mit dem Wort in *verecundia* (Zurückhaltung, Schamhaftigkeit, Bescheidenheit, Demut, Weisheit). Nicht zufällig schliesst der Hoheliedkommentar als sein bedeutendstes Werk mit einer Paränese über die *verecundia*.

BERNHARD formuliert seine mystischen Erfahrungen nicht nur als Logosmystik, sondern auch als Geismystik³⁹. Er weiss natürlich, dass alle Liebesbegegnung mit Gott von allen drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist gewirkt ist. Er weiss selbstverständlich auch, dass der Heilige Geist im Sinne einer Appropriation den einwohnenden Dreifaltigen Gott als personifizierte Liebe verkörpert⁴⁰.

SC 59⁴¹ enthält eine Theologie des *planctus*, der Keuschheit und der Jungfräulichkeit mit einer Allegorese der Tauben und Turteltauben. Bei diesen Früchten des Heiligen Geistes geht es jeweils um das „sacrum consortium“, letztlich eine vom Geist gestiftete Liebesgemeinschaft. Selbst der zu ertragende Heuchler und Häretiker hat dabei eine Aufgabe in der Gemeinschaft zu erfüllen, auch wenn das schmerzhaft nicht immer ganz erfasst werden kann. Von der Schöpfung bis zur letzten Erlösung besteht die gesamte Heilsgeschichte in einem Prozess der Geistsendung⁴². „Caritas numquam excidit“ (1Kor 13,8).

³⁷ SC 74 (Werke, Bd. 6, 492–507).

³⁸ Werke, Bd. 6, 628–655.

³⁹ SC 17 (Werke, Bd. 5, 244–255).

⁴⁰ SC 69 (Werke, Bd. 6, 416–429).

⁴¹ Werke, Bd. 6, 285–297.

⁴² SC 72 (Werke, Bd. 6, 464–481).

Die Autoren

Stud. theol. **Theo FÜGLISTALLER**, * 1970 in Winterthur, 1996 Diplom als Informatik-Ingenieur ETH, 1996–2003 Applikationsentwickler, seit 2003 Student der Theologie an der Theologischen Hochschule Chur.

Weihbischof P. Prof. Dr. **Peter HENRICI SJ**, * 1928 in Zürich, Studium der Philosophie und Theologie in Pullach bei München, Rom, Löwen und Paris, 1952–1955 und 1960–66 Repetitor für Philosophie am „Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum“ in Rom, 1956 philosophische Promotion, 1958 Priesterweihe, 1960–1993 Professor für Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, 1972–1978 sowie 1990–1993 Dekan der Philosophischen Fakultät an der Gregoriana, 1979 Gründer und Direktor des dortigen „Centro Interdisciplinare sulla Comunicazione Sociale“, seit 1993 Weihbischof und 1993–2003 Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, seit 1995 Präsident der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter: Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze (Köln 1993).

Dr. **Heribert KLEIN**, * 1957 in Hachenburg / Westerwald (D), verheiratet, drei Kinder, Studium der Schul- und Kirchenmusik mit Schwerpunkt Orgel an der Musikhochschule Köln sowie der Germanistik, Musikwissenschaft und Pädagogik an der Universität Köln, 1978–1979 Spezialstudium der Frescobaldi-Interpretation in Rom bei Prof. F. VIGNANELLI, 1987 Promotion in Musikwissenschaft mit einer Arbeit über Girolamo Frescobaldi in Köln, langjährige Organistentätigkeit am Limburger Dom, 1982/83 Stipendiat des Deutschen Musikkates, zahlreiche Orgelkonzerte im In- und Ausland und Mitwirkung als Organist bei Radio- und Fernsehproduktionen, seit 1987 Redakteur bei der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, bis 1999 beim FAZ-Magazin, 1992 Preisträger des Quandt-Medienpreises, † 2005. Zahlreiche Buchveröffentlichungen, darunter: Oswald von Nell-Breuning – unbeugsam für den Menschen. Lebensbild, Begegnungen, ausgewählte Texte (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1989); Könner in Karos. Das Anti-Nietenbuch (Köln 1995, ²1996); Operation Amerika. Hoechst in den USA (München 1996);

Deutsche Schicksale. Auf der Suche nach der Identität eines Volkes (Herne 1998).

PD Dr. **Peter NICKL**, * 1958 in München (D), 1978–1980 Studium der Philosophie, Neueren deutschen Literatur und Katholischen Theologie in München, 1980–1981 Studium der Philosophie an der Universität Pavia als Stipendiat im Collegio Ghislieri, 1985 M. A. in München, 1991 philosophische Promotion in München, 1991–1999 Wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, seit 1995 Lehrbeauftragter für Philosophische Anthropologie an der Universität Hannover, 2000 philosophische Habilitation an der Universität Regensburg, zur Zeit Vertretungsprofessor für Philosophie an der Universität Hannover. Zahlreiche Aufsätze und folgende Buchveröffentlichungen: Jacques Maritain. Eine Einführung in Leben und Werk (Paderborn u. a. 1992); Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus (= Paradeigmata 24) (Hamburg 2001, ²2005); Bonaventura / Thomas von Aquin / Boethius von Dacien: Über die Ewigkeit der Welt. Mit einer Einleitung von Rolf SCHÖNBERGER. Übersetzung und Anmerkungen von Peter NICKL (= Klostermann Texte Philosophie) (Frankfurt a. M. 2000).

Dr. **Ermanno PAVESI**, * 1947 in Savona (I), 1966–1973 Studium der Medizin an den Universitäten Parma und Modena, Promotion in Medizin und Chirurgie in Modena, 1977 Facharzt Diplom für Psychiatrie an der Universität Modena, fachärztliche Tätigkeit an verschiedenen Kliniken, u. a. als Oberarzt an der Psychiatrischen Universitätsklinik Basel und an der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich, zur Zeit Oberarzt im Psychiatrischen Zentrum Herisau, seit 1989 Dozent für Psychologie an der Gustav-Siewerth-Akademie in Weilheim-Bierbronn (D), seit 1989 Sekretär der Vereinigung katholischer Ärzte der Schweiz, 1992–1996 Generalsekretär der Fédération Européenne des Associations de Médecins Catholiques, seit 1995 Dozent für Psychologie an der Theologischen Hochschule Chur. Zahlreiche Aufsätze und Buchpublikationen in verschiedenen Sprachen, darunter: Eugen Drewermann, „Kleriker. Psychogramm eines Ideals“ und die tiefenpsychologische Religionskritik (Weilheim-Bierbronn 1992); Follia della croce o nevrosi? Cristianità (Piacenza 1998); Hoffnung und freier Wille. Eine kulturgeschichtliche Betrachtung (Weilheim-Bierbronn 1999).

Stud. theol. **Mathilda PENG-COCCIA**, * 1962 in Ilanz, verheiratet, zwei Kinder, 1992 Ausbildung als Katechetin, seit 2003 Studentin der Theologie an der Theologischen Hochschule Chur.

Prof. Dr. **Heinrich REINHARDT**, * 1947 in Freising (D), Studium der Philosophie, Theologie und Italianistik in Freising, München, Würzburg und Florenz, 1972 philosophische Promotion in München bei M. MÜLLER, 1972–1974 Redaktor am „Handbuch der Dogmengeschichte“, 1974–1978 Weiterstudium in München: Theologie, besonders bei L. SCHEFFCZYK, und Gräzistik bei U. HÖLSCHER, 1977–1992 Mitautor des „Lexicon recentis Latinitatis“, 1978 Theologisches Diplom in München, 1978–1980 Studienaufenthalt im Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico in Rom, 1991–1996 Studienleiter des Theologenkonvikts „Lauretanum“ in Zizers, 1992 Priesterweihe in Chur, 1993–1995 Dozent für Philosophie und Lehrstuhlvertreter, seit 1995 Professor für Philosophie und Philosophiegeschichte an der Theologischen Hochschule Chur. Forschungsschwerpunkte: Sprachphilosophie, Philosophie der Renaissance, Kulturphilosophie. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter: Die Sprachebenen Denken und Glauben. Erörtert am Beispiel des Heiligen (= Münchener philosophische Forschungen 7) (Bonn 1973); Die Wahrheit in der Dichtung. Philosophische Grundlinien der Poetologie (Frankfurt a. M. 2003); Johannes. Die Rede von Gott (Augsburg 2004).

Prof. Dr. Dr. **Peter RUTZ**, * 1941 in Lichtensteig SG, Studium der Mathematik an der ETH Zürich, 1966 mathematisches Diplom, Studium der Logik und Philosophie, besonders bei J. M. BOCHENSKI OP, in Freiburg i. Ü., 1970 philosophische Promotion, Studium der Theologie in Rom und Pamplona, besonders bei J. M. CASCIARO, 1978 theologische Promotion, Lehrtätigkeit u. a. als Wissenschaftlicher Assistent in Zürich und Freiburg i. Ü., 1971 Gastprofessor in Berlin (FU), 1975 Priesterweihe, 1975–1991 pastorale Tätigkeit in Pamplona, Freiburg i. Ü. und Zürich, 1991–2000 Moderator bzw. Regens des Priesterseminars St. Luzi in Chur, 1993–1995 Dozent und seit 1995 Professor für Philosophie und Philosophiegeschichte an der Theologischen Hochschule Chur, seit 2002 Regionalvikar der Prälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei für die Schweiz. Forschungsschwerpunkte: Logik, Formale Logik und Ontologie. Veröffentlichung: Zweiwertige und mehrwertige Logik. Ein

Beitrag zur Geschichte und zur Einheit der Logik (= Analytika 1) (München 1973).

Stud. theol. **Claudine SCHELLING**, * 1951 in Bern, 1969–1974 Studium der Romanistik, Germanistik und Geschichte, 1972–1974 Assistentin für Italienisch an der Universität Neuchâtel, 1974 Lizentiat in Romanistik an der Universität Neuchâtel, 1974–1978 Studium der Pädagogik am Lehrerseminar Chur, 1978–1988 Lehrerin an der Kaufmännischen Berufsschule in St. Gallen, 1988–2003 Professur an der Fachhochschule St. Gallen, seit 2001 Unterrichtsassistenz an der Universität St. Gallen, seit 2003 Studentin der Theologie an der Theologischen Hochschule Chur.

Prof. Dr. **Josef SEIFERT**, * 1945 in Seekirchen / Salzburg (A), verheiratet, sechs Kinder, 1963–1969 Studium der Philosophie, Psychologie und Kunstgeschichte in Salzburg (Päpstliches Philosophisches Institut und Paris-Lodron-Universität), Paris (Sorbonne und Institut Catholique) und New York (Fordham University), 1969 philosophische Promotion in Salzburg, 1969–1973 Wissenschaftlicher Assistent in Salzburg, 1972–1976 Assistant Professor an der University of Dallas (Texas, USA), 1973 Gastprofessor am Institut de Philosophie Comparée in Paris, 1973–1980 Direktor des Doktoratsprogramms für Philosophie an der University of Dallas (Texas, USA), 1975 philosophische Habilitation an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1976–1981 Associate Professor an der University of Dallas (Texas, USA), 1980–1985 Rektor der International Academy of Philosophy in Irving (Texas, USA) und Ordinarius für Philosophie daselbst, 1981 Gastprofessor an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1982–1983 Gastprofessor an der Pontificia Universitas Lateranensis in Rom, seit 1986 Rektor der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein und Ordinarius für Philosophie daselbst, jetzt auch Rektor der Internationalen Akademie für Philosophie / Campus Santiago de Chile an der Päpstlichen Universität in Chile (PUC) und „Profesor Titular“ daselbst. Publikationen: 24 eigene Bücher, 165 Aufsätze in deutscher, 94 in englischer und 81 in anderen Sprachen. Wichtigste Werke: Erkenntnis objektiver Wahrheit (Salzburg ²1976); Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism (Boston / London 1987); Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige Diskus-

sion (Darmstadt ²1989); Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica (Mailand 1989); Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments (Heidelberg ²2000).

P. Prof. Dr. Dr. **Gerhard B. WINKLER OCist.**, * 1931 in Wilhering (A), Studium der Philosophie und Theologie in Linz, 1955 theologisches Absolutorium, 1955–1959 Studium der Germanistik und Anglistik in Wien, 1956 theologische Promotion (Kirchengeschichte) in Wien, 1959 Master of Arts (Anglistik und Amerikanistik) an der University of Notre Dame, Ind. (USA), 1960 Sponsion zum Mag. phil. in Wien, 1960 staatliche Lehramtsprüfung für Englisch und Deutsch, 1960 philosophische Promotion (Germanistik) in Wien, 1969–1972 wissenschaftlicher Assistent in Bochum, 1972 theologische Habilitation (Mittlere und Neuere Kirchengeschichte) in Bochum, 1972–1974 Universitätsdozent für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Bochum, 1974 apl. Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Bochum, 1974–1983 Ordinarius für dasselbe Fach in Regensburg, 1983–1999 in Salzburg, Bischöflicher Konsistorialrat der Diözese Linz, Erzbischöflicher Konsistorialrat der Erzdiözese Salzburg. Forschungsschwerpunkte: Reformationsgeschichte, Hohes Mittelalter (12. Jh.), Bernhard von Clairvaux. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter: Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 108) (Münster 1974); Bernhard von Clairvaux: Die eine und umfassende Kirche – Einheit in der Vielfalt (Innsbruck 2001); Herausgeber: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, 11 Bde. (Innsbruck 1990–1999).

Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur

Im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur
herausgegeben von
Michael Durst und Michael Fieger

Band 1

Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451–2001)

Herausgegeben von Michael Durst
2002, 176 Seiten

Band 2

Warum? Der Glaube vor dem Leiden

Herausgegeben von Eva-Maria Faber
2003, 112 Seiten

Band 3

Zur Ökumene verpflichtet

Herausgegeben von Eva-Maria Faber
2003, 160 Seiten

Band 4

Die Zeichen der Zeit erkennen

Herausgegeben von Aladár Gajáry
2004, 112 Seiten

Band 5

Suche Glück! – Aber jage ihm nach?

Herausgegeben von Andreas-Pazifikus Alkofer
2004, 204 Seiten

Band 6

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe

Herausgegeben von Heinrich Reinhardt
2006, 216 Seiten

Theologische Berichte

Herausgegeben von Hans J. Münk und Michael Durst

Band 21: Was willst du von mir, Frau?

Maria in heutiger Sicht

1995, 144 Seiten

Band 22: Dialogische Kirche – Kirche im Dialog

1996, 160 Seiten

Band 23: Erlöst durch Jesus Christus

Soteriologie im Kontext

2000, 147 Seiten

Band 24: Dienst im Namen Jesu Christi

Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie

2001, 228 Seiten

Band 25: Organtransplantation

Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext

2002, 248 Seiten

Band 26: Christliche Theologie und Weltreligionen

Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute

2003, 240 Seiten

Band 27: Christentum – Kirche – Kunst

Beiträge zur Reflexion und zum Dialog

2004, 232 Seiten, 8 Seiten farbige Abb.

Band 28: Christliche Identität in pluraler Gesellschaft

Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute

2005, 260 Seiten

Schriftenreihe der
Theologischen Hochschule Chur
Band 6



Heinrich REINHARDT (Hrsg.)

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe

Academic Press Fribourg

Vernünftige Darlegung hat im Christentum seit jeher hohen Stellenwert. Daher hat die Theologie stets den Dialog mit der Philosophie gesucht. Um ihn am Standort Chur und unter heutigen Bedingungen zu intensivieren, veranstaltete die Theologische Hochschule Chur 1993–2000 eine Serie von internationalen philosophischen Kongressen, die «Churer Philosophentage». Ihre wichtigsten Erträge sind im vorliegenden Band veröffentlicht. Zuerst klärt Peter RUTZ den Unterschied von Richtigkeit und Wahrheit. Josef SEIFERT erläutert, warum in der Erkenntnis immer objektive Wahrheit enthalten ist. Ermanno PAVESI findet aktuelle Bezüge zwischen Gesundheit und Wahrheit. Weihbischof Peter HENRICI erörtert die Schichtung der Wahrheit in Philosophie, Theologie und christlicher Verkündigung. Heribert KLEIN enthüllt Grenzen und Möglichkeiten der Freiheit in der öffentlichen Meinung. Josef SEIFERT bestimmt in einem zweiten Beitrag den Begriff der Liebe als Bejahung der Person. Heinrich REINHARDTS Analyse von Freundschaft und Liebe gilt dem innersten Zusammenhang dieser Grundphänomene, und Gerhard B. WINKLER charakterisiert Bernhard von Clairvaux als meisterhaften Interpreten der Liebe in ihrer Ganzheit. Der Band vermittelt ein facettenreiches Bild des internen philosophischen Diskurses und des philosophisch-theologischen Dialogs in Chur.

ISBN 3-7278-1541-8



9 783727 815416