

„Traulich und treu ist's nur in der Tiefe“

Bemerkungen zu Ontologie und Religion

(a. D. 2005)

I. Tiefe (2)

- 1 Tiefe als komplexe Bedeutung für den Menschen (2)
- 2 Religion (3)
- 3 Personalisierung (3)

II. Wirklichkeit (4)

- 1 Antizipativität oder Intentionalität (5)
- 2 Geistigkeit und Willensartigkeit (7)

III. Sprache und Kult (7)

Schriften (10)

„Traulich und treu / ist's nur in der Tiefe: / falsch und feig / ist, was dort oben sich freut!“¹ Dies sind die Schlussverse aus Richard Wagners „Rheingold“. Die Rheintöchter singen sie, nachdem die Wesen, welche die Oberfläche der Erde bevölkern, den Prozess einer Zerstörung in Gang gesetzt haben, die universal zu werden droht. Ursprünglich waren die Wesen zu harmonischer Einheit verbunden. Das Rheingold ist das Unterpand dieser Einheit, weil es wie ein kosmischer Spiegel das Licht und die Wärme der Sonne durch die Welt hin reflektiert und so jedem Wesen Lebenskraft verschafft.² Diese Ureinheit durchbricht Alberich, indem er das Rheingold sich selbst ausschließlich aneignet und alle anderen Wesen in der Welt *seinen* Zwecken dienstbar macht, ohne auf die eigenen Zwecke jener Wesen irgend Rücksicht zu nehmen.³ Das Dasein ist hinfert bestimmt vom Kampf aller gegen alle. Die Einheit ist in den Hintergrund, in die verborgene Tiefe gedrängt. Dort wirkt in zeitüberhobener Ewigkeit Erda, die geheimnisvoll und paradox den Antagonismus wieder zur ursprünglichen Versöhntheit wendet.⁴ In der Terminologie von Schellings Freiheitsschrift ist Erda der Universalwille, der die antagonistischen Eigenwillen der einzelnen Kreaturen versöhnt und integriert. „**Traulich und treu**“ existiert, wer darauf vertraut und daran festhält, dass man in der Welt existieren kann, ohne andere Wesen bis zu deren Zerstörung zu instrumentalisieren. „**Falsch und feig**“ ist jeder, der sich aus Angst vor guten oder bösen Überraschungen auf die eigene Wirklichkeit der Welt gar nicht einlässt, sondern nur danach strebt, sie als Mittel zu seinen Zwecken zu beherrschen. Horkheimer und Adorno haben in ihrer *Dialektik der Aufklärung* diese Haltung analysiert, welche die Welt auf ihre berechenbare und beherrschbare Oberfläche reduziert, und sich jeder tieferen Dimension verweigert.

¹ Wagner: Der Ring des Nibelungen, Verse 1857-1860 (Verszählung hier und im Folgenden nach der Textausgabe in Huber 1998)

² „der Wassertiefe / wonnige[r] Stern, / der hehr die Wogen durchhellte“ (238ff). Bevor Alberich das Gold selbstsüchtigen Zwecken unterwirft, verklärt und versöhnt es sogar die abstoßende Hässlichkeit des Zwerges zu anziehender Schönheit: „In des Goldes Scheine / wie leuchtest du schön! / O komm, Lieblicher, lache mit uns!“ (294-296)

³ „Mond und Stern' / und die strahlende Sonne, / sie auch dürfen nicht anders, / dienen müssen sie dir“ (1224-1227). Und: „Nun zwingt uns der Schlimme / in Klüfte zu schlüpfen, / für ihn allein / uns immer zu mü'h'n“ (1025-1028). Und: „Die ganze Welt / gewinn' ich mit ihm mir zu eigen“ (1184f)

⁴ Huber 1988, 256f (zu Versen 6276ff und 6279), sowie Huber 1993, 147-150

I. Tiefe

Ich möchte einige Hinweise der Frage widmen, was es mit einer solchen Tiefe auf sich haben könnte. Zu diesem Zweck ziehe ich einige Äußerungen Ludwig Wittgensteins heran, der oft von „Tiefe“ und „Tiefendimension“ spricht, ohne je im Zusammenhang deutlich zu machen, was er darunter versteht. Dennoch können seine Hinweise, wie ich meine, weiterhelfen.

1 Tiefe als komplexe Bedeutung für den Menschen

So heißt es im Paragraphen 594 der Philosophischen Untersuchungen: „*Aber die Worte, sinnvoll ausgesprochen, haben doch nicht nur eine Fläche, sondern auch eine Tiefendimension!*“ *Es findet eben doch etwas anderes statt, wenn sie sinnvoll ausgesprochen werden, als wenn sie bloß ausgesprochen werden. – Wie ich das ausdrücke, darauf kommt’s nicht an. Ob ich sage, sie haben im ersten Fall Tiefe; oder, es geht dabei etwas in mir, in meinem Innern vor; oder, sie haben eine Atmosphäre – es kommt immer aufs gleiche hinaus.*“⁵ Die Tiefe der Worte besteht also darin, dass sie nicht bloß Lautgebilde, sondern Sinn- oder **Bedeutungsträger** sind. Bedeutung ist eher eine Aura oder (wie Wittgenstein sagt) eine Atmosphäre als eine punktuelle Referenz, denn jede Bedeutung ist **komplex**, weil sie nur aus der Gesamtheit einer „*Lebensform*“⁶ heraus verstanden werden kann. Im Universum steht jedes Wesen und jedes Ereignis mit allen anderen Wesen und Ereignissen in durchgängiger Wechselwirkung. Unser Erleben ist der subjektive Reflex dieses universalen Zusammenhangs, der die Grenzen des Bewusstseins ozeanweit übersteigt, dennoch aber ganz in uns präsent ist, weil er in jedem Augenblick auf uns einwirkt. Deshalb drückt sich in jedem Wort und Satz, in jedem Schrei und Lachen, in jeder Gebärde einerseits nur ein partikulares Erleben, andererseits aber immer auch ein implizites Verstehen des gesamten Universums aus. Diese implizite Erlebensebene gibt jedem Ausdruck eine letztlich unauslotbare Tiefe.

Die Komplexität der Bedeutung *allein* macht ihre Tiefe aber nicht aus. Zur Tiefe gehört für Wittgenstein vor allem, dass es eine Bedeutung **für den Menschen** ist. Wittgenstein sagt in seinen Bemerkungen zu Frazer’s *Golden Bough*, dass es beim Versuch, etwa das Phänomen Religion zu verstehen, nicht genüge, sich davon ein genaues sachliches Bild zu machen. Denn: „*Es fehlt dann noch ein Teil der Betrachtung und es ist der, welcher dieses Bild mit unseren eigenen Gefühlen und Gedanken in Verbindung bringt. Dieser Teil gibt der Betrachtung ihre Tiefe.*“⁷ Was macht eine Bedeutung zur Bedeutung für den Menschen?

[a] Zunächst besteht Bedeutung darin, dass ein Zeichen auf irgendeinen **Inhalt der Lebenswirklichkeit** hindeutet (ihn „be“-deutet), also z. B. einen Baum, einen Felsen, ein Gewitter oder eine Krankheit. Diese **objektive** Bedeutungsdimension bezeichnet den Inhalt, wie er vor und unabhängig davon, wie der Mensch mit ihm umgeht, gegeben ist – also etwa den Felsen in seiner physikalischen und chemischen Struktur.

[b] In der Weise, wie der Mensch sodann mit diesen Lebenswirklichkeiten **umgeht**, d. h. wie er sie **in sein eigenes Leben integriert**, besteht die **lebenspraktische** Bedeutungsdimension. Sie umfasst die verschiedenen Gestaltungen und Aspekte, welche die konkreten Lebensvollzüge der Menschen aus den objektiven Inhalten heraus entwickeln – indem sie etwa

⁵ Wittgenstein 2001, 966 (Philosophische Untersuchungen § 594, Spätfassung)

⁶ Wittgenstein 2001, 758 (Philosophische Untersuchungen § 23, Spätfassung)

⁷ Wittgenstein 1999, 40 (Bemerkungen über Frazer’s Golden Bough)

den Fels zu Wurfgeschoss, Statue, Opferstein oder dichterischem Symbol machen.

2 Religion

Wittgenstein erwähnt an solchen objektiven Wirklichkeiten, die der Mensch in sein Leben integrieren muss, die Liebe, die Majestät des Todes (31), wie sie in der Pietät gegen Verstorbene (34), aber auch im Töten eines Feindes (32) begegnet; Regen, Gewitter, Mondphasen, Jahreszeitenwechsel, Feuer, Tiere, Geburt, Sexualität, Essen und Trinken, Krankheit (34). Diese Lebenswirklichkeiten haben Einfluss auf uns weit über das hinaus, was wir davon explizit bemerken und kontrollieren können. Vermittelt durch sie ist der Rest der Welt mit unserem Leib, unserer Seele und unserem Geist verwoben. Darin liegt ihre Tiefe. Dieser Tiefe öffnet sich der Mensch Wittgenstein zufolge in der **Religion** und ihren Praktiken wie Magie, Riten und Zeremonien. Zum einen thematisiert Religion Wirklichkeiten im Sinne der **objektiven** Bedeutung: Wenn dem Gewittergott geopfert wird, dann bedeutet die Vorstellung des Gottes die objektiv, d. h. unabhängig vom Menschen und ohne sein Zutun gegebene natürliche Kraft, die sich im Gewitter äußert. Zum anderen ist das Opfer eine **lebenspraktische** Maßnahme, um jene Kraft auf möglichst günstige Weise in das menschliche Leben zu integrieren. Religion macht Lebenswirklichkeiten nicht nur namhaft, sondern versucht, deren Gefahrenpotential zu mildern, deren förderliche Stärke zu aktualisieren.

Aber helfen nicht – weit mehr als die Religion – Wissenschaft und Technik gegenüber der Welt, indem sie alles berechen- und beherrschbar machen: z. B. mit dem Blitzableiter, dem elektrischen Licht, dem Kühlschrank, dem Computer und so fort? Werden Zauber und Magie, Kult und Riten nicht überflüssig, sobald nur der richtige technische Umgang mit der Welt gefunden ist? Frazer geht genau von einer solchen Sicht aus, Wittgenstein aber widerspricht ihm entschieden: „*Der selbe Wilde, der, anscheinend um seinen Feind zu töten, dessen Bild durchsticht, baut seine Hütte aus Holz wirklich und schnitzt seinen Pfeil kunstgerecht und nicht in effigie.*“⁸ Offensichtlich ist es nicht so, dass der primitive Mensch die Technik einfach nicht kennt und deswegen der Magie huldigt. Er weiß ganz im Gegenteil sehr genau, wo die Technik hilft, und wendet sie auch an. Aber es gibt für ihn daneben Daseinsbereiche, in denen die Technik sozusagen nicht mehr greift – und da braucht er dann religiöse Praktiken, nicht **anstelle** der Technik, sondern **zusätzlich** zur Technik. Wittgenstein war immer davon überzeugt, dass Wissenschaft und Technik nur einen Teil der Wirklichkeit erfassen – und dabei nicht einmal den wichtigsten. Andreas Koritensky hat das ausführlich chronologisch über das Gesamtwerk Wittgensteins hin gezeigt.⁹ Für Wittgenstein mangelt der Hilfe, die wir durch Wissenschaft und Technik erhalten, die erforderliche Tiefe. Aber worin besteht die Tiefe? Zur Beantwortung dieser Frage stütze ich mich auf eine Überlegung, die sich so nicht ausdrücklich bei Wittgenstein findet, für die es bei ihm aber eine Andeutung gibt.

3 Personalisierung

Folgendes ist meine Überlegung: Wissenschaft und Technik **machen etwas mit der Welt**, sie behandeln sie **instrumentell**. Die Religion hingegen realisiert, dass **die Welt etwas mit uns macht**. Sie öffnet uns den Mächten, die der Mensch nicht mehr berechnen und beherrschen kann. Damit ist aber der Unterschied noch nicht wirklich erfasst. Denn auch der wissenschaftlich-technisch denkende Mensch gesteht zu, dass sich eine Naturkraft, wie z. B. das

⁸ Wittgenstein 1999, 32 (Bemerkungen über Frazer's Golden Bough)

⁹ Koritensky 2002

Gewitter, nur bis zu einem gewissen Grad beherrschen lässt. Darüber hinaus macht sie, was sie **will**. Genau hier laufen die Wege des wissenschaftlich-technischen und des religiösen Denkens auseinander: **Entweder** ist diese meine Rede von einem der Naturgewalt zugrundeliegenden **Willen** – „das Gewitter macht, was es will“ – entweder ist diese Rede von einem Willen bloß bildlich, sodass die Naturgewalt in Wahrheit eine blinde Kraft ist, die einfach vollstrecken muss, was in ihr ist. **Oder** aber in der Naturgewalt ist tatsächlich so etwas wie ein Wille am Werk (ihr eigener oder ein übergeordneter), sodass sie sich auch anders verhalten könnte, als sie es tut. In diesem zweiten Fall, könnte der Mensch da, wo er an die Grenzen seines wissenschaftlichen Berechnens und technischen Beherrschens gelangt ist, doch immer noch den Versuch unternehmen, mit dem der Naturgewalt zugrundeliegenden Willen eine Verständigung herbeizuführen, wie er sie mit einem übermächtigen menschlichen Gegner herbeizuführen versuchen würde. In diesem Fall ginge der Mensch mit der Naturgewalt nicht mehr instrumentalisiert um, sondern **kommunikativ**, sie **achtend** wie seinesgleichen. Dieses kommunikative Verhalten scheint mir nun genau die religiöse Art und Weise des Umgangs mit der Welt zu kennzeichnen: Religion behandelt die Welt als ein Reich von Willenssubjekten, mit denen man sich verständigen kann. So weit meine Überlegung.

Hier nun die Andeutung davon, die ich in einer Notiz Wittgenstein's aus dem Jahre 1947 in den *Vermischten Bemerkungen* finde: „Das Schicksal steht im Gegensatz zum Naturgesetz. Das Naturgesetz will man ergründen, und verwenden, das Schicksal nicht.“¹⁰ **Naturgesetze** verwendet man, d. h. man wendet sie technisch an, es sind Mittel der Instrumentalisierung der Welt. Das **Schicksal** hingegen ist das, was von uns nicht instrumentalisiert werden kann, weil vielmehr umgekehrt wir in seiner Verfügung stehen. Das Schicksal ist das All der wirkenden Mächte, insoweit sie nicht berechnet und beherrscht werden können. Religion ist der Versuch, mit den Subjekten dieser Mächte mittels kultischer Praktiken zu einer Verständigung zu gelangen. Der Magie liegt in der Sicht Wittgensteins die „Idee“ zugrunde, „daß man einen leblosen Gegenstand zu sich herwinken kann, wie man einen Menschen zu sich herwinkt. Hier ist das Prinzip das der Personifikation.“¹¹ Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen: Religion betrachtet die Dinge in der Welt nicht als tote Gegenstände, sondern als beseelt von **Personalität** in unterschiedlichen Graden. Der naturwissenschaftlich-technisch denkende Mensch würde die Natur nicht personifizieren, und er würde deshalb auch nicht glauben, dass man sich unter Umständen durch kommunikative Gesten wie „herwinken“ mit den Dingen verständigen kann. Der religiöse Mensch hingegen glaubt genau an diese Möglichkeit einer Kommunikation mit den Daseinsmächten: „Und immer“ – schreibt Wittgenstein – „beruht die Magie auf der Idee ... der Sprache.“¹² Also auf der Idee, dass man nicht nur **über** die Dinge und Wesen in der Welt reden kann, sondern dass man auch **mit** ihnen sprechen, d. h. auf sie hören und sich ihnen mitteilen kann.

II. Wirklichkeit

Die Tiefendimension der Wirklichkeit läge demnach darin, dass sich hinter der berechnen- und beherrschbaren Oberfläche Kräfte verbergen, die auf eine Weise wirken, die **dem intentionalen Wollen der Person analog** ist. Das Personale ist tief, weil die Person sich in dem,

¹⁰ Wittgenstein 1977, 117

¹¹ Wittgenstein 1999, 32 (Bemerkungen über Frazer's Golden Bough). – Wittgensteins „Herwinken“ spielt möglicherweise auf das lateinische *innuere* oder *annuere* an: *nuo, nui, nuitum, nuere* bedeutet das Winken der Gottheit, daher der Gott das *nu(i)men* heißt (Lünemann 1826, Spalte 1940).

¹² Wittgenstein 1999, 32 (Bemerkungen über Frazer's Golden Bough)

was sie von sich zeigt, nicht erschöpft. Empirisch ist die Person als solche gar nicht greifbar, sondern nur ihre Äußerung. Die aber ist mehrdeutig und bedarf der Interpretation durch die dahinterstehende Person. Wenn jemand eine Briefmarke kauft, geht aus dieser Handlung nicht hervor, ob er einen Brief versenden oder die Marke in's Album stecken will. Wenn die Dame am Postschalter wissen möchte, welche dieser Möglichkeiten zutrifft, muss sie den Kunden danach fragen; nur er selbst kann ihr darüber Auskunft geben. In diesem Sinn versteht Wittgenstein die Person als das Tiefe, wenn er im Zusammenhang mit der Psychoanalyse die Warnung niederschreibt: „*Spiele nicht mit den Tiefen des Andern!*“¹³

Für das naturwissenschaftlich-technische Denken ist die Personifikation außermenschlicher Wesen natürlich bloß Fiktion und anthropomorphe Illusion. Meine These dagegen ist, dass die Religion keineswegs Personeneigenschaften auf Dinge überträgt, die diese gar nicht haben, sondern dass die Dinge von sich her tatsächlich Eigenschaften zeigen, die wir nur aus der Analogie zu unserer Personalität heraus verstehen können. Bevor ich dafür ein ontologisches Argument andeute, möchte ich darauf hinweisen, dass Wittgenstein die Sache ähnlich sieht. So heißt es bei ihm in einer Notiz aus dem Jahre 1937: „*Ich kann sagen: ‚Danke diesen Bienen für ihren Honig, als wären sie gute Menschen, die ihn für Dich bereitet haben‘; das ist verständlich und beschreibt, wie ich wünsche, Du sollest Dich benehmen.*“¹⁴ Zweifellos kann man so tun, als wären Bienen gute Menschen. Ist das aber nicht bloß eine anthropomorphe Projektion? Nun stellt Wittgenstein aber ausdrücklich fest: „*jede Aussicht ist bedeutsam für den, der sie bedeutsam sieht (das heißt aber nicht, sie anders sieht als sie ist).*“¹⁵ Sind also die Dinge immer so, wie wir sie sehen? Gibt es keinen Irrtum? Doch es gibt sehr wohl viele Irrtümer, aber manche Dinge **können wir nicht anders sehen, als wir sie sehen** – und diese **Notwendigkeit** ist dann ein Zeichen dafür, dass es sich nicht um Fiktion handelt. Wie soll ich etwa begründen, dass das, was sich mir als Gegenstand (und nicht als Zustand oder Eigenschaft von etwas anderem) zeigt – beispielsweise dieser Stuhl – tatsächlich ein für sich abgegrenzter Gegenstand ist? Ich kann es nicht begründen, ich kann nur sagen, dass es mir eben unmöglich ist, den Stuhl anders denn so zu sehen. Diese aus Notwendigkeit geborene Objektivität schreibt Wittgenstein ausdrücklich auch dem Gottesbegriff zu: „*Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen. Er ist dann etwa ähnlich dem Begriff ‚Gegenstand‘*“¹⁶. Wir können die Wirklichkeit nicht anders sehen denn als eine Welt von Gegenständen, das ist nicht beliebig, nicht fiktiv. Und ebenso – sagt Wittgenstein hier – zwingen uns bestimmte Erfahrungen, Gedanken, ja das Leben, die Wirklichkeit selbst, sie so erleben, als stünde dahinter eine Person oder Subjektivität, ein Gott. – Aber worin liegt dieses Personanaloge der Wirklichkeit? Dafür möchte ich unabhängig von Wittgenstein ein Argument andeuten. Das Argument lautet: Jedes wirkliche Wesen ist **antizipativ** oder **intentional** strukturiert; darin ist es **geistig** und **willensartig**, und somit einer **Person analog**. Ich führe dieses Argument ein wenig aus.

1 Antizipativität oder Intentionalität

Wenn ein Wesen, das zum Zeitpunkt t_1 ein Granit ist, auch zu den Zeitpunkten t_2 , t_3 und t_n noch ein Granit ist (statt sich in einen Achat verwandelt zu haben), dann halten wir das nicht für Zufall, sondern schreiben es der Stabilität seiner physikalischen und chemischen Struktu-

¹³ Wittgenstein 1981, 192 Fußnote

¹⁴ Wittgenstein 1977, 62

¹⁵ Wittgenstein 1999, 39 (Bemerkungen über Frazers Golden Bough)

¹⁶ Wittgenstein 1977, 162

ren zu, die verhindern, dass die Atome und Moleküle zufällig wechselnde Konfigurationen bilden. Im Falle organischer Wesen kennen wir sogar den Garanten dieser Stabilität, die genetische Information. Die Identität eines Wesens über die Zeit hin hängt davon ab, dass es in seiner jeweiligen Gegenwart bereits *festgelegt* ist auf ein ganz bestimmtes Spektrum an Gestalt- und Aktivitätsmustern hin, auf das Spektrum nämlich, das für ein Wesen dieser Art spezifisch ist – und auf kein anderes. Nur im Rahmen einer solchen **antizipativen** Dynamik kann stabile Identität stattfinden. Das gilt für jedes Wesen, und für jede beliebig kurze Zeitspanne, während welcher die Identität besteht. Solche Selbsttranszendenz ist auch impliziert, wenn die Naturwissenschaft die eigentliche Wirklichkeit einer Sache nicht in deren faktischen Zuständen erblickt, sondern in den Gesetzmäßigkeiten, die sagen, auf welcher spezifischen Weise sich die einzelnen Zustände über die Zeit hin ineinander transformieren.¹⁷

Das Phänomen der Selbsttranszendenz kann man, wie mir scheint, kaum anders denn als **Intentionalität** beschreiben. Ähnlich wie wir durch unsere **Absichten** ein Ziel antizipieren und unser Tun daran ausrichten, ist die atomare und molekulare Aktivität etwa des Granits darauf ausgerichtet, Granit zu sein statt etwas anderes. Darin zeigt sich so etwas wie eine Intention auf das Granitein, ein Wille zum Granitein. Weil im mineralischen Stoff die alternativen Möglichkeiten (Achat, Bergkristall ...) immer mitgegeben sind, kann ein Granit nur dadurch Granit sein, dass so etwas wie eine *Auswahl* dieser und ein *Ausschluss* der alternativen Möglichkeiten stattfindet. „*Verwirklichung ist ... eine Auswahl unter Möglichkeiten*“¹⁸, sagt Whitehead, und weil Auswahl ein Akt ist, den wir von unserem Willen her kennen, kann Schopenhauer sagen, dass in der Natur etwas unserem **Willen** Analoges am Werk ist.¹⁹ Das Analoge liegt in der **antizipativen** Struktur der Natur wie unseres Wollens, also darin, dass beide den weiteren Verlauf *im Vorhinein* festlegen. Der Unterschied besteht darin, dass dies beim Granit unbewusst geschieht, bei uns aber bewusst.

Der Evolutionismus hält die Intentionalität natürlicher Prozesse für einen Anthropomorphismus.²⁰ *Intendiert sein* meint aber, auf etwas hin „ausgestreckt“ (*in-tendere*) sein, und es ist schließlich nicht unsere Phantasie, die den einzelnen Schritt des genetischen Prozesses über sich selbst hinaus auf den spezifischen Endzustand hin „streckt“ oder ausrichtet. Kein Naturwissenschaftler leugnet, dass das intakte Genom einer Rose in geeigneter Umgebung unweigerlich eine Rose bilden muss. Was kann damit anderes gemeint sein, als dass das Rosesein schon vor der faktischen Entfaltung der Rose wirksam ist? Unter „Intention“ oder „Absicht“ verstehen wir gewöhnlich zwar eine *bewusste* Zielantizipation. Das Entscheidende dabei ist aber nicht das Bewusstsein, sondern das Ziel. Ein Klavierspieler verfolgt die Absicht, Tasten anzuschlagen, ohne ein Bewusstsein von ihnen zu haben. Wenn er ein Bewusstsein von den Tasten braucht, lernt er noch. Deshalb kann man mit gutem Recht von bewusst *oder unbewusst* wirksamen **Absichten** sprechen. Ein Granit, insofern er sich nicht in einen Achat verwandelt, verfolgt (ohne es zu wissen) den Zweck, Granit zu sein: „*Zweck sein*’

¹⁷ Wandschneider 1985

¹⁸ Whitehead 1925, 186

¹⁹ Schopenhauer I, 145-174 (Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, Zweites Buch, §§ 17-23)

²⁰ Natürliche Prozesse seien nicht „zielintendiert“, sondern bloß „zielgerichtet“ (Wuketits 1991, 95). Hierbei wird jedoch das Wort „Ziel“ einfach sprachwidrig verwendet. Es hat keinen Sinn, von einem *Ziel* zu reden, wenn es *nicht* vorab schon festliegt, denn genau diese Antizipativität drückt das Wort aus. Wollte man das Zustandekommen der Rose ohne ein daraufhin lenkendes und damit schon vorweg gegebenes „Ziel“ denken, wäre die Regelmäßigkeit nicht mehr verständlich, mit der aus Rosen nichts anderes entsteht als wieder Rosen.

selbst“ sei jedes Wesen, sagt Goethe daher.²¹ Und Kant sieht die Welt als universales sittliches „*Reich der Zwecke*“ an.²² Man sollte vielleicht nicht nur, wie Heidegger es tat, vom Menschen sagen, dass es ihm um sein Sein geht, sondern von allen wirklichen Wesen.

2 Geistigkeit und Willensartigkeit

Welcher ontologische Status kommt nun dieser intentionalen Dynamik zu, die antizipativ Identität stabilisiert? *Negativ* lässt sich sagen, dass sie – erstens – jedenfalls **keine materielle Größe** ist, denn Materie ist in’s Unendliche *teilbar* und kann daher nicht das Prinzip der inneren Einheit – der Identität – eines Wesens ausmachen. Als *res extensa* weist die Materie zwar Raumstruktur auf, und der Raum ist als Kontinuum eine Einheit. Diese Einheit des Raumkontinuums ist aber völlig unbestimmt, denn man kann in sie jede beliebige Form eintragen. Daher lässt sich – zweitens – auch aus der Räumlichkeit die spezifische Einheit eines Wesens nicht ableiten. Diese Argumente stammen beide von Leibniz.²³

Wie aber lässt sich der ontologische Status der intentionalen Dynamik *positiv* fassen? Das Wirkliche ist **darauf aus**, das zu sein und zu werden, was es ist. *Wie es ist*, auf etwas aus zu sein, das kennen wir aus unserem **Selbsterleben**, das unbewusst (etwa im Vegetativen) und bewusst (wenn wir Absichten haben) bestimmte Zustände und Dinge anstrebt. Die **Seele** ist dieser unkörperliche, strebende Einheitsgrund, aus dem Geist und Wille in ihrer bewussten wie auch unbewussten Gestalt entspringen. Die intentionale Struktur des Wirklichen, weil sie Geistartigkeit und Willensartigkeit einschließt, bringt Leibniz zu der Überzeugung, dass man die Wirklichkeit der Dinge „*entsprechend dem Begriff verstehen muß, den wir von den Seelen haben*“²⁴. Was es für Atome und Moleküle, für Granit und Eiche bedeutet, sie selbst zu sein, das verstehen wir nur von unserer eigenen Selbsterfahrung her, weil wir einzig hier selber erleben, wie es ist, ein Wesen von spezifischer Identität zu sein und über die Zeit hin sein zu wollen. Natürlich sind diese Wesen von uns stark verschieden. Das scheint unser Recht, sie auf der Folie unserer Selbsterfahrung zu verstehen, ziemlich einzuschränken. Auf der anderen Seite aber hat sich unser bewusstes Wollen ebenso aus der unbewussten Ursingularität evolviert wie die Beharrlichkeit des Graits, ein Granit zu sein. Wenn wir auch nicht verstehen, *wie* es gelingen kann, Bewusstes aus Unbewusstem herauszubilden, so wissen wir doch unzweifelhaft, *dass* es möglich ist, weil es in uns selbst tatsächlich geschieht, indem etwa aus bewusstloser Gehirnmaterie Bewusstsein emergiert. Wir sind ausweislich unserer evolutiven Herkunft die Kronzeugen für ein intentionales Wirken in **allen** Schichten der Natur. Deshalb hat wiederum Schopenhauer recht, wenn er sagt, wir müssten „*die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur*“²⁵.

III. Sprache und Kult

Wenn der Mensch versucht, die Erfahrungen zu artikulieren, die er macht, wenn er mit den intentionalen Tiefenschichten der Wirklichkeit und deren Subjekten in ein kommunikatives

²¹ Goethe XVII, 267 (Metamorphose der Tiere)

²² Kant IV, 433ff (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Zweiter Abschnitt)

²³ Leibniz 1985, 202ff (Système nouveau, Nr. 3). Vgl. Huber 2003, Text XL-[5], 129f). – Leibniz 1989, 213 (Brief an die Königin Sophie Charlotte von 1702). Vgl. Huber 2003, Text XLI-[1] mit [3], 131ff.

²⁴ Leibniz: Nouveau système, Nr. 3 (Leibniz 1985, 205). – Vgl. Huber 2003, Text XL-[6], 130f

²⁵ Schopenhauer II, 227 (Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, Kapitel 18). – Vgl. Jonas 1973

Verhältnis gezogen wird, so ist seine **wissenschaftliche** wie seine **technische Sprache** überfordert, weil diese nur für die Artikulation der subpersonalen Sphäre eingerichtet sind. Aber auch seine **Alltagssprache** reicht nicht recht zu, denn sie ist gebildet in der Verständigung mit seinesgleichen, während jene Subjekte ja in sehr viel geringerem oder sehr viel höherem Maße Person sind, als er selbst. Daher sagt Wittgenstein, die Sätze der Ethik und der Religion seien **unsinnig**²⁶, weil das Mystische sich nicht aussprechen lasse.²⁷ Damit meint er jedoch nicht (im Sinne des empiristischen Referenzkriteriums), dass solche Sätze über etwas redeten, was es gar nicht gibt, und dass sie somit **inhaltlich** sinnlos (leer) seien. Sondern er meint, dass es aussichtslos sei, die **mystische Überfülle von Sinn** mittels unserer alltäglichen oder wissenschaftlichen Sprache artikulieren zu wollen.²⁸ Die Sprache, sagt er, sei wie eine Teetasse, in die literweise Wasser gegossen wird: Es passt doch nicht mehr hinein als die eine Tasse, der Rest läuft über.²⁹ Ebenso übersteigt der mystische Sinn die Artikulationskapazität der Sprache. Ähnliches dürfte der hl. Thomas von Aquin gemeint haben, als er sagte, was er geschrieben habe, erscheine ihm wie Spreu angesichts dessen, was er geschaut habe.

Die Tiefendimension der Wirklichkeit erschließt sich dem Menschen, wenn er die Haltung des Berechnens und Beherrschens aufgibt und auf die in der Welt am Werk befindlichen Mächte wie auf personale Gegenüber hört. Dann hört er vielleicht das Lied, das in allen Dingen schläft³⁰, wie Richard Wagner es gehört hat, von dem Nietzsche schreibt: „*Von Wagner, dem Musiker, wäre im Allgemeinen zu sagen, dass er Allem in der Natur, was bis jetzt nicht reden wollte, eine Sprache gegeben hat: er glaubte nicht daran, dass es etwas Stummes geben müsse. Er taucht in Morgenröthe, Wald, Nebel, Kluft, Bergeshöhe, Nachtschauer, Mondesglanz hinein und merkt ihnen ein heimliches Begehren ab: sie wollen auch tönen*“³¹. Musik, Dichtung und Religion haben ihre je eigenen Sprachen. Der Sonnenuntergang gibt dem Dichter etwas zu verstehen, jedoch nicht wie der Geigerzähler dem Physiker, sondern eher wie eine Person durch Farbe und Ausdruck des Gesichts und durch die Art ihrer Haltung und Bewegung etwas über sich zu verstehen gibt. Solche **Ausdrucksqualität** der Welt, die sich zwar im äußerlich Gegebenen zeigt, sich aber nicht eindeutig auszählen und vermessen lässt, kann nur verstanden werden, wenn sie in allen Gemütskräften einer Person widerhallt.

Wenn Gott im Brennenden Dornbusch dem Moses erscheint und *expressis verbis* zu ihm spricht, kann mit alltäglichen Worten durchaus beschrieben werden, was Moses sieht, aber es hört sich unmöglich und unsinnig an: Ein Busch, der brennt und doch nicht verbrennt. Der von der numinosen Macht offenbarte Sinn sprengt die gewöhnliche Erfahrung, er bewirkt, dass sie sich selbst widerspricht. Der Widerspruch ist aber eben die Erscheinungsweise des

²⁶ „daß alles, was wir über das absolut Wunderbare sagen, weiterhin Unsinn bleibt“; und: „daß ihre Unsinnigkeit ihr eigentliches Wesen ausmacht“ (Wittgenstein 1999, 18 [Vortrag über Ethik])

²⁷ „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein 1921, 115 [Tractatus, Nr. 6.522])

²⁸ „Wenn gesagt wird, ein Satz sei sinnlos, so ist nicht, quasi, sein Sinn sinnlos. Sondern eine Wortverbindung wird aus der Sprache ausgeschlossen, aus dem Verkehr gezogen“ (Wittgenstein 2001, 943 [Philosophische Untersuchungen, § 500, Spätfassung])

²⁹ Wittgenstein 1999, 13 (Vortrag über Ethik)

³⁰ „Schläft ein Lied in allen Dingen, / Die da träumen fort und fort, / Und die Welt hebt an zu singen, / Triffst du nur das Zauberwort“ (Eichendorff 1987, 108)

³¹ Nietzsche I, 490f (Unzeitgemäße Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth, Nr. 9)

Absoluten, wie es bei Hegel heißt.³² Moses will das Phänomen zuerst übrigens technisch untersuchen: *Vadam, et videbo visionem hanc magnam, quare non comburatur rubus* (Ex 3,3). Aber aus dem Busch heraus verbietet Gott ihm dies. Er solle lieber seine Schuhe ausziehen, weil er auf heiliger Erde stehe. Das Phänomen selbst zeigt dem Moses, dass es technische Kategorien übersteigt und die Kategorien kultischer Kommunikation zwischen menschlicher und numinoser Persönlichkeit verlangt. Bekanntlich hat Wittgenstein einen seiner Schüler, der ein Kreuz über seinem Bett hängen hatte, zur Vorsicht gemahnt: „*Drury, maßen Sie sich niemals an, sich den heiligen Dingen gegenüber allzu familiär zu geben*“³³. Das Tiefe, mit dem die Religion zu tun hat, ist von der Art, dass man damit familiären Umgang hat, der allerdings von einem sorgfältigen Takt gemäßigt und geregelt sein muss: Wir können mit dem Heiligen zwar ausschließlich personal kommunizieren, aber wir dürfen uns nicht zu viel an Vertraulichkeit herausnehmen, so als wäre es eine Person ganz nur unseresgleichen.

Stanislaw Lem hat die Auffassung geäußert, dass es keine Kommunikation zwischen Menschen und Göttern gebe.³⁴ Das zeige sich daran, dass die Schriften der Mystiker weit weniger an Information enthielten als in „realer Kommunikation“ erzielt werden könne. Lem übersieht die personale Tiefendimension der Kommunikation, die sich nicht auf Datenaustausch reduzieren lässt. Wenn ich mit einem Boulevardreporter spreche, erhalte ich tatsächlich mehr Informationen, als wenn ich still mit meiner Frau spaziergehe. Die kommunikative Intensität wird allerdings beim stillen Spaziergehen weitaus höher sein, denn da teilt man sich nicht einzelne Daten mit, sondern es findet eine wortlose Verständigung über die gemeinsame Intention der Vertrautheit zwischen den beiden Personen statt. Indem der Kontakt mit einer anderen Person in mir Vertrauen weckt – beim Mystiker höchstes Vertrauen – erhalte ich eine Tiefeninformation hinter den Einzelinformationen: ich weiß, dass die Person, egal welche Einzelinformationen sie zukünftig erhalten oder durch ihr Verhalten geben wird, es im Letzten gut mit mir meint.

Dass die Beziehung des Menschen zu den numinosen „*übergewaltigen Mächten*“³⁵ (wie Goethe sie nennt) der familiären Verbindung von Personen analog ist, scheint eine allgemeine Erfahrung der Menschen zu sein, da sie die kultische Gemeinschaft mit der Gottheit oft sogar als Konkurrenz zur Gemeinschaft mit einem menschlichen Gatten und Kindern ansehen: Der römische Priester musste sich vor und während der Zeit seines kultischen Dienstes seiner Frau enthalten; Vestalinnen und katholische Priester müssen gänzlich ehelos und ohne eigene Familie leben. Die eigentliche Begründung dafür ist keine pragmatische (etwa pastorale), sondern eine *mystische*: die Vestalin, der Flamen Dialis, jeder Dorfpfarrer und der Papst gehören zu denjenigen Menschen die dazu bestimmt oder berufen sind, ihre höchste Kommunikationsintensität ausschließlich im Umgang mit dem Numinosen zu verwirklichen. Auch im außerkultischen Bereich kennen wir dieses Phänomen: Im Falle Kafkas etwa scheint mir die Frage nicht abwegig, ob nicht die Mächte, die sich durch seine Feder Ausdruck verschaffen wollten, es waren, die all seine Versuche in Richtung auf Ehe und Familie eifersüchtig vereitelt haben.

³² Hegel I, 66 (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie)

³³ Wittgenstein 1981, 172. Goethe mahnt, mit dem Kreuz Christi nicht „zu spielen, zu tändeln, zu verziehen“ (Goethe VIII, 179 [Wanderjahre, Zweites Buch, Zweites Kapitel])

³⁴ Lem 1975, 387

³⁵ Goethe IX, 608 (Maximen und Reflexionen. Aus dem Nachlass, Nr. 808)

Schriften:

Brockhaus: Enzyklopädie, Bd. VIII (Mannheim: Brockhaus **1989**)

Eichendorff, Joseph von: Ausgewählte Werke, Band I (hgg. von Hans A. Neunzig, München: Nymphenburger **1987**)

Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke, XVIII Bände (Zürich und München: Artemis und dtv **1977**)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, Band I (Stuttgart: Frommann-Holzboog **1965**)

Huber, Herbert: Richard Wagner, Der Ring des Nibelungen. Nach seinem mythologischen, theologischen und philosophischen Gehalt Vers für Vers erklärt (Weinheim: Acta humaniora **1988**)

Huber, Herbert: Götternot. Richard Wagners große Dichtungen (Asendorf: Mut-Verlag **1993**)

Huber, Herbert: Philosophische Exempel. Ausgewählte und erklärte Texte (= Philosophie und Ethik. Eine Hinführung, Bd. II, Donauwörth: Auer **2003**)

Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (Göttingen: Vandenhoeck **1973**)

Kant, Immanuel: Akademieausgabe, Bd. IV (Berlin: **1903/11**, Nachdruck Berlin: de Gruyter 1968)

Koritensky, Andreas: Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung (Stuttgart: Kohlhammer **2002** [Münchener philosophische Studien, hgg. von Gerd Haeffner S.J. und Friedo Ricken S.J., Neue Folge, Bd. 20])

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Kleine Schriften zur Metaphysik (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft **1985**)

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Briefe von besonderem philosophischem Interesse (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft **1989**)

Lem, Stanislaw: Philosophie des Zufalls. Zu einer empirischen Theorie der Literatur (²**1975**, dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989)

Lünemann, Georg Heinrich: Lateinisch-deutsches Handwörterbuch (Leipzig: Hahn'sche Verlagsbuchhandlung **1826**)

Schopenhauer, Arthur: Werke in fünf Bänden (nach den Ausgaben letzter Hand hgg. von Ludger Lütgehaus, Zürich: Haffmans **1988**)

Wandschneider, Dieter: Die Möglichkeit von Wissenschaft. Ontologische Aspekte der Naturforschung. In: *Philosophia naturalis*, Bd. 22, **1985**, 200-213

Whitehead, Alfred North: Wissenschaft und moderne Welt (Cambridge **1925**, dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988)

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus* (**1921**, ¹⁰Frankfurt am Main 1975)

Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß (hgg. von Georg Henrik von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman, Frankfurt am Main: Suhrkamp **1977**)

Wittgenstein, Ludwig: Porträts und Gespräche (hgg. von Rush Rhees **1981**, dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987)

Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften (hgg. von Joachim Schulte, ⁴Frankfurt am Main: Suhrkamp **1999** [stw 770])

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition (hgg. von Joachim Schulte u. a., Frankfurt am Main: Suhrkamp **2001**)

Wuketits, Franz: Schlüssel zur Philosophie (München: Knaur **1991**)