ORIENTIERUNG

Nr. 11 59. Jahrgang Zürich, 15. Juni 1995

Eine Tagung zu Carl Schmitt und seinem Programm der «eigentlich katholischen Verschärfung» veranstaltete die Katholische Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod im Frühjahr 1993. Die Beiträge dieser Tagung sind nun in ein Buch gleichen Titels eingegangen, herausgegeben vom Studienleiter der Akademie, Bernd Wacker.[1] Die Titelphrase allein rechtfertigt diese Neuerscheinung angesichts einer bereits abundanten Schmitt-Literatur. Schmitt hatte in seinem 1991 erschienenen *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947–1951* «das Ringen um die eigentlich katholische Verschärfung» als das «geheime Schlüsselwort meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz» bezeichnet; er konnte sich einen Katholiken «nicht nur dem Bekenntnis, sondern auch der geschichtlichen Herkunft, wenn ich so sagen darf, der Rasse nach» nennen. Dennoch hat eine genaue katholische Beschäftigung mit Schmitt bisher nicht stattgefunden, blieb etwa die These *H. Meiers* von 1988 unbeachtet, daß Schmitts Lehre im Kern immer *politische Theologie* sei, und das heißt doch wohl: politische katholische Theologie. Die Herausforderung, die darin für die katholische Theologie liegt, wird nun mit dem vorliegenden Band keinesfalls bewältigt, sie wird aber in ihrem ganzen Ausmaß sichtbar.

Katholische Verschärfung?

Der Staatsrechtler Carl Schmitt hatte seine Lehren immer in engster Anlehnung an die *politische Form des römischen Katholizismus* vorgetragen und sich ausdrücklich auf die Tradition des katholischen gegenrevolutionären Denkens (Donoso Cortes, Bonald, de Maistre) bezogen. Er hatte dem Begriff der *Politischen Theologie* bereits 1922 Format verliehen und mit seiner Hilfe die diffus umlaufenden antiparlamentarischen und antidemokratischen Bestrebungen im Weimarer Katholizismus auf den Punkt gebracht. Dem Ruf nach dem starken, autoritären Staat, der Freund und Feind zu unterscheiden wisse und seine Feinde zu bekämpfen habe, verlieh er eine theologisch-juristische Unterlage; als ein solcher Staat dann 1933 kam, stellte sich Schmitt in seine Dienste und leistete ihm Legitimationsarbeit. Der langlebige Schmitt (1888–1985) sah auch nach dem Krieg keinen Anlaß, seine politischen Optionen zu überdenken; weiterhin agitierte er von Plettenberg im Sauerland aus gegen alles Linke und, verstärkt, gegen die Juden. Die zitierte Eintragung von der eigentlich katholischen Verschärfung (1948) fährt fort: «...gegen die Neutralisierer, die ästhetischen Schlaraffen, gegen Fruchtabtreiber, Leichenverbrenner und Pazifisten».

Es ist unangenehm, sich mit dem katholischen Prä- und Postfaschisten und Antisemiten Schmitt zu beschäftigen, aber noch unangenehmer ist es, die *katholische Verschärfung* als das Schlüsselwort dieser seiner geistigen Existenz angewiesen zu bekommen. Dann hätte also er, der brillante und scharfsinnige Denker mit seinem juristischen Sachverstand, nur zugespitzt und verschärft, was katholischerseits schon angelegt und denkmöglich war. Dann würde uns von Schmitt der Spiegel eines schwarzen oder schwarzbraunen Katholizismus vorgehalten; dann wäre die notorische Nichtbeschäftigung mit seinem Werk in der katholischen Theologie ein Akt der Verdrängung dieser Nachtseite des Katholizismus.

Schmitt hatte die spezifische Herrschaftslogik der römischen Kirche begriffen und sie säkularisiert, so wurde er zum Fürsprecher der Diktatur. Er stand in einer bestimmten Tradition jesuitischer Gehorsamstheologie, die den bedingungslosen Gehorsam der Ordensmitglieder auf alle Untertanen des Staates ausweiten wollte (Sven K. Knebel, «La idea de la autoridad es de origen católico.» Schmitt, Donoso, Bourdaloue, oder: Das autoritäre Prinzip in Reinkultur).[2] *Robert Grosche* echote 1934: «Als im Jahre 1870 die Unfehlbarkeit des Papstes definiert wurde, da nahm die Kirche ... jene geschichtliche Entscheidung voraus, die heute auf der politischen Ebene gefällt wird: für die Autorität und gegen die Diskussion, ... für den Führer und gegen das Parlament.» (S. 35) *Karl-Egon Lönne* (Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik) zeigt aller-

KATHOLIZISMUS

Katholische Verschärfung? Zu einer Tagung über *Carl Schmitt* – Römischer Katholizismus als politische Form – Der Autoritarismus der politischen Reaktion im 19. Jahrhundert – Eine säkularisierte Form der Herrschaftslogik der römischen Kirche – Fürsprecher der Diktatur – Theologisch-politischer Antisemitismus als Grundinspiration – Die Differenz zwischen Gottesdienst und Götzendienst. *Thomas Ruster, Bornheim-Sechtem*

LITERATUR

Babel, Sodom und Gomorrha...: Biblische Motive, Figuren und Sprachstrukturen bei *Ingeborg Bachmann* – Zu einer theologisch-literaturwissenschaftlichen Publikation von *M.L. Habbel* – Elf Rezeptionsarten von Bibel und Christentum – Die Metapher der Wüste – Parallele zwischen Bachmanns Werk und Ansätzen der feministischen Theologie – Negative Erlöserfiguren. *Jo Ann Van Vliet, Tübingen*

RUSSLAND

Pawel Florenski, ein großer russischer Denker: Eine Biographie (1882–1937) im Umbruch der russischen Revolution – Der Theologe und Naturwissenschaftler – Ein sprachtheoretischer Brückenschlag zwischen dem Denken der Kirchenväter und der modernen Linguistik – Die dreifache Struktur der Sprache und der transzendenten Wirklichkeit – Zum Dialog zwischen westlicher Kultur und russisch-byzantinischer Denkungsart.
Wolfgang Schlott, Bremen

PHILOSOPHIE

Aufklärung und Atheismus: Akzentverschiebungen von *Meslier* über *Comte* zu *Sartre* (Schluß) – *Sartres* illusionsloser Blick auf die gesellschaftliche Realität – Die Erfahrungen der atheistischen Lebensform – Die Entscheidung zum eigenen Selbst als Last – Die Hoffnung auf Fortschritte in der Zukunft – Die Parallelität von Aufklärungsprozessen und Atheismus – Die Herausforderung durch den weltanschaulichen Pluralismus und die Frage nach dem physischen Überleben der Menschheit. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

Die Verweiblichung des Subjekts: Zu *Emmanuel Lévinas'* «Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht» – Die Rolle des Subjekts in den Katastrophen unserer Geschichte – Der andere Mensch und mein Nächster – Die sprengende Kraft der Forderung nach der Verweiblichung des Subjekts – Eliminierung des Erotischen? – Kein Hinabstieg zu den Müttern – Das Begehren des Unbegehrbaren als ein Ärgernis – Der mehrdimensionale Begriff der Verantwortung.
Susanne Sandherr, Karlsruhe

dings, daß die katholische Zentrumspartei solchen totalitären Ansätzen fernstand und auf Mitbeteiligung am politischen System der Weimarer Republik setzte. Nicht dort fand Schmitt Bundesgenossen, sondern eher bei katholischen Intellektuellen wie dem Dichter *Konrad Weiß,* in dessen verrätseltem, hermetischem Werk Schmitt die Suche nach einem Inbegriff der Geschichte jenseits ihrer neuzeitlichen (Abwärts-)Entwicklung als verwandt wahrnahm (W. Kühlmann, Im Schatten des Leviathan – Carl Schmitt und Konrad Weiß). Wie bequem Schmitt auf den Wogen eines gewissen antiliberalen, «diese Zeit» mit apokalyptischer Verachtung strafenden Katholizismus der Vorkriegszeit schwamm, belegen auch die von *Barbara Nichtweiß* als Dokumentation beigegebenen Briefe von *Paul Adams* an *Erik Peterson.* Schmitt unterhielt Beziehungen zu dem 1930 zum katholischen Glauben konvertierten Theologen Erik Peterson und zu dem kirchenfromm gewordenen Ex-Dadaisten *Hugo Ball:* in der Atmosphäre intellektuell anspruchsvoller katholischer Radikalität fühlte er sich zu Hause. Diese beiden folgten ihm aber nicht bei seiner Säkularisierung der kirchlichen Herrschaftslogik, sondern wollten diese für die Kirche reserviert wissen (B. Nichtweiß, Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons; B. Wacker, Die Zweideutigkeit der katholischen Verschärfung. Carl Schmitt und Hugo Ball). Daß Schmitt dann zu Beginn der Nazizeit, von seinen katholischen Freunden weitgehend alleingelassen, dem «Dritten Reich» nicht mehr das katholische Herrschaftsmodell der Repräsentation, sondern das protestantische der ecclesia spiritualis unterlegte, ist eine diskussionswürdige, wenn auch zunächst schwer einleuchtende These von *D. Braun* (Carl Schmitt und Friedrich Gogarten. Erwägungen zur «eigentlich katholischen Verschärfung» und ihrer protestantischen Entsprechung im Übergang von der Weimarer Republik zum Dritten Reich). Immerhin gab es, wie Braun an *Friedrich Gogarten* zeigt, in Nachbarschaft zu Schmitt auch eine *protestantische Verschärfung.* Theologen beider Konfessionen konnten es nicht lassen, ihre Sympathien für das neue Regime auch theologisch zu begründen.

Auf Judenfeindschaft angelegt

In der Nazizeit trug Schmitt einen dezidierten Antisemitismus zur Schau – nicht nur aus taktischen Gründen, wie der Beitrag von *Micha Brumlik* belegt. Vielmehr zieht sich Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus «wie ein basso ostinato durch die Linien seines vielseitig verzweigten Werks» (M. Brumlik, Carl Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus, S. 247), ja war die Entdeckung seines Antisemitismus nach 1933 eigentlich für Schmitt «Selbstaufklärung seiner Kampfpositionen» (R. Mehring, S. 230). Schon den von ihm bekämpften Liberalismus, Konstitutionalismus und Normativismus des 19. Jahrhunderts, deren Zusammenbruch er in seiner Zeit konstatierte, führte er insgesamt auf den Einfluß des jüdischen Geistes zurück (R. Mehring, Geist gegen Gesetz. Carl Schmitts Destruktion des positiven Rechtsdenkens). Noch mehr aber war sein Antijudaismus theologisch fundiert: im Glauben an die schon geschehene Erlösung durch Jesus Christus, durch welche er die Einheit von Schöpfung und Erlösung, von (gnostischem) Schöpfergott und Erlösergott hergestellt sah. Die Welt als eine bereits erlöste zu sehen («die Pointe jeder politischen Christologie»: M. Brumlik), den neuen Äon bereits angebrochen zu wissen, das ist allerdings sehr christlich und katholisch. So sahen es auch Peterson und Ball, nur daß sie, darin stärker traditionell-katholisch, den neuen Äon allein in der Kirche repräsentiert glaubten und der Welt noch Erlösungsbedürftigkeit konzedierten. Schmitts säkularisierter Katholizismus aber führte zur restlosen Weltbejahung und zugleich zur Verzweiflung, weil alles Bestehende hingenommen werden muß und Utopien christlich ihr Recht verloren haben. Gegen die andauernde Sündenmacht hilft da nur der starke Staat; er ist dann – vom Römischen Imperium an – der «Aufhalter» (Kat-echon, 2 Thess 2,6f.) des letzten Gerichts über alles Böse, der Schmitt in seiner Geschichtsauffassung so wichtig war. Den Juden aber weist er polemisch eine «Wartesaaltheologie» zu. Sie, die den Kommenden noch erwarten, bilden einen Herd der Unruhe gegen alles Bestehende und stellen den absoluten Staat stets erneut in Frage. Schmitts katholisch-staatsrechtliches Denken war so auf Judenfeindschaft notwendig angelegt. Und eben darin war er für seine Zeit – nur für sie? – charakteristisch katholisch. Ähnliche Gedankengänge bei *Karl Adam* (Christus und der Geist des Abendlandes, 1928) oder auch *Erich Przywara* (Judentum und Christentum, 1925) belegen es.

Carl Schmitts politische Theologie zeigt beklemmend-eindringlich und in letzter Konsequenz, wohin man gerät, wenn man das Jüdische aus dem Christentum aussperrt. Das geschieht aber immer schon dann, wenn Jesus Christus als das Ende der Geschichte behauptet wird, wenn die Erlösung als schon vollbracht verkündet wird, wenn die Endgültigkeit Jesu Christi als Vorwegnahme des Endes der Geschichte gedeutet wird und also eine offene Eschatologie nicht mehr möglich ist. Schmitt suspendiert die Eschatologie aus dem christlichen Glauben, weil er, übrigens mit *Thomas Hobbes,* die christologische Frage für definitiv beantwortet hält. Die christologische Frage bleibt offen nur im Horizont einer offenen Eschatologie, in der Erwartung der noch ausstehenden Taten Gottes. Das ist die Basis einer jüdisch-christlichen Theologie. Eine Theologie jedoch, die auf die vollzogene Erlösung zurückblickt und diese, sei es in der Kirche, sei es in der Welt, dargestellt, repräsentiert und gegeben findet, kann sich vom Ende der Tage nur noch die Enthüllung des jetzt noch Verborgenen versprechen; Eschatologie reduziert sich zur Apokalyptik, zur Offenbarung dessen, was die Glaubenden und Eingeweihten schon wissen. Die apokalyptischen Vorstellungen fallen um so bedrohlicher und gewalttätiger aus, je mehr die Unheilsmächte in der Welt noch ihr Wesen treiben. Neues kann sich aber in der Geschichte nicht mehr ereignen. Ihre Ordnung ist kraft göttlicher Äonenwende fixiert, sie wird durch legitimierte Instanzen, die Kirche oder die staatlichen Gewalten, dargestellt und aufrechterhalten. Die also repräsentierte Gottesherrschaft wird notwendig autoritär, weil sie die weiterlaufenwollende Geschichte unterbindet und freie Entwicklung oder Veränderung bestraft. Wer sich aber gegen diese Ordnung auflehnt, ist Rebell wider Gott – die Juden.

Gottesdienst und Götzendienst

Martin Leutzsch hat den Versuch unternommen, die biblischen Grundlagen des Schmittschen Denkens aufzudecken (Der Bezug auf die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte bei Carl Schmitt). Nach dem Gesagten überrascht es nicht, daß dieser mit aller Akribie und Textkenntnis unternommene Versuch ergebnislos verlaufen ist. Außer einigen dicta probantia und einer überzogenen Interpretation des Antichrist und des Katechon stieß Leutzsch bei Schmitt auf nichts. Die Bibelferne ist dieser Theologie inhärent oder eigentlich ihre Voraussetzung. Um so massiver dringen pagane und mythische Vorstellungen in Schmitts Denken ein. *Richard Faber* zeigt in einer präzisen Analyse, daß Schmitt römisch-cäsaristische Traditionen weiterentwickelte bis hin zu seiner Wendung zum Faschismus (Carl Schmitt, der Römer). Schmitts *römischer Katholizismus* hat einen Doppelsinn. Er meint vielleicht zuerst das Römisch-Heidnisch-Imperiale und dann das Römisch-Katholische nur insofern, als es davon herkommt und es in sich aufgenommen hat. Sein Geschichtsbild, dementsprechend seine (Völker-) Rechtsprinzipien sind im Grunde mythologisch. Also auch hier noch einmal Abkehr von Israel. Die Propheten und das deuteronomistische Geschichtswerk der Bibel nannten ja die Götter der Heiden Götzen und betrieben *so* Kritik an den Königen

[1] B. Wacker, Hrsg., Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, Wilhelm Fink Verlag, München 1994.

[2] Diese und die folgenden Angaben beziehen sich auf die Beiträge des genannten Werkes.

und Mächtigen, denen solche Götter gelegen kamen. Die Folgen des Götzendienstes sind nach der Bibel nicht nur religiös, sie sind politisch: Machtmißbrauch, Gewalt und deren religiöse Rechtfertigung, Aufbau von Klassengegensätzen, sozialer Unfriede, Verderben des Volkes bis zum Untergang. Voraussetzung für diese politische Kritik der Propheten ist die Unterscheidung im Gottesglauben selber, die Unterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst. Wird die Unterscheidung aufgegeben – sie ist der Kern des biblisch-jüdischen Ethos bereits im Ersten Gebot –, dann gerät Gott schlicht zum obersten Souverän wie bei Schmitt, zur Spitze der Weltpyramide; schutzlos der Inanspruchnahme durch die Mächtigen ausgeliefert, die in der Nähe dieser Spitze zu stehen kommen wollen. Aus dem Dienst an den Pyramiden und ihren Götter-Pharaonen hatte der Gott Israels ein Volk befreit. Damit war die Unterscheidung von Gott und Götzen geschichtlich vollzogen.

Schmitts politische Theologie ist Götzendienst im Zeitalter möglicher totalitärer Herrschaft. Das macht(e) sie so gefährlich. Die Unterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst ist aber im Christentum seit Konstantin aus der Übung gekommen. Schmitt konnte sich so gut katholisch dünken, aktualisierte er doch nur den in der Kirche amalgamierten Paganismus. Seiner Art der katholischen Verschärfung ist nur entgegenzutreten, wenn die biblische Unterscheidung im Zentrum der Religion, im Gottesglauben, wieder vorgenommen wird. Von *Luther* kann man sich sagen lassen, daß «das Trauen und Glauben des Herzens machet beide Gott und Abergott» (Großer Katechismus). Heute, wo leichthändig eine «pluralistische Religionstheorie» gehandhabt wird und Christen schon froh sind, wenn sie überhaupt noch irgendwo Religion antreffen, ist die Beschäftigung mit Schmitt eine dringende Aufforderung zur biblischen Unterscheidung. Daß Bernd Wacker diese Beschäftigung am Schluß des Bandes für die katholische Theologie noch einmal nachdrücklich anmahnt, unterstreicht die Bedeutung dieser in jedem einzelnen Beitrag gründlichen und wichtigen Veröffentlichung.

Thomas Ruster, Bornheim-Sechtem

Babel, Sodom und Gomorrha ...

Biblische Motive, Figuren und Sprachstrukturen bei I. Bachmann

«Gott offenbart sich nicht in der Welt»: diesen Satz Ludwig Wittgensteins hat die 1926 in Klagenfurt geborene, 1973 tragisch in Rom gestorbene Schriftstellerin Ingeborg Bachmann als «einer der bittersten Sätze des *Tractatus*» bezeichnet.[1] Solche direkten Äußerungen zur Gottesfrage haben bei Ingeborg Bachmann Seltenheitswert; trotzdem konnte der Tübinger Komparatist Jürgen Wertheimer behaupten, daß eine gewisse religiöse Dimension von Bachmanns Werken unverkennbar sei.[2] Dieser Frage nachzugehen ist auch das Anliegen von Marie-Luise Habbel in ihrer 1992 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster vorgelegten Dissertation *«Diese Wüste hat sich einer vorbehalten.» Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns.*[3]

Interessanterweise ist dieser Aspekt einer der am wenigsten analysierten in der inzwischen recht umfangreich gediehenen Bachmann-Forschung, die mit der feministisch orientierten Literaturwissenschaft in den achtziger Jahren eine Renaissance erlebte. Nur wenige Germanisten/-innen haben sich an dieses Thema gewagt; zu erwähnen ist vor allem der international rezipierte Aufsatz der nordamerikanischen Germanistin Karen Achberger «Bachmann und die Bibel. ‹Ein Schritt nach Gomorrha› als weibliche Schöpfungsgeschichte».[4] Auch Theologen/-innen haben das Thema größtenteils gescheut. Einzig Hermann Weber hat sich vor einigen Jahren intensiv der religiös-sprachlichen Metaphorik in Bachmanns lyrischem und erzählerischem Werk gewidmet. Seine Dissertation verbindet als erste umfassende Erörterung des Themas die Darstellung von Bachmanns Sprachkonzeption mit einer ausführlichen und analysierenden Inventarisierung der religiösen Motivik in ihren Werken.[5]

Ein literaturtheologischer Ansatz

Auch Marie-Luise Habbel wählt einen literaturtheologischen Ansatz, den sie in Zusammenhang mit der Besprechung der Sekundärliteratur zum Werk Ingeborg Bachmanns in einem theoretischen ersten Teil eingehend begründet. Viele Impulse verdankt sie den einschlägigen Arbeiten auf diesem Gebiet von Dietmar Mieth und Karl-Josef Kuschel. Insbesondere die Auseinandersetzung mit Kuschels zahlreichen Veröffentlichungen zur theologischen Ästhetik prägt die ganze Dissertation. Habbels Entschluß, diese Fragestellung hauptsächlich auf die Prosawerke von Bachmann zu beziehen, scheint mir aufgrund der enormen Resonanz des Romans *Malina*[6] und des Romanfragments *Der Fall Franza* im letzten Jahrzehnt sinnvoll, nicht zuletzt wegen der Filminterpretation von *Malina* Anfang der neunziger Jahre.[7] Hinzu kommt auch das mangelnde Interesse der literaturtheologisch arbeitenden Interpreten im allgemeinen, die sich eher mit Bachmanns Lyrik oder Kurzprosa, wenn überhaupt, bisher beschäftigten. Allerdings hat sich Dietmar Mieth, trotz gegenteiliger Behauptung von Habbel (S. 29), doch immer wieder mit Bachmanns Prosa befaßt, beispielsweise mit *Malina* und *Der Fall Franza,* in seinem Buch *Ehe als Entwurf*[8], in dem umsichtigen Aufsatz «Die ‹Umsetzung› Biblischer Sprache im Werk Ingeborg Bachmanns»[9] und in dem 1992 erschienenen Werk *Das gläserne Glück der Liebe.*[10]

Den Hauptteil von Habbels Arbeit bilden Analysen von biblisch-christlichen Motiven, Figuren und sprachlichen Strukturen im Werk Ingeborg Bachmanns. Die von ihr untersuchten Motive umfassen Gottesbilder, Elemente aus dem Alten und Neuen Testament (z.B. der brennende Dornbusch, Sohnesopfer, die

[1] Bachmanns Essay «Ludwig Wittgenstein – Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte» wurde 1953 in den *Frankfurter Heften* 8 (1953), Heft 7, S. 540–545, veröffentlicht. Ich zitiere hier aus: Ingeborg Bachmann, Werke. Bd. IV, hrsg. von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum und Clemens Münster. München-Zürich 1978, S. 22. Alle weiteren Zitate aus Bachmanns gesammelten Werken werden im Text mit Band und Seitenzahl angegeben.

[2] So während der Diskussion nach seinem Vortrag «‹Ich bin eine Papua›. Ingeborg Bachmann als politische Autorin» am 2. November 1992 in Tübingen.

[3] Veröffentlicht in der Reihe «Münsteraner Theologische Abhandlungen», Oros Verlag, Altenberge 1992. Zitate und Verweise werden direkt im Text mit Seitenzahl angegeben.

[4] Siehe den leider seit Jahren vergriffenen Sammelband: «Der dunkle Schatten, dem ich schon seit Anfang folge». Ingeborg Bachmann: Vorschläge zu einer neuen Lektüre des Werks. Hrsg. von Hans Höller und Robert Pichl. Wien 1982, S. 97–110.

[5] An der Grenze der Sprache. Religiöse Dimension der Sprache und biblisch-christliche Metaphorik im Werk Ingeborg Bachmanns. Essen 1986.

[6] Die Literaturwissenschaftlerin und Bachmann-Expertin Sigrid Weigel bezeichnet *Malina* sogar als «eine Art Kultbuch». Siehe S. Weigel, Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen. Reinbek 1989, S. 27.

[7] Der *Malina*-Film (1991) von Werner Schroeter, Drehbuch Elfriede Jelinek, wurde auch kontrovers debattiert. Siehe u.a. H.G. Pflaum, Geheimnisse des Feuers. Werner Schroeters kongeniale Bachmann-Verfilmung Malina, in: Süddeutsche Zeitung vom 17.1.1991; Iris Radisch, Die Hölle ist der Himmel, in: Die Zeit vom 18.1.1991; und Alice Schwarzer, Die Hölle ist die Hölle, in: Die Zeit vom 18.1.1991, auch abgedruckt in: Emma Nr. 2, Februar 1991. In einem kleinen Exkurs bespricht M.-L. Habbel den Malina-Film als besondere Rezeption religiöser Motivik (S. 193ff.).

[8] Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe. Mainz 1984, S. 53ff.

[9] In: Johann Holzer, Udo Zeilinger, Hrsg., Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur. Wien-St. Pölten 1988, S. 61–69.

[10] Freiburg-Basel-Wien, S. 64–70.

Fußwaschung, Wege des Leidens), Kirche und Klerus, Ritual und Zeremonie (z.B. das Beten). Die Figurenanalyse begrenzt sich auf die Frage der Figurenspaltung und die Männer-Figuren in *Malina,* mit kurzem Seitenblick auf die Frauen-Figuren bei Bachmann im allgemeinen. Biblisch-christliche Elemente der Sprachstrukturen wie z.B. Hymnus und Litanei und Bachmanns biblisch inspirierte Zitatkunst werden auch berücksichtigt. Begrüßenswert dabei ist vor allem Habbels Bemühung, die jeweiligen Beispiele und Textstellen im Kontext des einzelnen Werks bzw. des Gesamtwerks ausführlich zu erläutern. Auch die anschließende Zusammenfassung der von ihr herausgearbeiteten elf Spielarten der Rezeption von Bibel und Christentum bei Bachmann bietet eine klare, differenzierte und repräsentative Übersicht. Diese Rezeptionsarten sind: *erstens* Identifikation der literarischen mit religiösen Figuren; *zweitens* Aufgreifen biblischer Bilder in ihrer Aussageabsicht; *drittens* Aufgreifen religiöser Redeformen und Redewendungen; *vieriens* Negation von biblischen Aussagen oder Glaubenstraditionen; *fünftens* Umdeutung biblischer Aussagen oder Bilder; *sechstens* Verbindung oder Vermischung verschiedener Perspektiven eines Motivs; *siebtens* Spaltung der Figuren und Motive; *achtens* Rollentausch oder Tausch von Subjekt und Objekt; *neuntens* Ironie und Persiflage; *zehntens* Spiel mit Redewendungen; und *elftens* Mischung von religiöser Sprache und Alltagssprache. Nur der abschließende Teil der Dissertation scheint mir etwas vom Thema abgerückt: die Erinnerung ist als ästhetische Kategorie zwar für Bachmanns Gesamtwerk äußerst wichtig[11], die Besprechung hier mit Parallelen zur Theologie von Johann Baptist Metz wirkt aber etwas gezwungen und abwegig.

Die Metapher der Wüste

Beeindruckend an dieser sehr gut recherchierten Studie[12] ist die außerordentlich große Bandbreite der herausgestellten Verarbeitungen und Techniken, mit denen Elemente aus der Bibel, der jüdisch-christlichen Tradition und der Liturgie im Werk Ingeborg Bachmanns eingeflochten sind. Dies in einer intelligenten und jargonfreien Weise darzustellen, ohne dabei die Komplexität des vielschichtigen Bachmannschen Werks außer acht zu lassen, ist das große Verdienst von Habbels Arbeit, die ein beachtenswerter Beitrag zur Bachmann-Forschung konstituiert. Am interessantesten sind für mich die Beispiele, die nicht ausschließlich aus einer theologischen Perspektive betrachtet werden, z.B. die auch im Titel zitierte Metapher der Wüste. Insbesondere in Bachmanns Romanfragment *Der Fall Franza,* einem Werk, das ursprünglich als «Wüstenbuch» konzipiert wurde[13], ist die Wüste die zentrale Metapher oder Chiffre. Am Anfang des dritten Kapitels mit der Überschrift «Die ägyptische Finsternis» wird die Wüste beschworen, als «die große Heilanstalt, das große unverlaßbare Purgatorium, obgleich nach allen Seiten offen: unverlaßbar, arabisch, lybisch in seinen Unterabteilungen, feinkörnig, steinig, Sandschliff am Stein, der Stein in der Bizarrerie, zusammengenommen alles saharisch» (III, 415). Weiter heißt es: «Alles leer und vorhandener, als was sich für vorhanden ausgibt. Nicht das Nichts, nein die Wüste hat nichts zu tun mit dem erspekulierten Nichts der Lehrstuhlinhaber. Sie entzieht sich der Bestimmung.» (III, 415) Habbel deutet die Wüste in Bachmanns Romanfragment als «geographisch bestimmter Ort, als Raum im Inneren des Menschen, ein Ort, an dem Verwüstung geschieht oder zutage tritt, und schließlich als Raum, in dem Krankheiten zum Ausbruch kommen, in dem aber auch Reinigung und Heilung möglich sind» (S. 89). Ferner sieht sie die Wüste als «Ort der Begegnung: der Begegnung mit der eigenen Person und Geschichte und auch der Begegnung mit dem ganz Anderen» (S. 89), als Ort, «an dem ganz andersartige Wahrnehmungen möglich sind» (S. 90), auch als «vornehmlichen Ort einer (Gottes-)Begegnung» (S. 89), und dokumentiert die sprachlich-literarischen Anklänge an den alttestamentlichen Zug der Israeliten durch die Wüste und an verschiedene neutestamentliche Bilder und Passagen. (S. 83–87, 89–93) Hier wäre auch anzumerken, daß die Wüste als Metapher bei anderen Künstlerinnen dieses Jahrhunderts zu finden ist; ich denke etwa an die Gemälde der amerikanischen Malerin Georgia O'Keefe (1887–1986) oder den Film *Anne Trister* (1986) der 1950 in der Schweiz geborenen, nach Kanada emigrierten Filmemacherin Léa Pool.

Wichtig ist auch Habbels Besprechung der biblisch-christlichen Elemente aus der Sicht einer feministisch-aufgeklärten Theologie. Die patriarchalische Grundhaltung der christlichen Religionen und kirchlichen Institutionen und die historischen und kolonialisierenden Verfehlungen des Christentums werden an sehr vielen Stellen in Bachmanns Lyrik und Prosa kritisiert, vom Versagen der Kirche im Nationalsozialismus in dem 1953 erschienenen Gedicht «Psalm» bis zur travestiehaften Darstellung der brutalen Vater-Figur als Priester, als Gott-Vater den Inbegriff des Bösen im Traumkapitel von *Malina.* Habbels Aufspüren und Analysieren solcher Stellen ist durchaus in den Texten begründet und nicht hineininterpretiert. Dies wird auch von ihr anhand spezifischer Parallelen zwischen Bachmanns Werk und manchen Ansätzen der feministischen Theologie theoretisch reflektiert. Hierzu hätte sich auch Bachmanns selten besprochenes, bereits 1957 erschienenes Gedicht «Miriam» als Interpretationsobjekt angeboten. Vor allem der interdisziplinäre Ansatz von Habbels Arbeit, sowohl das Literaturtheologische als auch das Feministischtheologische, ist eine Bereicherung für die künftige Bachmann-Forschung, wie sie der nordamerikanischen Bachmann-Forscherin Sara Lennox vorschwebt.[14] Auch die von Habbel in einer Fußnote erwähnten Parallelen zwischen Bachmanns Franza und Antigone wären einer weiteren Untersuchung wert. (S. 66)

Problematischer scheint mir dagegen die der Argumentation Habbels zugrunde liegende Systematik. Ihre Darstellung der in Bachmanns Werken vorkommenden Elemente aus dem Alten und Neuen Testament gipfelt in einer christologischen *Malina*-Interpretation und einer zumindest christologisch angehauchten *Franza*-Interpretation. Durch diese Argumentationsstruktur wird im Gesamtwerk Ingeborg Bachmanns eine systematische Auseinandersetzung mit der biblisch-christlichen Tradition impliziert. Eine solche Intention der österreichischen Schriftstellerin läßt sich nicht belegen. Auch wenn Habbels Analyse der biblischen Motivik bzw. Symbolik wegen der Übersichtlichkeit zu loben ist, scheint mir diese Zielstrebigkeit etwas irreführend, da diese u.a. manches Biblische übergeht, das Bachmanns Gesamtwerk durchzieht. Ein Beispiel wäre die stark ausgeprägte apokalyptische Metaphorik, die bei Habbel insgesamt zu kurz kommt. Diese Apokalyptik überrascht nicht angesichts der

[11] Siehe vor allem die Dissertation von Karen Remmler, Walter Benjamin's «Eingedenken» and the Structure of Remembrance in Ingeborg Bachmann's «Todesarten». Washington University, St. Louis 1989. Eine überarbeitete Fassung dieser Dissertation mit dem Titel «Waking the Death: Walter Benjamin's ‹Eingedenken› and the Structure of Remembrance in Ingeborg Bachmann's ‹Todesarten›» soll 1996 bei Ariadne Press in Riverside (Kalif.) erscheinen.

[12] Eine kleine, aber wichtige Korrektur ist dennoch angebracht: M.-L. Habbel vertritt die weit verbreitete, z.T. von der Werkausgabe mitverursachte, aber falsche Meinung, daß Ingeborg Bachmann nach 1961 «nur noch wenige Gedichte schreibt» (S. 18). Aufgrund der im nicht gesperrten Bachmann-Nachlaß vorhandenen Fülle an späteren, unveröffentlichten Gedichten und Gedichtfragmenten – etwa siebzig Gedichte, die meines Wissens noch nicht endgültig datiert worden sind – wäre es korrekter gewesen zu behaupten, daß Bachmann ab diesem Zeitpunkt nur noch wenige Gedichte veröffentlicht hat. Siehe: Ingeborg Bachmann, Registratur des literarischen Nachlasses. Hrsg. v. Robert Pichl, erarbeitet v. Christine Koschel und Inge von Weidenbaum. Wien 1981, S. 173–1984.

[13] In einem Interview am 1. Mai 1965 sagt Bachmann in bezug auf das *Franza*-Projekt: «ich nenne es vorläufig das ‹Wüstenbuch›, da eine reale Wüstendurchquerung den Inhalt des Buches ausmacht. Die Wüste ist der ‹Held›.» Zitiert aus: Ingeborg Bachmann, «Wir müssen wahre Sätze finden». Gespräche und Interviews. Hrsg. v. Christine Koschel und Inge von Weidenbaum. München-Zürich 1983, S. 57f.

[14] Siehe ihren Aufsatz: The Feminist Reception of Ingeborg Bachmann, in: German Yearbook. Feminist Studies in German Literature and Culture 8 (1993), S. 73–111, hier 104ff.

Nähe zum Utopischen, das von beträchtlicher Bedeutung bei Bachmann ist. Vom ersten Gedichtband *Die gestundete Zeit* bis zum *Fall Franza* wird das Apokalyptische immer wieder von Bachmann thematisiert und sehr oft mit konkreten Metaphern aus der Offenbarung des Johannes evoziert.

Negative Erlöserfiguren

Äußerst interessant, aber doch nicht ganz überzeugend ist Habbels Analyse der Figurenspaltung in *Malina* und ihr damit verbundener Versuch, Züge von Gott, Jesus Christus und Judas in Malina, bzw. von Gott und Jesus Christus in Ivan zu entdecken. Auch der Ich-Figur werden christologische Züge zugeschrieben. Diese wegen der Figuren-Konstellation verkomplizierte Interpretation ist originell und könnte eine lebendige Fachdiskussion anregen. Ein nicht in konventionellen literarischen Begriffen zu fassender bzw. zusammenzufassender Roman verlangt unkonventionelle Deutungen. Vielleicht ließe sich Habbels Interpretation durch unveröffentlichte Entwürfe zu *Malina*, die laut Hans Höller im literarischen Nachlaß zu finden sind, noch weiter ausführen oder – je nach Interpretationsinteresse – auch zurückweisen. «Und Gott sah, daß es schlecht war. Und er erschuf Malina» heißt es dort an einer Stelle; «Wer Malina hat, braucht nicht mehr Gott in den Mund nehmen, auch nicht mehr in einer Silbe» an einer anderen.[15] Läßt sich Malina überhaupt als eine Figur oder als Aspekt einer Figur betrachten, dann lassen sich Malina und Ivan höchstens als *negative Erlösungsfiguren* begreifen. Wenn eines über diesen äußerst schwierig zu interpretierenden Roman mit relativer Sicherheit zu sagen ist, dann, daß für die Ich-Figur schließlich durch Malina oder Ivan keine Erlösung möglich ist.

Ist Ingeborg Bachmann als christliche Autorin zu betrachten? Ich glaube nicht. Zwar bezeugen viele der in dieser Dissertation besprochenen Textstellen, Redewendungen, Zitate und Montagen aus Bachmanns Werken unbestreitbar Anklänge an die Bibel bzw. an die biblisch-christliche Tradition. Dennoch, wie Marie-Luise Habbel in diesen Analysen oft zugibt, haben diese sehr häufig die Funktion, das Biblisch-Christliche zu kritisieren oder radikal abzulehnen. Trotzdem will Habbel vorsichtig, aber doch dezidiert für das Vorhandensein eines christlichen Glaubens bei Ingeborg Bachmann plädieren (S. 141ff.), eine Meinung, die ich aber nicht teilen kann.

Jo Ann Van Vliet, Tübingen

[15] Ich zitiere hier nach Hans Höller, Ingeborg Bachmann. Das Werk. Frankfurt 1987, S. 271 und 289. Höller zufolge sind beide Zitate auf Nachlaß Blatt Nr. 2518 zu finden.

Pawel Florenski, ein großer russischer Denker

Pawel Florenskis kunstphilosophisches, religionswissenschaftliches und naturwissenschaftliches Œuvre, das dem deutschsprachigen Leser bisher lediglich in zwei Publikationen ausschnitthaft zugänglich war[1], wird seit 1991 im Rahmen einer aufwendigen editorischen Bearbeitung unter der Leitung des bekannten Slawisten *Fritz Mierau* herausgebracht. Nach den erkenntnistheoretischen Schriften und kulturphilosophischen Abhandlungen (Lieferung 1 und 2) liegen nunmehr mit «Denken und Sprache» und «Namen» zwei Bücher vor, in denen wissenschaftstheoretische, religionswissenschaftliche, sprachphilosophische und metaphysische Abhandlungen, mit editorischen Notizen und Quellen versehen, präsentiert werden.[2] Die Titel der einzelnen Aufsätze «Wissenschaft als symbolische Beschreibung», «Dialektik», «Die Antinomie der Sprache», «Der Terminus», «Die Struktur des Wortes», «Die Magie des Wortes», «Namensverehrung als philosophische Voraussetzung» und «Über den Namen Gottes» sowie die voluminöse Abhandlung über die «Namen», eine sprachphilosophische und etymologische Untersuchung, eine mit metaphysischen Akzenten versehene Arbeit, verweisen auf eine ungewöhnliche wissenschaftliche Karriere. Spekulatives Denken in gewagten metaphysischen Konstrukten und naturwissenschaftliche Methodengewandtheit – zwei scheinbar gegenseitig sich aufhebende Verfahrensweisen – verbinden sich in den Schriften eines der ungewöhnlichsten und scharfsinnigsten Gelehrten, den das zaristische Rußland hervorbrachte und der von der Sowjetmacht mit unerbittlicher Grausamkeit verfolgt wurde. Der Vorwand: Florenski war ordinierter Priester der Russisch-Orthodoxen Kirche, Professor an der Moskauer Geistlichen Akademie und unnachgiebiger Verteidiger einer Glaubenslehre, deren Beziehung zur Kultur er 1927 so definierte: «Der Glaube bestimmte den Kult, der Kult aber die Weltauffassung, aus der dann die Kultur folgt.»

[1] P. Florenskij, Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland. Einführung von Ulrich Werner. Urachhaus, Stuttgart 1988. – P. Florenskij, Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst. Aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben von Andre Sikorev. Matthes & Seitz, München 1989.

[2] P. Florenski. Denken und Sprache. Hrsg. v. Sieglinde u. Fritz Mierau. Edition Kontext, Berlin 1993 (Werke in zehn Lieferungen, 3. L.). 352. S. – Ders., Namen. Hrsg. v. Sieglinde u. Fritz Mierau. Aus dem Russischen von F. Mierau. Berlin 1994 (Werke in zehn Lieferungen, 4. L.), 272 S.

Florenskis bewegtes Leben

Florenskis Schaffen und Wirken im Schoße der Russisch-Orthodoxen Kirche ist nicht ohne eine nähere Betrachtung seiner biographischen Wesensmerkmale möglich. Deshalb möchte ich mit einem kursorischen Blick auf die Abhandlung «Er setzte den Logos gegen das Chaos», die Abt Andronik (Trubatschow) aus Anlaß der Einleitung des Kanonisationsprozesses von Pawel Florenski geschrieben hat, einige wesentliche Fakten aus dem Leben dieser ungewöhnlichen Persönlichkeit erläuternd darlegen. Der 1882 im südrussischen Evlach an der transkaukasischen Eisenbahn in der Familie eines russischen Ingenieurs und dessen armenischer Ehefrau geborene Pawel erhält im Elternhaus keine religiöse Prägung. Der Religionsunterricht in der Schule war für ihn Gegenstand des Spottes und der Ironie. Sein Tagebuch vermerkte: «Ich kennzeichnete die dem ... obligaten Kirchgang gewidmeten Stunden mit einem Trauerrand als unwiederbringlich verloren.» Im Alter von siebzehn Jahren fand Florenski, nach Aussage von Abt Andronik, unter dem Eindruck mehrerer Erlebnisse zum Glauben. Eine Stimme habe ihn im Sommer 1899 bei seinem Vornamen angerufen, einen existentiellen Umbruch in seinem bisher von positivistischer Weltanschauung geprägten Leben eingeleitet. Er habe Gott als absolute Wahrheit erkannt und war bereit, darauf sein weiteres Leben zu gründen. Die weiteren markanten biographischen Daten sind: 1904 Abschluß des Studiums an der mathematisch-physikalischen Fakultät der Moskauer Universität. – 1904–1908 Studium an der Moskauer Geistlichen Akademie mit dem Schwerpunkt: praktische Kenntnis der Spiritualität. – 1911 zum Diakon und zum Priester geweiht. Seine ersten religionswissenschaftlichen Arbeiten «Über die religiöse Wahrheit» (1908) und «Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit» (1914) widmeten sich der Frage nach dem Zugang zur Orthodoxen Kirche. Dort bezeichnete er die lebendige religiöse Erfahrung «als den einzigen gesetzmäßigen Weg zum Begreifen der Dogmen» und die Kirchlichkeit als «jenen Hafen, in dem die Unrast des Herzens gestillt und die Ansprüche des Verstandes gezähmt werden».

1914 erhielt er den Grad eines Magisters der Theologie und die Berufung zum außerordentlichen Professor mit dem Schwerpunkt «Geschichte der Philosophie». Grundgedanke aller seiner Vorlesungen wird: «Die Philosophie eines jeden Volkes offenbart bis in die Tiefe ihres Wesens den Glauben dieses Volkes;

Gedenksymposium
für Univ.-Prof. Dr. Herlinde Pissarek Hudelist

veranstaltet vom Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Innsbruck in Zusammenarbeit mit Frau Univ.-Prof. Dr. H. Schüngel-Straumann (Kassel), dem Katholischen Bildungswerk Tirol, dem Frauenforum Feministische Theologie Österreich und der Katholischen Frauenbewegung der Diözese Innsbruck.

THEOLOGIE ERDEN

Gesprächsrunden, Arbeitsgruppen und Vorträge von Prof. Dr. E. Gössmann (Auferstehen als Frau? Zur Geschichte des christlichen Auferstehungsglaubens) und Prof. Dr. H. Schüngel-Straumann (Ruach: Verbindung von Himmel und Erde. Zur Dynamik der biblischen Geistvorstellung).

30. Juni und 1. Juli 1995; Theologische Fakultät der Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 3, Kaiser-Leopold-Saal.

Auskünfte: Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Innsbruck, Universitätsstraße 4/III, A-6020 Innsbruck, Tel.: (0512) 507-86661 (9.00 bis 12.00 Uhr).

aus diesem Glauben entspringt sie, und zu ihm strebt sie. Wenn es eine russische Philosophie geben kann, dann nur als Philosophie des orthodoxen Glaubens.» Als Redaktor der Zeitschrift «Theologischer Bote» verfolgt er zwischen 1912 und 1917 diese These mit unerschütterlicher Konsequenz. Die Kirche sei für ihn nicht nur ein historischer Fakt, «sondern unaufgebbare Voraussetzung zum ewigen Leben».

Unmittelbar nach der Machtübernahme durch die Bolschewiki wurde Florenski mit deren Verfolgungs- und Ausrottungspolitik gegenüber der Kirche konfrontiert. Kaum ein Jahr blieb ihm, um im Rahmen der Synodalkommission für geistige Lehranstalten tätig zu sein. Nach der Schließung der Moskauer Geistlichen Akademie im Jahre 1919 war er, gemeinsam mit den meisten Mitgliedern des Lehrkörpers, gezwungen, seine Arbeit inoffiziell in den Moskauer Danilow- und Petrow-Klöstern, später sogar nur noch in Privatwohnungen fortzusetzen. Der Ausbruch der Oktoberrevolution kam für Florenski insofern nicht unerwartet, weil er sich des tiefen geistigen Zerfalls der spätzaristischen Gesellschaft bewußt war. Von dem sich seit Beginn 1918 abzeichnenden dramatischen Wandel der Beziehungen zwischen Staat und Kirche blieb der Wissenschaftler und geweihte Priester augenscheinlich unberührt, da er nach dem Zeugnis des Abtes Andronik «innerlich frei (blieb) von einem Staat, von dem er weder vor noch nach der Revolution irgendetwas erhoffte, und jede Liebedienerei, sei es vor den Oberen, sei es vor denen unten, war ihm fremd». Gleichzeitig erkannte er mit Weitsicht, daß die Religion durch eine schwere Phase der Bewährung in einem feindlich gesinnten Staat gehen müsse, zu welchem er, dem Prinzip der politischen Nichteinmischung folgend, ein loyales Verhältnis entwickelte, das gleichzeitig den unverhüllten Widerstand im geistigen Bereich einschloß. Vor welch schweren Aufgaben Florenski stand, verdeutlichen seine Ämter. Als Mitglied der Kommission zum Schutz der Kunstschätze und Altertümer der Sergi-Dreifaltigkeits-Lawra war er seit Herbst 1918 für zwei Jahre Sekretär und Konservator der Sakristei. In dieser Funktion bemühte er sich um die Rettung von Kirchengütern, die in den Besitz des kommunistischen Staates übergegangen waren. Auf dem Höhepunkt der Kampagne zur Vernichtung von Ikonen schrieb er 1922 die Abhandlung «Die Ikonostase» (vgl. die deutsche Übersetzung, Anm. 1 in dieser Rezension), in der er die ontologische Überlegenheit der Ikone gegenüber der weltlichen Malerei und ihren allgemeinen Wert für die menschliche Kultur nachwies.

Die staatliche Repressionspolitik gegenüber der Orthodoxen Kirche schränkte die Möglichkeiten der institutionellen geistlichen Arbeit auch für Florenski ein. Zwischen 1921 und 1924 ging er einer Lehrtätigkeit an den staatlichen künstlerisch-technischen Werkstätten nach. Außerdem war er in der Hauptverwaltung für das Elektrizitätswesen tätig, wodurch er den praktischen Nachweis erbrachte, daß Naturwissenschaften und Religion einander nicht ausschließen. Er vertritt die Ansicht, daß es die Aufgabe der Kultur sei, das Gesetz der Entropie, der allgemeinen Nivellierung von Tod und Chaos, zu bekämpfen. Sein wissenschaftliches Werk, das er in den 20er Jahren noch publizieren darf, wird immer häufiger zum Gegenstand heftiger Kritik. In «Fiktionen der Geometrie» (1922) leitet Florenski aus der Relativitätstheorie die Möglichkeit eines unendlichen Kosmos ab, in dem die Erde und der Mensch zum Mittelpunkt der Schöpfung werden. In «Die Physik im Dienst der Mathematik» (1932) verteidigt er den empirischen Charakter der Mathematik. Seine Gegner werten seine wissenschaftlichen Arbeiten als eine provokante Fortsetzung des Kirchendienstes und verfolgen ihn bis zu jenem Zeitpunkt, als er am 25. Februar 1933 wegen «konterrevolutionärer Agitation und Propaganda sowie organisierter konterrevolutionärer Tätigkeit» verhaftet und im Juli desselben Jahres auf Beschluß der Sondertroika der GPU zu zehn Jahren Zwangsarbeit verurteilt wurde. Die fadenscheinige und verlogene Anklage bezog sich auf angeblichen juristischen Beistand für Kulaken und Popen, denen Florenski mit seiner «Organisation» Unterstützung geleistet habe, und auf die Verbreitung von sog. konterrevolutionären Flugblättern. Seit 1934 verbrachte er seine Haft im berüchtigten Zwangslager Solowki, auf einer Insel im Weißen Meer, einem zweckentfremdeten Kloster. Im Dezember 1937 wurde er dort oder im Leningrader Gebiet erschossen, nachdem ihn im November wiederum eine Sonderkommission zum Tode verurteilt hatte. Die doppelte willkürliche Verurteilung schlug sich in der doppelten Rehabilitierung durch die «Justizbehörden» in den 50er Jahren nieder, die immerhin bestätigten, daß «es ... keinen Beweis (gibt), mit dem sich eine Verhaftung P.A. Florenskis (und der übrigen Beteiligten) hätte begründen lassen».

In den einleitenden Anmerkungen zu den editorischen Notizen schreibt der Herausgeber Fritz Mierau, daß Florenski in einem seiner Briefe aus dem Lager Solowki sich darüber beklagt habe, daß sein Denken «fünfzig oder sogar einhundertfünfzig Jahre» zu früh gekommen sei. Mag es da ein Trost sein, wenn ihm Mierau bescheinigt, daß seit dreißig Jahren seine Texte der Gegenstand lebhafter Dispute und die Grundlage für größere Abhandlungen gewesen sind, die allerdings nicht in Staatsverlagen publiziert werden durften. Erst 1990 folgte in Moskau eine zweibändige Ausgabe seines theologischen und seines kunst- und sprachphilosophischen Hauptwerks und 1992 die Ausgabe seiner Autobiographie «Meinen Kindern». Und schließlich sei nicht vergessen, daß es vor allem die Ehefrau Florenskis, Anna Michailowna, war, die die mühsame Transkription und Kommentierung der meist handschriftlichen Texte übernahm. Ohne sie und ihre Kinder und Enkel wären sicherlich zahlreiche Manuskripte für immer verloren gewesen!

«Denken und Sprache»: Der sprachphilosophische Ansatz

Die meisten Texte des Bandes «Denken und Sprache» erweisen sich als überzeugende Grundlage für die Aufstellung der These, daß Florenskis sprachphilosophischer Ansatz eine Brücke zwi-

schen dem orthodoxen Denken der Kirchenväter und den strukturalistischen Textmodellen der Tartuer Schule bilde. Schon in einem Brief an die Mutter aus dem Jahre 1904 teilte er seinen Entschluß mit, daß er die «gesamte positive Lehre der Kirche und die wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung samt Kunst u.ä.»[3] wieder zusammenführen wolle. Was aber bedeutet diese Kombination aus Kirchendogma und kultischen Handlungen einerseits und strukturalistischen Weltmodellen andererseits? Florenskis Schriften gründen auf der ostkirchlichen Lehre, die seit 1054 als selbständige Orthodoxie existiert. Quelle und Richtlinie des Glaubens ist die Lehre der Bibel nach der Auslegung der kirchlichen Tradition. Diese besteht in den dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Konzile, in den Schriften der Kirchenväter (vor allem der Kappadozier, des Johannes von Chrysostomos und des Johannes von Damaskus). Florenskis kultisches Denken ist also auch von der Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte und von dem Empfang des Heilsgutes erfüllt gewesen. Der Kirchenraum als Symbol des Weltalls war für ihn ebenso wie die dort geweihten Bilder nicht nur Versinnbildlichung der heiligen Geschichte, sondern auch reale Vergegenwärtigung des transzendenten Heilsgutes. In diesem Geist hat er auch seine bedeutende kunstgeschichtliche Abhandlung über die Ikonostase, die Bilderwand im sakralen Raum, entworfen.

Auf welche Weise nun der geistliche Denker mythisch-kultische Wesenheiten mit strukturalen Kategorien in Verbindung bringt und die Quintessenz dessen in ein Diskursfeld überführt, zeigt seine voluminöse Abhandlung über die Struktur des Wortes. Ausgehend von den Erkenntnissen der strukturalen Linguistik, die das Lexem in Phonem, Morphem und Semem gliedert und seine Komponenten in einem funktionalen Austausch erfaßt, überführt Florenski die Ergebnisse der linguistischen Analyse in die Lehre von der Trinität des Sinns der Heiligen Schrift, in deren Hermeneutik «jede Stelle und jedes Wort der Schrift erstens eine sinnlich-buchstäbliche, zweitens eine abstrakt-moralische und drittens eine ideal-mystische oder geheime Bedeutung» (ebd., S. 191) hat. Das Gelesene und Gehörte werden nach Florenski auf drei Ebenen zugleich aufgenommen: «als Laut, verbunden mit dem entsprechenden Bild, als Begriff und schließlich als flackernde Idee, die ständig schwankt und auf ... eine überzeitliche Fülle weist.» Diese drei geistigen Funktionen entsprechen nach Florenski dem, «was Philo (von Alexandrien) die Wirklichkeiten des Leibes, der Seele und des Geistes genannt hat» (ebd., S. 192). Auch in den Schriften «Die Magie des Wortes», «Namensverehrung als philosophische Voraussetzung» und «Über den Namen Gottes» bewegt sich der Autor einerseits im Bereich der strukturalen Linguistik, andererseits überschreitet er die Grenzen des Stofflich-Materialen und begibt sich in metaphysische Sphären, in denen die Anrufung Gottes auch das lebendige Hineingehen in Ihn bedeutet.

[3] Vgl. Denken und Sprache, S. 313.

«Namen»: Sprachphilosophie und Etymologie

In der vierten Lieferung «Namen» brilliert Florenski zunächst mit seiner Kenntnis literarischer Figuren und deren Namensetymologie. Dabei behandelt er in einer etwa 100 Seiten umfassenden Einleitung ein komplexes Feld, auf dem «der Name das äußerste ist, was an persönlichem Prinzip im Wort zum Ausdruck gebracht werden kann, der zarteste, und daher adäquateste Leib der Persönlichkeit.» Und ausgehend davon untersucht er die geistige Struktur von 18 Vornamen nach einem oft nicht ganz einleuchtenden Prinzip: etymologische Aspekte spielen im Gegensatz zu phonetischen Komponenten nicht immer die entscheidende Rolle. Historische Vergleiche werden hinzugezogen, da und dort Vermutungen ausgesprochen über große Persönlichkeiten der abendländischen Geschichte, Charaktereigenschaften der Namensträgerin ausführlich beschrieben, ja sogar der Olgas im Detail erfaßt: «Die Olgas haben gewöhnlich bedeutende und schöne, aber keine feinen Gesichtszüge, das gleiche gilt für die Figur.» (S. 157) Bewundernswürdig ist die Energie (überhaupt entleiht er eine Reihe von Begriffen aus der Humboldtschen Theorie von der Sprache als Energeia, als die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes [vgl. dazu in «Denken und Sprache», S. 72]), mit der Florenski seine Hypothesen und Behauptungen vorträgt, wenngleich da und dort sein spekulatives Denken mit ihm durchgeht. Die an dieser Stelle nur ansatzweise zu erfassende philosophisch gegründete Metaphysik des Magisch-Konkreten bietet ein breites diskursives Feld an, auf dem nun endlich die komplexe Auseinandersetzung mit einem großen Denker und Metaphysiker beginnen kann.

Die vorliegenden vier Lieferungen bieten auf der Grundlage einer kommentierten Ausgabe in einer gut lesbaren Sprache alle Voraussetzungen dafür an. Mit Register, Quellenverweisen und ausführlichen Fußnoten versehen, entsprechen sie Standardwerken der Philosophiegeschichte, in die nunmehr auch Pawel Florenski aufgrund der deutschsprachigen Ausgabe eingehen wird. Die Entdeckung des russischen Leonardo da Vinci dürfte sich denn auch in einer Belebung der Diskurse zwischen dem Abendland und der russisch-byzantinischen Denkungsart niederschlagen. Die lange Liste der Sponsoren, die die Drucklegung der letzten beiden Bände erst ermöglicht haben, liest sich in diesem Kontext wie eine Aufforderung an diejenigen, deren Kenntnis russischer Philosophiegeschichte sich auf solche Namen wie Solowjow, Losew und Bulgakow beschränkte: Lest Pawel Florenski, und ihr werdet eine völlig neue Stimme vernehmen!

Wolfgang Schlott, Bremen

AUFKLÄRUNG UND ATHEISMUS

Akzentverschiebungen von Meslier über Comte zu Sartre*

Jean-Paul Sartre (1905–1980)[1] hat sich – übrigens keine Seltenheit[2] – als Fünfzehnjähriger von jenem Gott befreit, der ihm in einer großbürgerlich-katholischen Sozialisation aufgedrängt worden war. In seiner Autobiographie «Les Mots» – «Die Wörter» (1964) schreibt er:

«Im Jahre 1917 wartete ich eines Morgens in La Rochelle auf Mitschüler, die mich ins Gymnasium begleiten sollten; sie verspäteten sich, so daß ich bald zu meiner Zerstreuung nichts mehr zu erfinden vermochte und beschloß, an den Allmächtigen zu denken. Augenblicklich machte er sich in den Azur davon und verschwand ohne irgendeine Erklärung: er existiert nicht, sagte ich, höflich erstaunt, zu mir selbst, und hielt die Angelegenheit für abgetan. In gewisser Weise war sie es auch, denn seither habe ich niemals die leiseste Versuchung gespürt, ihn von neuem zu beschwören.»[3]

Sartre hat aus seinem Atheismus nie ein Hehl gemacht. Zu seinem atheistischen Erbe gehören nicht nur der Rationalismus und Positivismus des 18. und 19. Jahrhunderts, sondern auch Marx, Nietzsche und Freud. Sein Philosophieren wurde darüber hin-

* Erster Teil in: Orientierung vom 31. Mai 1995, S. 119–123.

[1] Allgemein vgl. A. Cohen-Solal, Sartre 1905–1980. Reinbek 1988 (frz. Paris 1985).

[2] Comte hatte seinen «Glauben» schon als Vierzehnjähriger «verloren»: vgl. I. Fetscher, Einleitung, in A. Comte, Rede über den Geist des Positivismus (französisch/deutsch), übers., eingeleitet u. hrsg. v. I. Fetscher (Philosophische Bibliothek, 244). Hamburg 1956, S. XX.

[3] J.-P. Sartre, Die Wörter. (rororo 1000). Reinbek 1968, S. 142.

aus mitgeprägt von Descartes, Hegel und namentlich von Husserl sowie dem frühen Heidegger. Aber ein Denker wie Sartre besteht nicht nur aus Einflüssen. Es mag hier genügen, lediglich den *Ansatz* sichtbar zu machen, der seinen Atheismus kennzeichnet und von den vorangegangenen Ausprägungen unterscheidet.

Atheismus und Humanismus

Auch für Sartre ist der Atheismus die Voraussetzung für authentisches Menschsein. Auch sein Atheismus entsteht nicht aus metaphysischen Erörterungen der Frage «Utrum Deus sit» – «Ob es Gott gebe», er hat vielmehr seine Wurzeln in frühen persönlichen Erfahrungen und wird alsdann philosophisch eingeholt und exponiert. Daß Atheismus die Bedingung der Möglichkeit einer anderen, einer menschlichen politischen Ethik und einer besseren Politik bedeutet, ist für ihn nicht zweifelhaft; sein Atheismus hat jedoch nicht die Militanz eines Meslier und auch nicht die wissenschaftliche Gewißheit, auf der Comte so entschieden insistierte. Bei Sartre hat der Atheismus bereits etwas Prosaisch-Selbstverständliches erreicht. Im Laufe eines Jahrhunderts war philosophisch, gesellschaftlich und politisch manches geschehen – insbesondere in Frankreich: die Trennung von Kirche und Staat, eine zunehmende öffentliche Wirksamkeit demokratischer Ideen, die Veränderungen sowohl in den westlich-liberalen Staaten als auch im westlichen und östlichen – jeweils so genannten – Sozialismus und nicht zuletzt der Eindruck der großen Kriege und des Terrors dieses Jahrhunderts. Eine neue Weltbühne hatte sich ergeben, auf der nun der Atheismus als ein Partner mitspielen konnte; seine rechtlich-zivile Legitimation wurde nicht länger bestritten, vielmehr gerieten die Vertreter religiöser Positionen intellektuell in den Verdacht, anachronistisch geworden zu sein. So steht im atheistischen Humanismus Sartres die Frage nach den Möglichkeiten und den Grenzen der konkreten, geschichtlichen Existenz im Vordergrund! Von diesem Interesse aus ist Sartre zu seiner eigenen Variante des Marxismus gekommen, in der die unaufhebbare Rolle und der Wert der Subjektivität deutlich hervorgehoben werden. Er hat einen Weg zurückgelegt, der innerhalb des Atheismus verläuft, dessen Triumphalismus aber hinter sich gelassen hat. Bei aller Sicherheit im Atheismus, die man bei ihm findet, erkennt er dennoch an, daß diese Weltdeutung trotz der Befreiung, die sie gewährt, auch eine *Last* darstellt. Darin liegt das Neue und das Eigene seines Atheismus gegenüber den früheren Erscheinungsformen (einmal abgesehen von Nietzsche). In «Les Mots» schreibt Sartre: «Ein einziges Mal hatte ich das Gefühl, es gäbe Ihn. Ich hatte mit Streichhölzern gespielt und einen kleinen Teppich versengt; ich war im Begriff, meine Untat zu vertuschen, als plötzlich Gott mich sah. Ich fühlte Seinen Blick im Innern meines Kopfes und auf meinen Händen; ich drehte mich im Badezimmer bald hierhin, bald dorthin, grauenhaft sichtbar, eine lebende Zielscheibe. Mich rettete meine Wut: ich wurde furchtbar böse wegen dieser dreisten Taktlosigkeit, ich fluchte, ich gebrauchte alle Flüche meines Großvaters. Gott sah mich seitdem nie wieder an.
Ich erzähle hier die Geschichte einer mißglückten Berufung. Ich brauchte Gott, man gab ihn mir, ich empfing ihn, ohne zu begreifen, daß ich ihn suchte. Da er in meinem Herzen keine Wurzeln schlug, vegetierte er einige Zeit in mir und starb dann.»[4]

Ein illusionsloser Blick

Der junge Sartre brach aus einem großbürgerlichen katholischen Milieu aus, um sich selbst zu finden. Eine solche Biographie gibt gewiß das Recht zu der Frage, ob Sartre seine Philosophie der Freiheit, wie Hans Mayer geschrieben hat, «aus kindlichen Erfahrungen destillierte» oder ob er sich «nachträglich», im Dienste seiner Philosophie, «das Bild der eigenen Kindheit zurechtmacht»[5] – eine Frage, die auch in bezug auf seinen Atheismus zu stellen ist. Was auch immer zum Verhältnis von Biographie und Philosophie, von Erfahrung und Reflexion, von Tiefenpsychologie und religiösem Verhalten zu sagen wäre, es fällt auf, daß Sartre seine frühe emanzipatorische Option durchgehalten hat und daß er dennoch die Härte eines atheistischen Lebens nicht verschweigt.
«Die Illusion der Rückschau ist zerbröckelt; Märtyrertum, Heil, Unsterblichkeit, alles fällt in sich zusammen, das Gebäude sinkt in Trümmer, ich habe den Heiligen Geist im Keller geschnappt und ausgetrieben; der Atheismus ist ein grausames und langwieriges Unterfangen; ich glaube ihn bis zum Ende betrieben zu haben.»[6]
Die Erfahrung der atheistischen Lebensform als einer Last läßt sich auch aus der Art und Weise erkennen, in der Sartre bereits 1946 in seinem Essay «Der Existentialismus ist ein Humanismus» sein philosophisches Konzept umrissen hat. Nicht mit der Strenge des Comteschen Dreistadiengesetzes, aber doch strukturell ähnlich zeigt Sartre hier, wie sowohl die alte platonische und christlich-theologische Überlieferung, aber auch noch die neuzeitliche Philosophie mit ihrer Wertschätzung der Natur am Vorrang der Essenz vor der Existenz festhalten, das heißt dem Vorrang der Ideen, der Wesenheiten, der vorentworfenen Maßstäbe. Eben diese Rangordnung müsse aus erkenntnistheoretischen und moralischen Gründen aufgegeben und umgekehrt werden, und so kommt es zur existentialistischen Grund-These vom Vorrang der Existenz vor der Essenz. Aus ihr leitet sich die Forderung ab, daß der Mensch sein Wesen und also sich selbst zu erfinden habe. Der Mensch kann sich also nicht an vorgegebenen Normen und Wesenheiten orientieren, sondern muß in eigener Verantwortung mit seiner Freiheit, die ihm seltsamerweise zugefallen ist, tätig werden. Zu diesem seinem Freisein ist der Mensch «verurteilt» – «condamné»[7], ein Wort, das deutlich die Last zum Ausdruck bringt, die der Atheismus mit sich führt. Zudem ist nach Sartre die Freiheit stets eingeschränkt durch *Bedingungen,* denen der Mensch naturhaft und geschichtlich unterliegt, wie die Sterblichkeit, das Mit-anderen-Sein, die Arbeit, aber auch durch *Situationen,* die ihm oft nur fragwürdige Alternativen lassen.[8] Diese Zusammenhänge bestätigen erneut, wie wenig Sartres Atheismus – trotz allen Festhaltens an der Freiheit des einzelnen – ein triumphalistischer oder gar ein glücklicher Atheismus ist.
Am Ende seines Essays spricht Sartre ausdrücklich über die atheistische Wurzel seines Denkens: «Der Existentialismus ist nichts anderes als eine Bemühung, alle Folgerungen aus einer zusammenhängenden atheistischen Einstellung zu ziehen. Er versucht keineswegs, den Menschen in Verzweiflung zu stürzen. Aber wenn man, wie die Christen, jede Haltung des Unglaubens Verzweiflung nennt, so geht der Existentialismus von der Urverzweiflung aus. Der Existentialismus ist mithin nicht ein Atheismus in dem Sinne, daß er sich erschöpfte in dem Beweis, Gott existiere nicht. Eher erklärt er: Selbst wenn es einen Gott gäbe, würde das nichts ändern; das ist unser Standpunkt. Nicht, als ob wir glaubten, daß Gott existiert, aber wir denken, daß die Frage nicht die seiner Existenz ist; der Mensch muß sich selbst wieder finden und sich überzeugen, daß ihn nichts vor sich selber retten kann, wäre es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes.
In diesem Sinne ist der Existentialismus ein Optimismus, eine Lehre der Tat, und nur aus Böswilligkeit können die Christen, ihre eigene Verzweiflung mit der unseren verwechselnd, uns zu Verzweifelten stempeln.»[9]
Der Optimismus dieses existentialistischen Humanismus steht für Sartre keineswegs im Widerspruch zur Erfahrung der Last,

[4] Ebd., S. 59.

[5] H. Mayer, Anmerkungen zu Sartre. Pfullingen 1972, S. 51.
[6] Die Wörter, a.a.O., S. 143.
[7] Vgl. J.-P. Sartre, Drei Essays. (Ullstein TB 304).Frankfurt/M.-Berlin, zahlr. Auflagen, S. 16.
[8] Vgl. ebd., S. 26f.
[9] Ebd., S. 35f.

die der Atheismus bedeutet; denn die Aktion, die Tat, die Revolution sind immer zugleich von Zuversicht getragen und von harten Konflikten gezeichnet. In seinem letzten Interview, das 1979 in «Le Nouvel Observateur» erschien, hat Sartre erklärt, sein ganzes Werk sei von einer gewissen Hoffnung auf eine bessere geschichtliche Zukunft geleitet und der «Fortschritt» sei, wie er ironisch hinzufügte, vielleicht eine seiner letzten Naivitäten...[10]
Wie dem auch sei, auch bei Sartre ist «Humanismus» der Inbegriff des atheistischen Selbstverständnisses und der atheistischen Intention. Dieser Humanismus zeigt sich in Leben und Werk Sartres in einer außerordentlich ehrlichen Form. Am Ende ihres Berichts über sein Sterben schreibt Simone de Beauvoir die eindeutigen Sätze:
«Sein Tod trennt uns. Mein Tod wird uns nicht wiedervereinen. So ist es nun einmal. Schön ist, daß unsere Leben so lange harmonisch vereint sein konnten.»[11]

Aufklärungsprozeß und Atheismus

Wenn diese Skizze der im Atheismus verlaufenden Geschichte des neuzeitlichen Aufklärungsprozesses im Wesentlichen richtig ist, läßt sich zweierlei feststellen: Auch künftig wird die atheistische Weltauslegung eine bedeutende Rolle spielen. Und: Gestalt und Wirkung des Atheismus werden der allgemeinen kulturellen und gesellschaftlichen Situation korrespondieren, so wie dies auch früher der Fall war. Hierbei dürfte eine veränderte, ja man darf sagen: verbesserte Selbstdarstellung der Religionen auf der ethischen und politischen Ebene nicht ohne Folgen bleiben; in Anbetracht einer unbegrenzten Weltöffentlichkeit heißt das aber auch, daß die Pluralität der Religionen deren Relativität weit deutlicher als bisher hervortreten läßt.
Vieles – insbesondere auch die Entwicklungen innerhalb der Philosophie – deutet darauf hin, daß die allgemeine Situation immer weniger durch das Interesse an Wahrheit charakterisiert sein wird; immer mehr drängen der weltanschauliche Pluralismus und das Interesse am physischen Überleben der Menschheit als Gattung[12] in den Mittelpunkt. Dies könnte bewirken, daß ein durchaus verhängnisvoller Agnostizismus, der die Alternative Theismus/Atheismus hinter sich gelassen hat, oder richtiger wohl: daß ein *nach-atheistischer,* letztlich banaler *Indifferentismus* sich noch weiter verbreitet; andererseits werden alte und vor allem neue religiöse Positionen, unabhängig von jeder Bemühung um philosophische Legitimierbarkeit oder Plausibilität, neue Anhänger finden. Diese eigenartige Schizophrenie – hier nihilistischer Indifferentismus, dort Fundamentalismus und «Gnosis» – ist weithin bereits Wirklichkeit. Innerhalb des politisch zweifellos legitimen (postmodernen Pluralismus) kann sowohl ein *post-religiöser* als auch ein *post-atheistischer* Nihilismus gut gedeihen; die säkularistische Weltdeutung wird also nicht einfach verschwinden und schon gar nicht jenen seltsamen Irrlichtern und Praktiken Platz machen, die als durchaus religiös gemeinte Weltdeutung unter den Namen «New-Age-Bewegung» oder «Wassermannzeitalter» von sich reden machen. Einige Desiderate dieser neuen Bestrebungen verdienen sehr wohl Aufmerksamkeit und Zustimmung, insbesondere diejenigen, die antimechanistisch auf die Vernetzungen alles Lebendigen aufmerksam machen und damit, oft ohne dies selber zu begreifen, alte Auffassungen von einer «Weltseele» neu zur Geltung bringen.[13] Aufs Ganze gesehen scheint die Gefahr außerordentlich groß zu sein, daß der Verkünder der großen Müdigkeit aus Nietzsches Zarathustra seine Chance immer noch vor sich hat; dessen Botschaft lautete schon vor mehr als hundert Jahren:
«Alles ist gleich, es lohnt sich nichts, Welt ist ohne Sinn, Wissen würgt.» (4. Teil, «Der Notschrei»)

Heinz Robert Schlette, Bonn

[10] Vgl. J.-P. Sartre, Die Linke neu denken. Über Hoffnung und Moral. Ein Gespräch mit Benny Lévy, in: Freibeuter Nr. 4 (1980), S. 42.
[11] S. de Beauvoir, Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre August-September 1974. Reinbek 1983 (frz. Paris 1981), S. 165.

[12] Hierzu vgl. den Entwurf einer ökologischen Geschichtsphilosophie in dem neuen Buch von C. Amery, Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde. München 1995.
[13] Vgl. H.R. Schlette, Weltseele. Geschichte und Hermeneutik. Frank-

Die Verweiblichung des Subjekts

Zu Emmanuel Lévinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*

Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Emmanuel Lévinas' sogenanntes zweites philosophisches Hauptwerk[1], dessen profilierte und präzise Übersetzung ins Deutsche vorliegt[2], beeindruckt durch strenge Architektur und verwirrt durch filigranen Reichtum. Und es ist zweifellos Emmanuel Lévinas' radikalstes Werk. Eine klare Summe, die die Auskunft darüber verweigert, was unter dem Strich steht. Eine permanente und sich permanent komplizierende Herausforderung an den Leser. Und an die Leserin.
Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht handelt von der Subjektivität. Nicht zum ersten Mal, aber mit neuen Ansprüchen an unsere Schmerzgrenze und an unseren esprit de finesse, an unsere Lesedisziplin und Lust an der Anarchie lotet und reizt Lévinas die Rolle des Subjekts im Heils- und Unheilsdrama dieser Welt aus. Wer spielt mit im sehr großen Welttheater? Der Titel und jede Zeile des Werks verraten, wer als Spielmacher ausgespielt hat. Wenn das Subjekt, wenn das Ich, wenn *ich* Ernst mache mit meiner tragenden Rolle, hat «das Sein» die Partie verloren. Sein Spiel ist aus; der dramatische Knoten von Ich und Anderem schürzt sich «anders, als Sein geschieht». Die Liaison mit dem Anderen bindet – und löst das Ich. Sie erlöst vom «Sein» als dem blinden und gewaltsamen Zwang zu Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, sie befreit vom Zwang zur Verneinung und Vernichtung jeglichen der Angleichung und Aneignung widerstehenden Anderen. Denn als dieser Zwang und als Gehorsam diesem Zwang gegenüber «geschieht Sein» – so die Lévinassche Lesart jenes von Spinoza postulierten Grundtriebs, «wodurch jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt».
Dramatis personae: Ich und der Andere, der andere Mensch, mein Nächster. Immer schon mit von der Partie ist der Andere des Anderen, der Dritte, des Nächsten Nächster, oder die Gesellschaft. Und schließlich, oder vor allem, jenes «Er» und «Unendlichkeit» Genannte, das, «selbst Pro-nomen, allem, was einen Namen trägt, sein Siegel einprägt». *(Jenseits,* S. 395).
Dem selbstgenügsamen, selbstgewissen und selbstherrlichen Ich des Seins, des Bewußtseins und Selbstbewußtseins – Aktivität, Freiheit, Ursprung, Gegenwart – wird übel mitgespielt. Die Fallhöhe ist beträchtlich. Das Ich wird empfindlich und überempfindlich, empfänglich. Denn ein Lévinasscher Spreng-Satz lautet: Der Nächste ist Anderer. In der Nähe des Anderen kann das habituell Anderes aneignende, das gegen die Erfahrung des Anderen tödlich gewappnete Ich nicht ungeschoren,

[1] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* aus dem Jahre 1974; als Emmanuel Lévinas' erstes Hauptwerk gilt *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité,* Dordrecht-Boston-London 1961; ins Deutsche übersetzt von Wolfgang N. Krewani: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität,* Freiburg-München 1987; im folgenden zitiert als *Totalität und Unendlichkeit.*
[2] Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht,* aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1992; im folgenden zitiert als *Jenseits.*

nicht mit heiler Haut davonkommen. «Die Gemeinschaft mit ihm beginnt in meiner Verpflichtung ihm gegenüber.» *Jenseits,* S. 195) In der Nähe des Anderen findet sich das Ich stets im Akkusativ und in den roten Zahlen. «Bei der Annäherung bin ich... von vorneherein schon zu spät und schuld an der Verspätung.» (Ebd.) Doch des Anderen und aller Welt schuldloser Schuldner erwartet ein absoluter Gewinn. Ein kühner Lévinasscher Nenner für dieses surplus lautet: «Das Universum tragen – erdrückender Auftrag, aber göttliche Mühsal.» (*Jenseits,* S. 272) Alles gewinnt, wer alles verliert, das Sub-jekt.

Die Verweiblichung des Subjekts

Emmanuel Lévinas' Denken des Anderen war früh ein Denken des Weiblichen.[3] Schon im Lévinasschen Werk vor *Jenseits des Seins* ist das Weibliche bedeutsam, jedoch ausschließlich als Figur, als Präfiguration[4], als Fundus – des *Anderen,* nie des Ich. Aber das Lévinassche Denken des Anderen läßt das denkende Ich nicht unverändert. In *Jenseits des Seins* geben «Figuren des Weiblichen» dem Ich Maß; sie radikalisieren und vollenden die Lévinassche Kritik des in aller ausgreifenden und possessiven Aktivität doch nur sich selbst erfahrenden, des selbstgenügsamen virilen Subjekts. Sie erfinden ein dem unbegehrenswerten[5] Begehrten sich öffnendes Ich. Verweiblichung des Subjekts – steht der (Buß-)Gang zu den Müttern auf dem Programm? Nicht um die heilsame Einlösung von Regressions- und Verschmelzungswünschen ist es dem Autor zu tun. Sein Werk entlastet nicht, sondern belastet das Subjekt schwer. Es führt nicht zurück in den Schoß einer mütterlich gedachten Natur oder auf Stadien einer mystischen Partizipation alles Lebendigen. Das Subjekt wird in *Jenseits des Seins* weiblich, um *Subjekt zu werden.*

Im Europa des 20. Jahrhunderts nötigt die inkommensurable deutsche Variante *«desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus»*[6], den Menschen anders zu denken, als die okzidentale philosophische Tradition von den «Ionischen Inseln bis Jena» mochte oder vermochte. Als Philosophie aus der Erfahrung der Katastrophe des 20. Jahrhunderts erweist sich das Denken Emmanuel Lévinas' darin, daß es eigensinnig die Ethik an die Stelle der Ontologie rückt und zur «ersten Philosophie» macht. In ihrer Über- oder Unterbietung des vermeintlich fundamentalen Seinsdenkens[7] durch das Denken einer vorursprünglichen und grundlosen Verpflichtung des einen gegenüber dem anderen Menschen ist Emmanuel Lévinas' Philosophie ein beharrliches Um-denken, dessen Radikalität *Jenseits des Seins* verschärft.

Jenseits des Seins zählt allein die Tauglichkeit des Ich, den Anderen zu empfangen, nicht zu Hause, sondern unter der eigenen Haut. Jenseits des Seins fällt allein die Eignung des Ich ins Gewicht, den Anderen zu tragen und auszutragen, Sorge zu tragen um seine Hilflosigkeit. Dem Autor von *Jenseits des Seins* bleiben nur Orte nächster Nähe, Figuren des Weiblichen, um das Ich auszusagen – ein dem Anderen geöffnetes Ich, ein Ich, das sich gewinnt und verliert im Tragen, im Empfangen, im Begehren des Anderen. Jenseits des Seins ist die Subjektivität nicht anders mehr sagbar denn als weibliches Geschlecht und mütterlicher Leib.

Die Empfindlichkeit des Subjekts

Das Lévinassche Subjekt ist nicht anästhetisches Selbstbewußtsein, sondern empfindlich und überempfindlich. Die Sensibilität dieses Subjekts ist «Ausgesetztheit an Genuß und Schmerz – die Verwundbarkeit» (*Jenseits,* S. 145). Solches Ausgesetztsein ist der an-archische und un-ordentliche Ursprung von Verantwortung. Deren Sinn ist nicht Zurechenbarkeit, sondern erschließt sich einzig im Versuch, «die Sensibilität in ihrer vornatürlichen Bedeutung bis hin zur *Mutterschaft*[8] (zu) verfolgen, in der die Bedeutung als Nähe bedeutet, bevor sie sich zu *Beharren im Sein* innerhalb einer *Natur* versteift» (a.a.O., S. 156). Das alte Philosophenrätsel der Verleiblichung eines als Bewußtsein gedachten Ich löst Lévinas von der Mütterlichkeit dieses Ich her auf. «Die sinnliche Erfahrung als Obsession durch den Anderen – oder Mutterschaft – ist bereits die Leiblichkeit, die die Philosophie des Bewußtseins von der sinnlichen Erfahrung her konstituieren will.» (A.a.O., S. 174) Inkarnation des Subjekts heißt, vor aller Bindung an den eigenen Leib leiblich an den Leib des Anderen gebunden sein. «Das Sinnliche – Mutterschaft, Verwundbarkeit... – knüpft den Knoten der Inkarnation in einer Verstrickung, die weiter reicht als die Selbstapperzeption; einer Verstrickung, in der ich an den Anderen gebunden bin, schon bevor ich an meinen Leib gebunden bin.» (A.a.O., S. 173f.) Verweiblichung heißt Verleiblichung des Subjekts. Lévinas spricht vom «Nahrung-, Kleidung- und Wohnunggeben... (als) den mütterlichen Beziehungen, in denen die Materie sich allererst in ihrer Materialität zeigt» (a.a.O., S. 174). Und bedeutsam ist der Mensch als materielles Wesen, «weil die Materie genau der Ort dieses für-den-Anderen ist» (a.a.O., S. 175). Im leiblichen Geben und Auf-sich-Nehmen entdeckt Lévinas die ethische Tiefendimension von Sprache und Zeichen. Ursprung allen Bedeutens ist ein mit einem anderen Leib beschwerter Leib. Die erste Bedeutung und erst von Bedeutung ist «die ganze Last und die ganze Würde eines Leibes, der aus seinem conatus ‹Drang (zu sein)› herausgerissen wird» (a.a.O., S. 164).

Das in der bedrängenden und belastenden Nähe des Anderen inkarnierte, materialisierte Ich ist genau darin vom Anderen

[3] Wenn wir im folgenden die Termini «weiblich», «Weiblichkeit», «männlich», «Virilität», «Verweiblichung» ohne distanzierende Anführungszeichen schreiben, so nicht, um eine Überzeugung von der Gegebenheit überzeitlicher psychisch-emotionaler oder intellektueller Geschlechtscharaktere anzuzeigen, vielmehr das Fehlen eines Ortes, von dem aus eine abstrakte Distanzierung möglich wäre. Mit dem Lévinasschen Denken des Weiblichen setzt sich Catherine Chaliers *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas,* Paris 1982, auseinander (im folgenden zitiert als *Chalier*). C. Chaliers sensible Analysen stellen die alarmierende Diagnose der Sprachlosigkeit, Wortlosigkeit, Namenlosigkeit des im Lévinasschen Werk präsenten «metaphorischen» Weiblichen. Inspiriert von der Philosophin und Psychoanalytikerin L. Irigaray, fordert C. Chalier Weisen, den «ethischen Körper» der Frau zu sagen, Wege, Weiblichkeit ans Licht des Symbolischen zu bringen, ohne das «dunkle Geschäft der Totalität» (Lévinas) zu betreiben (vgl. *Chalier,* S. 149). Kritisch gerade aus der Treue zum Denken Lévinas', konfrontiert die Autorin mit der Aufgabe, die im Lévinasschen Werk ungelöst bleibt, Weiblichkeit «zwischen der Metapher und dem sogenannten Eigen-Namen im Inkommensurablen dessen zu denken, der, Pro-nomen, zum Denken einer ursprünglichen Differenz erweckt» (a.a.O., S. 128).

[4] Die Andere ist Vorläuferin – *des* Anderen. Das weist C. Chalier eindrucksvoll nach. Das Weibliche ist eine das Ich fördernde Vorform, nicht aber die sprechend-unterweisende, das Ich fordernde Vollform des Anderen.

[5] «In einem bestimmten Sinn ist nichts lästiger als der Nächste. Dieser Begehrte, ist er nicht der Nichtbegehrenswerte schlechthin?» (*Jenseits,* S. 197)

[6] So Lévinas in der Widmung von *Jenseits des Seins.*

[7] Vgl. etwa, in titelgebender Ausdrücklichkeit, E. Lévinas' 1951 veröffentlichten Aufsatz *L'ontologie est-elle fondamentale?* (Emmanuel Lévinas, *Ist die Ontologie fundamental?,* in: ders., *Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie.* Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg 1983, S. 103–119).

[8] Ist die Mutterschaft des Ich, die *«Schwangerschaft des Anderen im Selben» (Jenseits,* S. 234) anders lesbar denn als Ersatz des imperialistischen *Paternalismus* des Subjekts durch einen erstickenden *Maternalismus?* – Die Abtrennung, die Besonderung des Subjekts prägt auch die mütterliche Beziehung zum Anderen. Lévinas wird nicht müde, die Mütterlichkeit des Subjekts durch das Zugleich von nächster Nähe und absoluter Exteriorität des Anderen zu kennzeichnen; sie ist Einbruch des Anderen im Selben und die Unterbrechung des Selben durch den Anderen. Von einem Maternalismus des Subjekts trennt die mütterliche Beziehung Ich-Anderer ein weiteres, im Wortsinn *subversives* Moment. Die *«Schwangerschaft des Anderen im Selben»* bereitet zugleich die Geburt des Ich selbst vor; dieses Ich ist auf den Anderen angewiesen wie das bedürftige, sehnsüchtige Neugeborene auf die Mutter. Jedoch hat der «Nächste... seine Zugangswege dem Begehren nicht anvertraut, so wie die Muttermilch imstande war, den Instinkten des Neugeborenen die Saugbewegungen einzuschreiben.» (*Jenseits,* S. 197) Das Ich ist also eine bedrohte Frühgeburt. Seinen Instinkten sind jene Bewegungen, die es zur einzigen Nahrungsquelle führen könnten, nicht eingeschrieben worden. Wird es sie lernen?

belebter Leib. Damit aber ist Beseelung in einer weiblichen Konfiguration begriffen, «Beseelen, das man kaum besser zur Sprache bringt durch die Metapher des Wohnens, der Anwesenheit eines Piloten in der Gondel eines Luftschiffs oder eines Lebensprinzips, das sogleich einem Führungsprinzip assimiliert wird, der Virilität eines Logos und einer Befehlsgewalt. Beseeltheit als Ausgesetztheit auf den Anderen hin, Passivität des Für-den-Anderen in der Verwundbarkeit, die zurückgeht auf die Mutterschaft.» (A.a.O., S. 161f.) Das sinnliche Subjekt wird vom Anderen affiziert, in Beschlag genommen, besessen; es wird passivste Passivität. Lévinas kennzeichnet diese *Passion* des Subjekts als «die Nicht-Gegenwart, den Nicht-Beginn, die Nicht-Initiative der Sensibilität... – Nicht-Initiative, die, älter als jede Gegenwart, nicht eine dem Akt gleichzeitige Passivität und dessen Gegenstück ist, sondern das Diesseits oder das Zuvor» (a.a.O., S. 169f.).

Eliminierung des Erotischen?

Eine «Elimination der Erotik» im Werk Lévinas' nach *Totalität und Unendlichkeit* diagnostiziert W.N. Krewani.[9] «Von diesem Ausschluß der Erotik zeugt denn auch ‹Jenseits des Seins›. Eine erotische Liebe kommt hier nicht mehr vor. (...) So ist die Ausscheidung der Erotik das Ergebnis einer radikaleren Fassung des Anderen» (Krewani, S. 182). «Die Erotik ist mit der Ethik nicht mehr vereinbar, sondern tritt zu ihr in Widerspruch.» (A.a.O., S. 181) Wo noch von Liebe die Rede ist, «meint Lévinas nicht mehr die Liebe als Eros, sondern als agapé oder caritas, Liebe ohne Eros, Liebe als Verantwortung für den Anderen» (a.a.O., S. 182). Die Lévinas-Leserin E. Weber[10] nimmt ihrerseits wahr, daß in Lévinas' *Jenseits des Seins* «die beunruhigende Andersheit derjenigen Demut, die die von Begehren und Liebe ist, durch die des absoluten Leidens (der ‹maternité›) zum Schweigen gebracht werde» (Weber, S. 206). Wohl gelte: «Nimmt das Subjekt weibliche Züge an, so, weil es den Anspruch der ‹complétude›, Intaktheit, der Selbstsetzung und souveränen Unabhängigkeit nicht stellt.» (A.a.O., S. 181) Die Lévinassche Kühnheit einer solchen Verweiblichung des Subjekts[11] werde von Lévinas jedoch sogleich wieder zurückgenommen. Die in *Jenseits des Seins* flüsternd vernehmliche Stimme eines anderen Begehrens und einer anderen Liebe werde in *Jenseits des Seins* alsbald unhörbar; die unbekannte Subversivität einer Erotik des «pas-tout», des «nicht-ganz»-Seins des Subjekts, wie die Lacansche Formel lautet, würde unterdrückt, wo das weibliche Subjekt vereindeutigt und auf eine traditionelle, hingebende Mütterlichkeit festgelegt werde.

Das Begehren des Unbegehrbaren – ein Ärgernis

Konvergenzpunkt dieser heterogenen Deutungen ist ein Ärgernis: die Frage nach Erotik/Ethik des Anderen, die anstößigen Figuren eines sich verwandelnden, eines weiblichen Subjekts, dem *Jenseits des Seins* nachdenkt oder vordenkt. *Hier* scheint Lévinas zu provozieren. E. Weber nimmt das Ärgernis in aller Schärfe wahr; W.N. Krewanis Denkweg vermag die Wahrnehmung zu umgehen. Fördern E. Webers Untersuchungen das schöne Wagnis der Lévinasschen Philosophie zutage, «die Verwundbarkeit, Empfänglichkeit, Öffnung, Entblößung, ja Spaltung» des Subjekts zu sagen (Weber, S. 207), so zeigt sich ihnen ebenso, daß Lévinas diese Fahrt ins Offene dort abbricht, wo die weibliche Andersheit des Subjekts auf eine aufopfernde Mütterlichkeit, «auf Leiden, Ertragen und endlose Verantwortung fixiert wird». Zu befürchten sei die «Affirmation des Martyriums, ... die Affirmation des Opfers» (a.a.O., S. 210). W.N. Krewanis Lektüre hingegen hält Distanz zu dieser verwirrenden und schmerzhaften Frage. Krewani denkt das nicht virile Subjekt von *Jenseits des Seins* jenseits oder diesseits einer sexuellen Differenz und Erotik nur als männliche; auch deshalb schließt er vom Verzicht auf die männlichen Züge des Subjekts auf eine «Ausscheidung der Erotik» in *Jenseits des Seins;* einer «radikaleren Fassung des Anderen» kann allein eine ent-erotisierte Ethik des Anderen antworten. Was aber schützte eine von Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Materialität, von Empfindlichkeit und Begehren gereinigte Ethik des Anderen davor, zu jener charité bien ordonné (wohl geordneten Barmherzigkeit) zu werden, die, wie das Sprichwort weiß, mit mir selbst beginnt? Besteht die provozierende Lévinassche Komplikation nicht gerade darin, *das Begehren des Unbegehrbaren zu denken,* Ethik als das Begehren des Unbegehrbaren zu denken? Unternimmt Lévinas in *Jenseits des Seins* nicht, was sich guten Gewissens und mit *Jenseits des Seins* abwehren läßt[12], den unerschrockenen und erschrockenen, unerbittlichen Versuch, leiblich-sinnlich-materielle Figuren – Präfigurationen – einer irreduziblen Erotik des contre-cœur, des Selbstverlusts, des Anderen zu denken, weil der Leib des Anderen mir leiblich näher ist als mein «Eigenleib»; weil der «Andere das Herz... des Selben» ist und meine Seele beseelt? *(Jenseits,* S. 242) Die sittliche Verpflichtung dem Anderen gegenüber legt Lévinas als meine sinnliche Verflechtung mit dem Anderen frei. Aber diese ist keine Begründung, sondern an-archisch bewegter Beweggrund: das Motiv der Verweiblichung des Subjekts.

Weiblichkeit als Putz- und Entseuchungsmittel?

Mit einer an den Rändern des Wissenschaftsbetriebs, in zeitgenössischen Philosophien und Gesellschaftstheorien grassierenden Weiblichkeitsmode, die angesichts des desolaten Zustands der patriarchal geprägten Welt die heilenden und zukunftsträchtigen Dimensionen von Weiblichkeit entdeckt und als Remedia gegen die unübersehbaren Schädigungen und Schäden anpreist, setzt sich Christina Thürmer-Rohr auseinander.[13]
Der Beschwörung[14] des Heilseins und der heilenden Kraft von Weiblichkeit hält die Autorin entgegen: «‹Männlichkeit› und ‹Weiblichkeit› sind historische Geschlechtskrankheiten.» (Thürmer-Rohr, S. 120); die Pointe ist das «und». Genesis und Geltung weiblicher Eigenschaften sind nicht voneinander zu trennen. Denn es «ist alles Verhalten von Frauen, sind alle ‹Eigenschaften› – ob sie nun zum Strauß des von Männern inszenierten Weiblichkeitsbildes gehören oder nicht – entstanden auf dem Boden der existentiellen Kränkung aller Frauen. Frauen tragen die Male ihrer jahrtausendealten Aus- und Eingrenzung und die Male der spezifischen Aus- und Eingrenzung seit Beginn der bürgerlichen Gesellschaft. Keine Eigenschaft kann von den

[9] Wolfgang Nikolaus Krewani, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen,* Freiburg-München 1992, S. 181; im folgenden zitiert als *Krewani.*
[10] Elisabeth Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence»,* Wien 1990; im folgenden zitiert als *Weber.*
[11] Oder, mit dem französischen Psychiater und Psychoanalytiker Jacques Lacan, der «Einschreibung» in die «Nicht-Ganzheit» des Subjekts. (Vgl. ders., *Le séminaire. Livre XX. Encore,* Paris 1975, S. 74) – Die von E. Weber untersuchte Frage nach dem Verhältnis Freudscher bzw. Lacanscher Psychoanalyse und der Philosophie Lévinas' können wir im Rahmen dieser Skizze nicht aufgreifen.

[12] «unter der erotischen Anderheit die Anderheit des Der-Eine-für-den-Anderen: die Verantwortung früher als der Eros.» (*Jenseits,* S. 201)
[13] Christina Thürmer-Rohr, *Feminisierung der Gesellschaft – Weiblichkeit als Putz- und Entseuchungsmittel,* in: Dies., Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin 1992 (1987), S. 106–121; im folgenden zitiert als *Thürmer-Rohr.*
[14] Die Zauberformel der Feminisierung patriarchal geprägter und bedrohter Lebensräume deutet Thürmer-Rohr auch als Abwehrzauber. Mit ihr versehen, versuchten Männer allzuoft, «den Einblick in ihre eigene Tätergeschichte, diese lange Arbeit, (zu) überspringen, indem sie sich mit dem – von ihnen selbst ausgegrenzten – ‹Andersartigen› zu ergänzen trachten, bzw. sich aus diesem Andersartigen diejenigen Partikel heraussuchen..., die ihnen günstig und angenehm erscheinen, um ihre gefährlichen Defekte zu übertünchen. So blähen sie sich auf zu einem Eineinhalb-Wesen: ein mal männlich plus ein halb mal weiblich, oder: ein mal männlich plus ein mal weiblich minus Sklaventum und minus Schmerz» (a.a.O., S. 120). Trifft diese Mahnung die Schärfe und Unerbittlichkeit von Lévinas' *Jenseits des Seins* nicht, so macht sie doch empfindlich für einen naiven oder mißbräuchlichen Umgang mit der Lévinasschen Verweiblichung des Subjekts, die nicht nur lieb ist, sondern teuer.

Bedingungen abgetrennt werden, unter denen sie erworben wurde und unter denen sie eingesetzt, gelebt und gebraucht wird. Und diese Bedingungen sind immer wieder: Sklaverei und Abhängigkeit, Ohnmacht und Resignation, Einsperrung und Schmerz, Auflehnung und Ausgrenzung, Absonderung und Fremdheit, Komplizenschaft und Arrangierung. Kein Verhaltensanteil ist unabhängig von diesen Bedingungen überhaupt zu denken.» (A.a.O., S. 118)

Was bedeutet dieser Hinweis auf die Genealogie weiblicher Moral bzw. von Weiblichkeit für unsere Lektüre von *Jenseits des Seins?* Hat in *Jenseits des Seins* eine Verweiblichung des Subjekts statt, so scheint als Weiblichkeit zu firmieren, was das Patriarchat im allgemeinen und die Philosophen im besonderen von ihr wußten. *Jenseits des Seins* scheint nicht zu brechen mit traditionellen Zuschreibungen, die das Weibliche dem Männlichen als Komplement ein- und damit unterordnen, als das Nicht-Rationale, das Sinnliche, als passiv, Materie, amorph, nicht-identisch, emotional, empfänglich, mütterlich, hingebend, als Opfer. Kann sich also auch der Autor von *Jenseits des Seins* nicht lösen aus einer ubiquitären patriarchalen Tradition? Die Raumaufteilung ließe Lévinas unangetastet. Er veränderte in *Jenseits des Seins* nur die Vorzeichen – so Ihr nicht werdet wie die Mütter. Das allerdings hieße den Lévinasschen Eingriff[15] verkennen.

Die Übertreibung des Subjekts

Nicht der Aneignung und Aufwertung abgespaltener und abgewerteter Eigenschaften, sondern einem paradoxen und schmerzhaften Bildungs-Entbildungsprozeß sucht und gibt *Jenseits des Seins* das Wort: *Als weibliches wird das Subjekt Subjekt.* Die Charaktere der sinnlichen Empfänglichkeit, des Tragens und Ertragens, der Hingabe und Ausgesetztheit, der Verletztheit und Verletzlichkeit sind in *Jenseits des Seins* weder Weichmacher noch Stoßdämpfer. Sie werden vielmehr so beim Wort, so bitter ernst genommen, daß und bis sie auch einem pathologischen und ungerechten Ursprung – in Herrschaft und Bedrückung, in Selbstaufgabe und Resignation – entspringen oder ihn sprengen. Sie kompensieren nicht, und sie dienen weder der Regression des Ich, noch bringen sie Korrekturen am Ich an; sie setzen das Ich ab und machen das Ich neu, denn sie halten es in der Nähe des Nächsten.

Der unbeschränkte, der entfesselte weibliche Eigensinn verwirrt das klare hierarchisch-duale Muster. Die befreiten weiblichen Züge setzen einen unbotmäßigen und utopischen Gehalt frei; sie treiben über ihre Bedingungen hinaus und schlagen um in neue Qualitäten: Allein das mit dem Anderen schwangere Ich ist eines, ist unersetzlich und einzig; erst ungeschützte Offenheit und Verwundbarkeit geben dem Subjekt Selbstand und Widerstandskraft. Allein die Lehre der Nähe, die Erfahrung des eigenen Nicht-ganz-Seins, das Begehren des *Anderen* hindern die Auflösung des Ich in tödliche Erstarrung.

In *Jenseits des Seins* ist das weibliche nicht das vom ontogenetischen oder phylogenetischen Zivilisationsprozeß unzureichend Erfaßte[16], das Verschonte oder nicht ganz Mitgekommene. Die weiblichen Züge des Subjekts stehen nicht für das Natürliche, Ungeformte, Ungebildete. Die Verweiblichung des Subjekts ist nicht der Vorlauf, sondern die Übertreibung des Subjekts; das Subjekt als weibliches ist das durch den Bildungs-Entbildungsprozeß der nächsten Nähe des Anderen hindurchgetriebene, und so und nur so, Subjekt.

Jenseits des Seins ereignet sich die Geburt des Subjekts als Austreibung des Subjekts aus der Sicherheit und Souveränität des distanzierenden Bewußtseins. Geburt nicht eines selbstverantwortlichen, sondern eines zuerst vor dem Anderen und für den Anderen verantwortlichen Ich – was unseren Begriff der Verantwortung so erschüttern müßte wie den der Freiheit und der Subjektivität. Geburt des Subjekts als Hindurchgetriebenwerden durch das Extrem der Nähe, Geburt des Subjekts in Unordnung, Anarchie, Verwirrung und Verwundbarkeit.

Kommen wir zum Schluß. Verweiblichung des Subjekts, eine Lévinassche Provokation? Oder provoziert, kompliziert – oder reduziert – unsere Lektüre Lévinas?

Mit der Verweiblichung des Subjekts wollten wir auf bedeutende Unannehmlichkeiten von *Jenseits des Seins* aufmerksam machen, dessen Autor wir für etwa so feministisch halten wie Meister Eckhart.

Und wäre die Verweiblichung des Subjekts nicht ein Mittel gegen die herrschende «Langeweile, Frucht des trübsinnigen Mangels an Neugier, die die Gestalt der Unsterblichkeit annimmt...»? (Totalität und Unendlichkeit, S. 447)[17]

Susanne Sandherr, Karlsruhe

[15] Die Taubheit gegenüber diesem Eingriff möchten wir verringern. Die Frage, ob er gelingen kann, ob Weiblichkeit, und welche Weiblichkeit, bewegende Gabe werden kann, oder ob die historische – patriarchale – Mitgift vergiften und paralysieren muß, ist damit weder beantwortet noch auch nur angemessen entfaltet.

[16] Der Bildungs-Entbildungsutopie einer Verweiblichung des männlichen Subjekts – ist ein anderes vorauszusetzen? – denkt Lévinas' *Jenseits des Seins* vor oder nach. Was aber wird aus dem weiblichen Komplement, zu dessen Eigenschaftscluster, notgeboren, aber die Not nicht wendend, Inoffensivität, die Unfähigkeit, sich als identisch zu behaupten, gegen andere und anderes abzugrenzen und als unterschieden durchzuhalten, gehören? Was heißt hier Verweiblichung des Subjekts? *Jenseits des Seins* stellt sich diese Frage nicht.

[17] Vgl. Charles Baudelaire, *Spleen,* in: ders., *Les fleurs du mal,* Nr. LXXVI.

Bitte empfehlen Sie uns weiter!

Es gibt immer wieder neue Leserinnen und Leser unserer Zeitschrift, die erstaunt sind, daß sie von ORIENTIERUNG vorher nichts gehört haben. Sie können für uns in Ihrem Freundeskreis unsere Arbeit fördern. Wir sind auch dankbar für Adressen möglicher Abonnentinnen und Abonnenten. Gerne senden wir ihnen Probenummern.

Redaktion ORIENTIERUNG

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli†, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1995:
Schweiz: Fr. 48.– / Studierende Fr. 32.– (inkl. Mwst.)
Deutschland: DM 56,– / Studierende DM 38,–
Österreich: öS 410,– / Studierende öS 280,–
Übrige Länder: sFr. 44.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70,– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart /(BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.