

Philosophische Meditationen über das Menschsein

|| Gerd Haeffners „Wege in die Freiheit“

Gerd Haeffner SJ kann als einer der großen Lehrmeister der Philosophischen Anthropologie gelten. Sein Werk „Philosophische Anthropologie“, erstmals erschienen 1982, ist zu einem Standardwerk dieser philosophischen Disziplin geworden und hat nicht zufällig im Jahr 2005 seine vierte Auflage erlebt. Zu seinem 65. Geburtstag (2006) widmeten Freunde, Schüler und Kollegen dem Philosophen eine gehaltvolle Festschrift¹. Sein neuester Band² vereinigt eine Reihe teils schon früher veröffentlichter, teils erstmals erscheinender Studien zu dieser philosophischen Disziplin, von der der Verfasser einleitend betont, daß sie nicht ein Teilgebiet der Philosophie neben anderen ist, sondern alles philosophische Fragen betrifft. Die Frage des Menschen nach sich selbst geht in alle anderen Fragen ein und verleiht ihnen ihre besondere Dringlichkeit.

Zum Verständnis dieses Bandes ist der Titel „Wege in die Freiheit“ ebenso hilfreich wie der Untertitel „Meditationen über das Menschsein“. Philosophisch vom Menschen sprechen heißt immer: von der Freiheit sprechen. Diese unterscheidet den Menschen von anderen Kreaturen und ist so seine unterscheidende Wesens-Eigenschaft. Zugleich aber ist der Mensch immer erst und immer noch unterwegs zu ihr –, und zwar auf einer Vielzahl von „Wegen“: „Von der grundsätzlich gegebenen zur errungenen Freiheit sind Wege zu gehen“ (8). Dabei wird unter „Freiheit“ nicht Beliebigkeit und Willkür verstanden, aber auch nicht primär die Fähigkeit zur verantwortlichen Willensentscheidung, sondern die Fähigkeit des

Menschen, „sich freizugeben für das, was ihm begegnet“ (7f.).

Solche Wege zu bedenken, ist nicht nur die Aufgabe eines argumentierenden Diskurses, sondern immer zugleich Thema einer Meditation. Und für den Fall, daß der Leser den Begriff „Philosophische Meditation“ für ein Oxymoron halten sollte, das unvereinbare Elemente miteinander verknüpft, betont der Verfasser, daß ein Moment der Meditation zu allem philosophischen Denken gehört, und er beruft sich dabei auf einen unverdächtigen Zeugen: auf Descartes und seine „Meditationes de prima philosophia“, die ihrerseits nicht ohne die Beziehung zu den „Exerzitien“ des Ignatius von Loyola zu verstehen sind.

Wenn die Frage des Menschen nach sich selbst wesentlich die Frage nach „Wegen in die Freiheit“ ist, Freiheit aber als Begegnungsfähigkeit verstanden werden muß, dann rückt der Begriff der „Gegenwart“ ins Zentrum der Philosophischen Anthropologie. Dabei ist „Gegenwart“ nicht, wie Aristoteles meinte, ein bloß gedachter Grenzpunkt, den der Betrachter in den kontinuierlichen Fluß der Zeit einträgt, aber auch nicht das göttliche „stehende Jetzt“ („Nunc stans“) jenseits aller Zeit, sondern die Stunde der Begegnung, die ihrerseits Vergangenheit und Zukunft in sich versammelt. Zum Thema der so verstandenen Gegenwart hat der Verfasser in den letzten Jahren eine Reihe von Untersuchungen vorgelegt, von denen der Artikel „Präsenz“ in die hier vorgelegte Sammlung aufgenommen worden ist (121–138).

Solche Gegenwart zu gewinnen, ist die Bedingung menschlicher Freiheit. Schon Augustinus hat die Einsicht formuliert, daß der „in die Zeiten zersprungene“ Mensch („Ego in tempora dissilui“) nur in der Begegnung mit Gott „Stand und Festigkeit gewinnt“ („stabo et solidabor in Te“; Confessiones XI, 29). In diesem Sinn handelt ein bisher unveröffentlichter Artikel des Verfassers, der ausführlichste der hier vorgelegten Sammlung, vom „Gott der Gegenwart“ (139–179).

Im folgenden werde ich mich auf diese beiden Artikel konzentrieren. Der Artikel „Präsenz“ sammelt zunächst unterschiedliche Zeugnisse von Präsenz-Erfahrungen. Besonders intensiv nimmt der Verfasser dabei auf Timothy Beattsworth, „A Sense of Presence“ (Oxford 1977) Bezug. An diesen Beispielen werden „Grundzüge der Gegenwartserfahrung“ abgelesen. Die Inhalte ganz alltäglicher Wahrnehmungen werden so erlebt, daß sie allen Bezügen zur menschlichen Praxis, aber auch allen Verfahren des Vergleichens und der abstrahierenden Begriffsbildung enthoben sind: „Das Eigensein des Seienden kommt heraus“ (132). Dadurch wird auch der Erlebende fähig, „gesammelt in der Gegenwart zu leben, im je eigenen alternativen Da“ (133). Dieses Leben im eigenen Da wirkt auf die Weise zurück, wie die Dinge erlebt werden. „Dadurch wiederum wird es möglich, daß das gegenwärtige Sein oder Geschehen ungehindert den Frei-Raum des Bewußtseins erfüllt“ (133). erinnert man sich daran, daß der Verfasser Freiheit wesentlich als die Fähigkeit des Menschen versteht, „sich freizugeben für das, was ihm begegnet“, dann wird deutlich, wie derartige Präsenz-Erlebnisse „Wege in die Freiheit“ aufschließen können.

Der Artikel „Der Gott der Gegenwart“ verweist mehrfach ausdrücklich auf den Artikel „Präsenz“ zurück, nun freilich im Zusammenhang der Gottesfrage. Einleitend

wird der Bedeutungsschwund „Gottes“ als Signum der gegenwärtigen geistigen Situation beschrieben. Der folgende Abschnitt „Erinnerung an den Gottesgedanken“ will wesentliche Momente der theologischen und philosophischen Tradition in dieser gegenwärtigen Situation neu aneignen. Ein wichtiges Ergebnis dieser Überlegungen lautet: „Unsere Vernunft ist autonom, aber nicht autark, d.h. sie verfügt für sich allein nicht über die Mittel, ihren eigenen Anspruch durchzusetzen“ (168). Bemerken wir dies, dann „erfahren wir uns, unerachtet unserer inneren Freiheit, wie gefesselt“ und erwarten „Hilfe aus der Wurzel, aus der die Freiheit emporwächst, nämlich aus ihrem göttlichen Grund“ (ebd.). Darum setzt der Verfasser einem „Freiheitspathos“, das zum Grund des Atheismus geworden ist, besonders deutlich bei Nietzsche, die These entgegen: „So sind Freiheit und Gottesglaube miteinander solidarisch“ (ebd.). Die Weise aber, wie menschliche Freiheit „aus ihrem göttlichen Grund emporwächst“, beschreibt der dritte Abschnitt „Die Gegenwart als Raum der Anwesenheit Gottes“ (170–179).

Die Aufgabe besteht darin, daß „ein Erfahrungsraum eröffnet wird, der es gestattet, diese Idee“ (d.h. den Gottesgedanken der Tradition) „neu zu verstehen“. Dieser Erfahrungsraum aber öffnet sich „im Gewährwerden der Gegenwart des Begegnenden“ (170). Diese Gegenwart des Begegnenden steht in Wechselwirkung mit der Selbstgegenwart des Menschen (vgl. „Präsenz“ 132f.). Diese Zusammengehörigkeit verweist auf ein Drittes, das in Wahrheit ein Erstes ist und sowohl die Gegenwart des Begegnenden als auch die Selbstgegenwart des Menschen möglich macht. Der Verfasser nennt es „die Gegenwartigkeit selbst“, die „beides umfaßt und auf keines von beiden reduzierbar ist“ (174), ein „Erstes und Ganzes, das vor dem Unterschied der einzelnen Begegnungsweisen liegt, und auch vor dem Unterschied von Be-

gegnungsgegenwart und Selbstgegenwart“ (175). So entsteht „die Frage: Läßt sich aus der Erfahrung der Gegenwärtigkeit ein Zugang zur Realität Gottes gewinnen?“ (176).

Der Verfasser ist besonnen genug, vor einer Gleichsetzung zu warnen. Gottes Gegenwart hat den Charakter einer personal-freien Zuwendung. Demgegenüber ist die „Erfahrung der Gegenwart ... vergleichsweise anonym“ (176). Dennoch öffnet die Erfahrung der „Gegenwärtigkeit selbst“ den gesuchten „Erfahrungsraum“ für ein neues Gottesverständnis (vgl. 170). Denn diese Erfahrung „schlägt eine Bresche in die Burg der modernen Subjektivität“ (177) und stiftet eine Analogie: So wie die Erinnerung an Präsenz-Erfahrungen uns davon überzeugt, daß die Dinge und wir selbst auch in den Zeiten „präsent“ sind, in denen wir diese Präsenz nicht erfahren, darf auch Gott als der „Gott der Gegenwart“ verstanden werden, auch in Zeiten seiner Verborgenheit. Andererseits „erleichtert“ der Glaube an Gott ein „Leben in der Gegenwart“, d.h. „die Fähigkeit, zeitübergreifend“, also auch über Zeiten fehlender Gegenwartserfahrungen hinaus, „sein Leben bestimmen zu lassen von der ‚stillen Stimme‘ der Gegenwart“ (179). Und so ist „Gott derjenige, der geahnt wird, wenn Gegenwart erfahren wird“ (177).

Abschließend sei folgende Bemerkung erlaubt: Die Bescheidenheit der Aussage, sonst ein besonderer Vorzug der hier vorgelegten Meditationen, wirkt gerade hier überraschend, ja sogar enttäuschend. Die Überschrift des Abschnitts „Gott der Gegenwart“ hat die Erwartung geweckt, hier werde von einem unterscheidenden Gottesprädikat die Rede sein, durch das Gott von innerweltlichen Dingen und vor allem von

anderen „Göttern“ unterschieden werden kann. Und die Bezeichnung Gottes als „Wurzel, aus der die (menschliche) Freiheit hervorwächst“, hat mehr erwarten lassen als eine „Analogie“ zwischen der Gegenwart Gottes und der der Dinge. Vielleicht hätte das Fundierungsverhältnis, das durch den Ausdruck „Wurzel“ angedeutet wird, deutlicher gekennzeichnet werden können, wenn der Verfasser seine Aussage über die „Nicht-Autarkie“ der menschlichen Freiheit noch etwas expliziert hätte.

Besteht diese „Nicht-Autarkie“ wirklich nur darin, daß die menschliche Freiheit „für sich allein nicht über die Mittel verfügt, ihren Anspruch durchzusetzen“? Das läßt an äußere Widerstände denken, die eine solche „Durchsetzung“ verhindern. Aber handelt es sich wirklich nur um die Übermacht äußerer Widerstände? Oder gibt es eine innere Begrenzung der menschlichen Freiheit, vielleicht sogar so etwas wie ihre innere Dialektik, die sie daran hindert, zu jener „Begegnungsgegenwart und Selbstgegenwart“ zu finden, die die Bedingung der Freiheit ist? Und könnte dann der „Gott der Gegenwart“ als die Bedingung verstanden werden, die diese innere Begrenzung der menschlichen Freiheit überwindbar macht? Dann ließe sich freilich auch etwas deutlicher sagen, warum und inwiefern Gott derjenige ist, „der geahnt wird, wenn Gegenwart erfahren wird“ (177).

Richard Schaeffler

¹ Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für P. Gerd Haefner SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Margarethe Drewsen u. Mario Fischer. Wien: Karl Alber 2006. 608 S. Gb. 59,-.

² Haefner, Gerd: Wege in die Freiheit. Philosophische Meditationen über das Menschsein. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 221 S. Br. 25,-.