



Hochschule für
Philosophie

München

Subjekte des

Glaubens

Vorträge zur Lehrstuhleröffnung

INHALTSVERZEICHNIS

Subjekte des Glaubens.....	5
Zur Einführung.....	6
Wer war Eugen Biser?.....	8
Zukunftsimpulse aus Bisers Denken	10
Eugen Biser über religiöses Bewusstsein	14
Gesellschaftliches Subjekt	23
Jacques Lacan über Begehren, Glauben und das Reale des Traums.....	27

Subjekte des Glaubens

Eröffnung des Eugen-Biser-Stiftungslehrstuhls für Religions- und Subjektphilosophie

Freiheit und Selbstbestimmung werden nicht selten als der Anfang vom Ende der Religion gedeutet. Der moderne Mensch und die säkulare Gesellschaft brauchen keinen Gott. Solche Szenarien, die – bewusst oder unbewusst – den Niedergang des Christentums an die Wand malen, waren dem Theologen und Religionsphilosophen Eugen Biser (1918-2014) stets fremd. Religion und Glaube entfalten ihm zufolge im Gegenteil nur dann ihre Kraft, wenn die Menschen als Subjekte zu sich selbst kommen. Eugen Biser hat sich den damit angesprochenen Fragen gestellt und das Christentum als Antwort auf sie ausgelegt.

Um der Beziehung zwischen Mensch und Gott in ihren verschiedenen Facetten denkerisch auf den Grund zu gehen und zugleich den Dialog mit Andersdenkenden und Andersgläubigen zu vertiefen, wurde an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München der Eugen-Biser-Stiftungslehrstuhl für Religions- und Subjektphilosophie eingerichtet. Der erste Inhaber des Lehrstuhls ist Prof. Dr. Georg Sans SJ. Der in Mannheim geborene Jesuitenpater studierte Philosophie und Katholische Theologie in Frankfurt Sankt Georgen sowie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Nach der Priesterweihe und dem Ordenseintritt wurde er an der Humboldt-Universität zu Berlin promoviert und später habilitiert. Von 2004 bis 2014 lehrte er in Rom Geschichte der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts.

Am 6. Oktober 2014 wurde der Eugen-Biser-Stiftungslehrstuhl mit einem Festakt feierlich eröffnet. Nach einem Blick auf die Person Eugen Bisers und auf die sich aus seinem Denken ergebenden Impulse für die Zukunft beleuchteten der Lehrstuhlinhaber und zwei weitere Philosophen die Frage nach den Subjekten des Glaubens aus unterschiedlichen Perspektiven. Das dabei entstandene Triptychon vermittelt einen Eindruck von den vielfältigen Aufgaben des neuen Lehrstuhls. Der Festakt wurde vom Bayerischen Rundfunk aufgezeichnet und auf ARD-alpha in der Reihe „Denkzeit“ ausgestrahlt.

Zur Einführung

Am 25. März 2014 verstarb Eugen Biser im Alter von 96 Jahren. Sein Lebenswerk als Wissenschaftler und Seelsorger wurde in der breiten Öffentlichkeit vielfältig gewürdigt. Biser war Professor für Theologie, die aber ohne Religionsphilosophie für ihn nicht denkbar ist, fand er doch seinen eigenen Ansatz „in der Auseinandersetzung mit den großen Christentumskritikern des 19. Jahrhunderts, insbesondere mit Friedrich Nietzsche, sowie dem anonymen Atheismus der Gegenwart“.¹ Stets war es Bisers Anliegen, Brücken zwischen der christlichen Offenbarungsbotschaft und der modernen Welt wie auch zu anderen Religionen zu schlagen.

Die Eugen-Biser-Stiftung hat sich seit ihrer Gründung im Jahr 2002 der Aufgabe verschrieben, den von Eugen Biser in seinen Schriften hinterlassenen Ansatz nicht nur zu erschließen und zu bewahren, sondern weiterzuführen. Die wissenschaftliche Weiterentwicklung der Religionsphilosophie aus dem Geist und Denken Eugen Bisers ist das Ziel des neuen Eugen-Biser-Stiftungslehrstuhls für Religions- und Subjektphilosophie an der Hochschule für Philosophie.

Am Beginn des Festakts zur Einrichtung des Lehrstuhls betonte der Provinzial der Jesuiten, Pater Dr. Stefan Kiechle SJ, den hohen Stellenwert der Religionsphilosophie in der Tradition der Kirche und des Ordens. Es gehe um das vor der freien Vernunft verantwortete Denken und Reden von Gott. „Das ist gerichtet gegen die fideistische Behauptung von Religion – nach dem Motto: So ist es, und du musst es glauben. Es ist auch gerichtet gegen eine fundamentalistische Verengung von Religion, die es heute in allen Religionen gibt. Und es ist gerichtet gegen einen Missbrauch der Religion, wie wir ihn zurzeit so schrecklich im Nahen Osten erleben.“

Freiheit und personale Selbstbestimmung bildeten für Eugen Biser keinen Gegensatz zu Religion und religiösem Bewusstsein. Vielmehr entfalten Religion und Glaube Biser zufolge erst dann ihre Kraft, wenn die Menschen als Subjekte zu sich selbst kommen. Daraus ergibt sich die enge Verknüpfung von Religions- und Subjektphilosophie, die sich in der Bezeichnung des neuen Lehrstuhls niederschlägt.

1 Richard Heinzmann, *Revision des Christentums. Zum Tod von Eugen Biser*, hrsg. von der Eugen-Biser-Stiftung, München 2014.

Mit den Vorträgen zu dem Festakt vom 6. Oktober 2014, die wir im Folgenden dokumentieren, wollten wir ganz bewusst zunächst den Menschen Eugen Biser und seine Vision von der Zukunft des Christentums in Erinnerung rufen. Unter der Überschrift „Subjekte des Glaubens“ soll sodann die inhaltliche Ausrichtung der Arbeit des Lehrstuhls in den Blick genommen werden. Neben dem Lehrstuhlinhaber, Professor Dr. Georg Sans SJ, kommen zwei weitere Philosophen zu Wort, so dass eine Art Triptychon entsteht, in dem das Forschungsfeld der Religions- und Subjektphilosophie aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet wird.

Mein besonderer Dank gilt an dieser Stelle dem Vorstand und dem Stiftungsrat der Eugen-Biser-Stiftung und vor allem auch den Sponsoren des Lehrstuhls, Frau Christa Balle, Herrn Prof. Dr. Martin Balle sowie Herrn und Frau Dr. Ulrich und Hannelore Wechsler. Ihnen allen möchte ich auch im Namen des Trägers der Hochschule und aller Lehrenden und Studierenden meinen Dank aussprechen für die zielführende und vertrauensvolle Zusammenarbeit seit Beginn der Überlegungen, bis zu der sehr zügigen Umsetzung und Errichtung des Lehrstuhls. Dem Lehrstuhl und dem neuen Lehrstuhlinhaber wünsche ich viel Erfolg bei seiner gerade in diesen Zeiten so wichtigen Lehr- und Forschungstätigkeit!

Prof. Dr. Dr. Johannes Wallacher
(Präsident der Hochschule für Philosophie)

Wer war Eugen Biser?

Martin Balle

Als ich letzte Woche den Titel dieses kleinen Referats hörte: „Wer war Eugen Biser?“, sagte ich zu einem Freund scherzhaft beim Mittagessen: „Ich glaube, er wusste es selber nicht.“ Nachdem ich diesen Scherz gemacht hatte, merkte ich, dass es sogar ein bisschen stimmt. Ich habe diesen Scherz dann fortgesetzt und sagte: „Dafür wusste er, wer ich bin.“ Und ich merkte, dass auch das leider stimmt. Ich überlegte mir also, wie so diese beiden etwas lustigen Aspekte zutreffen. Es hat sicherlich zu tun mit einem zentralen Motiv von Eugen Bisers Leben und Arbeit, dem Motiv des Tausches. Er ging diesem Tausch in seinem theologischen Schreiben und Denken nach. Gott tauscht mit dem Menschen die Rollen. Gott sagt: Mensch, nimm du meine Sorgen, kümmere dich, dass das Reich Gottes anbricht, dann kümmere ich mich um dich.

Eugen Biser hat versucht, den Tausch in die zwischenmenschlichen Beziehungen hinein zu tragen. Menschen sollen ihr Schicksal miteinander teilen und tauschen. Biser hat es aber auch in seinem eigenen Leben betrieben, indem er eigentlich sein Leben mit seinem Werk vertauschte. Vor kurzem sah ich ein langes Portrait über Herbert von Karajan. Er war Eugen Biser nicht nur in der Aura sehr ähnlich. Ein langjähriger Sekretär des Musikers wurde gefragt, wer denn der Privatmensch von Karajan war. Der Sekretär antwortete: „Der Privatmensch saß vor dem Konzert abends alleine im Hotel, und wenn man am nächsten Tag die Rechnung bezahlen wollte, stand darauf ein Tee, eine Suppe und allenfalls ein Bier.“ Bei Eugen Biser war es ganz ähnlich. Es gab allerdings nur die Suppe und einen Tee. Er widmete sich ganz seinem Werk, seinem Schreiben, Denken, Sprechen.

Als ich Biser dann näher kannte und er sich ein bisschen öffnete – was er nicht wirklich wollte und bei mir auch nicht sollte –, erzählte er mir: „Weißt du, Martin, ich habe einmal versucht, Urlaub zu machen. Aber ich bin in ein solches Loch gefallen, dass ich es nie mehr wieder tue.“ In meiner Erinnerung war er stets chronisch überarbeitet. Wenn ein Mensch sich so ganz verbindet mit dem, was er für die Seinen erarbeitet, kann man fragen: Wo beginnt das? Eine der frühesten Erinnerungen, von denen Eugen Biser mir berichtete und die ihn prägte, war auf dem

Nürnberg Reichsparteitagsgelände. Als junger Soldat musste er vor Hitler vorbeimarschieren. Abends sagte er dann seiner Mutter zu Hause: „Mutter, ich habe heute in die Augen des Führers gesehen. Es wird Krieg geben.“ Die Entscheidung einer ganzen Nation für den Krieg führte ihn zu der Einsicht, dass der Mensch also wählen kann zwischen Gut und Böse, zwischen Krieg und Frieden.

Eugen Bisers innerstes Streben war: Lass mich, Herrgott, mich einsetzen, dass Dein Reich in dieser Welt wahr wird. Seit damals verwirklichte er sich immer stärker, erst als Lehrer, später als Professor und als Prediger. Manchmal war er durchaus ein bisschen resignativ. Einmal meinte er zu mir: „Martin, du hast sicher tiefe spirituelle Erfahrungen gemacht.“ Ich antwortete: „Ja schon, aber du doch auch.“ Darauf erwiderte er ganz resigniert: „Ach, Martin, das Meiste ist rekonstruiert.“ Für die Wissenschaft ist das natürlich wichtig. Der Wissenschaftler ist einer, der im Denken rekonstruiert und nicht von der bloßen Erfahrung her kommt. Dennoch hatte Biser bei jener Autofahrt für kurze Zeit einen traurigen Zug, der dann aber schnell wieder verging.

Ich bin dankbar, dass ich ihn so nahe kennenlernen durfte in den vielen Stunden, die wir zusammen verbracht haben. Eines war ihm wichtig. Er hat sich entschieden, voller Engagement auf die Menschen zuzugehen und keine Sekunde nachzulassen, etwas zu bewirken in dieser Welt. Seine Gottesdienste waren voll, ebenso seine Ansprachen, von denen ich viele erlebt habe. Aber er wollte immer auch als Wissenschaftler gesehen werden, nicht nur als einer, der bei den Menschen als Prediger etwas bewirkt, der Leute „zambringt“, wie wir in Niederbayern sagen. Er wollte als Wissenschaftler an- und ernstgenommen werden. Wiederum im Scherz sagte ich zum Präsidenten der Hochschule, Professor Wallacher: „Ich glaube, der Eugen kann erst sterben, wenn seine Professur auf den Weg gebracht ist.“ Und tatsächlich, in der Nacht, als die Zusage der Professur an die Eugen-Biser-Stiftung mit der Post unterwegs war, konnte mein Freund Eugen Biser sterben. Ich bin sicher, er blickt wohlwollend auf das, was wir hier gemeinsam unternehmen.

Zukunftsimpluse aus Bisers Denken

Martin Thurner

„Wenn ein Mensch im hohen Alter von 96 Jahren stirbt, gehört sein Lebenswerk in der Regel der Vergangenheit an. Auf Eugen Biser trifft das nicht zu! Sein Schaffen war von Anfang an in die Zukunft gerichtet.“¹ Mit diesen Worten eröffnete Richard Heinzmann seinen Nachruf auf den am 25. März 2014 verstorbenen Professorenkollegen und Freund. Der Verweis auf die Zukunft trifft die Bedeutung des geistigen Vermächtnisses von Eugen Biser tiefgründig und umfassend. Biser hat nicht nur Gedanken hinterlassen, die ihr volles Potenzial erst in der künftigen Zeit entfalten können. Er hat darüber hinaus ganz grundsätzlich die Zukunft als solche zu einem zentralen Thema seines Nachdenkens gemacht. Die Weise, wie er dies tat, hatte in der langen theologischen Tradition vor ihm und auch unter den Theologen seiner Zeitgenossenschaft keine Parallele. Zwar wurde in den 2.000 Jahren Christentumsgeschichte viel über Jenseits, Weltende und Jüngstes Gericht spekuliert, kaum aber über die innerweltliche Zukunft des Menschen.

Vom Religionskritiker Friedrich Nietzsche übernimmt Biser positiv den Gedanken, dass der Mensch (sowohl als Gattung als auch individuell verstanden) noch lange nicht all jene Möglichkeiten sich bewusst gemacht, geschweige denn verwirklicht hat, die ihm von seinem Sein her gegeben sind. Diese Sicht auf den Menschen als Möglichkeitswesen findet Biser im Neuen Testament nicht nur bestätigt, sondern tiefer begründet. Die Hinwendung Jesu zu den Kindern und seine Rede über deren Vorbildlichkeit steht in einem Zusammenhang mit den Seligpreisungen der Armen und seiner Freundschaft mit gesellschaftlichen Randgruppen wie Zöllnern und Huren. Biser deutet diese Affinität mit dem Hinweis, dass all diese Personengruppen eine Existenz führen, die (noch) nicht soziokulturellen Norm(al)vorstellungen entspricht. Positiv gewendet weist dies auf die Freiheit hin, die noch nicht in bestimmte Bahnen determiniert ist. Im Kind zeigt sich in reinster Form, dass der Mensch

1 Richard Heinzmann, *Revision des Christentums. Zum Tod von Eugen Biser*, hrsg. von der Eugen-Biser-Stiftung, München 2014.

ursprünglich ein Wesen ist, das in kreativer Freiheit aus der Offenheit seiner Möglichkeiten heraus lebt.

Biser trägt aber auch der Erfahrung Rechnung, dass diese prinzipielle Freiheit der Existenz für den Menschen eine große Herausforderung darstellt. In Übereinstimmung mit existenzphilosophischen Traditionen sieht er, dass die Freiheit des sich als Möglichkeitswesen verwirklichenden Menschen stets von der Grundstimmung der Angst begleitet ist. Wird diese Angst nicht überwunden, so wirkt sie sich als unüberwindliche Hemmschwelle für den Menschen aus und entfaltet eine destruktive Kraft. Die Befreiung von der Angst erscheint so als Bedingung der Möglichkeit, dass sich der Mensch überhaupt auf seine Zukunft hin entfalten kann. Zukunftsfähigkeit ist nur über Angstbefreiung gegeben. Diese Befreiung von der Angst wird möglich, wenn der Mensch in jenes von Jesus Christus verkündigte Verhältnis zu Gott als liebendem Vater eintritt. Im vom Glauben her ermöglichten Existenzmodus der „Gotteskindschaft“ liegt die Zukunft des Menschen begründet.

Diese existenziell-subjektive Verinnerlichung des Glaubensaktes erfordert es, dass eine „Christologie von Innen“ neu entfaltet wird. Bisers Projekt einer Christomathie entspricht daher eine Wendung des Glaubens in die Innerlichkeit und die Mystik. Damit löst er ein Stück weit ein, was Karl Rahner in seiner viel zitierten Aussage meinte, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei, oder eben nicht mehr sei. Institution und Doktrin werden dabei für den Glauben nicht überflüssig, aber auf die Innenerfahrung hin relativiert.

In den letzten Jahren seines Lebens widmete sich Eugen Biser dem Anliegen, unter dem Titel „Geistesgegenwart“ die in der Theologie meist allzu vernachlässigte christliche Lehre von Gott als Heiligem Geist in zukunftsbezogener Absicht zu erneuern. Die Versuche blieben ein unvollendetes Fragment, als solches aber eine offene In-spiration für zukünftige Theologie! In geisttheologischem Zusammenhang greift er unter anderem auf die Lehren des mittelalterlichen Geschichtstheologen Joachim von Fiore (ca. 1130–1212) zurück. Dieser vertrat die These, dass nach einem Zeitalter des Vaters, das vom Gesetz geprägt war, und einem Zeitalter des Sohnes, das sich in der Kirche manifestiere, nun ein Zeitalter des Heiligen Geistes anbreche, das von der Freiheit geprägt sei. Der Bezug erlaubt es Biser, den für Neuzeit und Moderne zentralen Gedanken einer freien Säkularität durchaus theologisch zu legitimieren und christlich zu durchdringen. Auch wo der Bezug zum Christentum nicht explizit sicht-

bar ist oder genannt wird, kann der Heilige Geist gegenwärtig sein. Aufgrund dieser Einsicht kann Biser den Horizont des Religionsphilosophen nicht nur auf die Werke der säkularen Kultur erweitern, wie er es durch zahlreiche Interpretationen von Werken der Kunst, Literatur und Musik getan hat. Bisers Theologie der Geistesgegenwart eröffnet auf globaler Ebene auch aus christlichen Wurzeln eine ganz neue Sicht der anderen Weltreligionen. In seinem Konzept der Geistesgegenwart formuliert Biser also nichts weniger als eine christliche Antwort auf die modernen Phänomene von Säkularisation und Globalisierung. Damit gibt er zu verstehen, dass Christ-Sein und moderne Welt sich keinesfalls ausschließen, sondern dass auf der Grundlage der traditionell christlichen Lehre vom Heiligen Geist sich ganz neue Gestaltungsmöglichkeiten für die globale Zukunft ergeben.

In seiner „Theologie der Zukunft“ gibt Eugen Biser direkt und indirekt auch Hinweise darauf, wie eine Religion der Zukunft aussehen könnte. Gegenwärtig befindet sich insbesondere das Christentum in Europa in einer Krise, wobei darüber zu diskutieren wäre, ob es sich um eine Institutions-, eine Gottes- oder eine Sprachkrise handelt. Bisers Zukunftsvision kann hier Orientierung geben. Auffällig ist, dass in Bisers Denken ekklesiologische Themen wie Kirchenverfassung, Ämterfrage, Hierarchie, Priestertum, Lehrautorität u. a. keine bemerkenswerte Rolle spielen, weder positiv noch negativ-kritisch. Noch auffälliger ist, dass er auch der klassischen Lehre von den Sakramenten kein großes Schwergewicht gibt, selbst der Lehre von der Eucharistie nicht. Dabei war Eugen Biser aus Überzeugung Priester der Katholischen Kirche und hat allsonntäglich in der vollen Münchner Universitätskirche St. Ludwig die Hl. Messe zelebriert. Daraus kann geschlossen werden, dass konkrete institutionell-sakramentale Gestalten für ihn zwar existenziell unverzichtbar waren, aber kein Gegenstand theoretisch-dogmatischer Festlegungen mehr sein sollten. Wie seine Christologie und Geisttheologie nahelegen, wendet er das Christentum der Zukunft ins Pneumatologisch-Mystische. „Gott“ tritt damit aus den abgegrenzten Räumen und deren oft unverständlichen Sprachspielen heraus in die Freiheitszukunft der Welt. Mit seinem Ansatz der Geistesgegenwart überwindet die Theologie die Scheidung zwischen Welt- und Heilsgeschichte. Darin mag auch der Sinn der zunächst befremdlichen These Eugen Bisers liegen, dass die gewaltlose Befreiung Europas und Deutschlands von den kommunistischen Diktaturen als Wirken Gottes in der Geschichte gedeutet werden kann. Ein Mann, der im letzten Jahr

des Ersten Weltkrieges geboren wurde, im Zweiten Weltkrieg eine lebensbedrohliche Verwundung erlitt, die zeit seines Lebens ihre Spuren hinterließ, muss für einen derartigen Optimismus seine Gründe gehabt haben. Es ging ihm dabei wohl weniger darum, in einer Art positiver Theodizee vorteilhafte Geschichtsentwicklungen einfach auf das Konto Gottes zu buchen. Vielmehr will er deutlich machen, dass die Freiheitszukunft des modernen Menschen tatsächlich ein Ort der lebendigen Gottesgegenwart ist. Wo der Mensch seine Freiheitsmöglichkeiten verwirklicht, hat Theologie Zukunft!

Eugen Biser über religiöses Bewusstsein

Georg Sans SJ

1. *Überwindung der Lebensangst*

Eugen Biser wurde am Dreikönigstag des Jahres 1918 im Kaiserstuhl geboren. Der Erste Weltkrieg war gerade in seine letzte Phase eingetreten. Die Mittelmächte hatten Waffenstillstand mit Russland geschlossen und führten Friedensverhandlungen in Brest-Litowsk. Der Philosoph Ludwig Wittgenstein, der bis dahin an der Ostfront gekämpft hatte, wurde an die Südfront in die Dolomiten gesandt. Während seiner Zeit als Kriegsfreiwilliger arbeitete Wittgenstein am Manuskript der berühmten *Logisch-philosophischen Abhandlung*. Darin befasste er sich mit Fragen zur Grundlegung der Logik, die ihm in der Auseinandersetzung mit den Schriften Gottlob Freges und in der Begegnung mit Bertrand Russell gekommen waren. Im Vorwort des *Tractatus* erklärt Wittgenstein zuversichtlich, „die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben“. Dann fügt er hinzu – man könnte meinen verzagt, meines Erachtens aber mit ironischem Unterton –, seine Arbeit zeige, „wie wenig damit getan ist, dass diese Probleme gelöst sind“.² Gegen Ende der Abhandlung heißt es noch einmal: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“³

Wer den *Tractatus logico-philosophicus* liest und weiß, dass große Teile des Textes auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkriegs und in den Heerlagern der österreichisch-ungarischen Armee entstanden sind, dem müssen Wittgensteins Bemerkungen nicht nur paradox, sondern geradezu bizarr anmuten. Es ist, als habe sich der Soldat im Schützengraben logisch-philosophischer Spekulation verschanzt, während der Philosoph die existentiellen Nöte und Ängste des Soldaten allenfalls erahnen lässt. Als der Philosoph die Probleme seiner Wissenschaft im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben meint, muss der Mensch Ludwig Wittgenstein feststellen, dass seine Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.

2 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Vorwort.

3 A. a. O., 6,5.2.

Eugen Biser dagegen hat klar erkannt und deutlich ausgesprochen, welches das Problem seiner Generation – vielleicht jeder Generation – ist. Es ist die Angst des Menschen um sich selbst und vor seinen Mitmenschen, die Angst angesichts einer Welt, deren Wirkgesetze dem Menschen fremd bleiben, und einer Gesellschaft, deren Kultur ihm bedrohlich scheint. Diese Angst hatte Biser am eigenen Leib erlebt. Während des Zweiten Weltkriegs musste er sein Studium unterbrechen und wurde in die deutsche Wehrmacht eingezogen. Weil er Zweifel am Erfolg des Russlandfeldzugs äußerte, stellte man ihn zunächst vor ein Kriegsgericht und schickte ihn dann auf besonders gefährliche Außenstellen. Dort wurde Biser schwer verletzt. Es gleicht einem Wunder, dass er überhaupt am Leben blieb.⁴

Die Angst war für Eugen Biser aber auch deshalb ein Thema, weil er hatte erfahren müssen, wie der Gott, dem er selbst sein Leben verdankte, für viele Menschen zu einer Quelle der Angst geworden war. Die Verkündigung der Kirche(n) war daran gewiss nicht ganz unschuldig. Bis in seine späten Schriften zitiert Biser immer wieder den reformierten Pfarrer und Psychologen Oskar Pfister, der als sich einer der ersten Theologen mit der Psychoanalyse auseinandergesetzt hatte. In einer umfangreichen Studie unter dem Titel *Das Christentum und die Angst* plädierte Pfister dafür, in Jesus den Protagonisten einer angstfreien Religion zu sehen. Jesus verkörpere nicht die Strenge des strafenden Gewissens, sondern die Milde und Güte der Liebe Gottes.⁵

Damit ist Bisers Lebensthema angezeigt: Gott will den Menschen keine Angst machen, sondern die Angst nehmen. Der christliche Glaube überwindet die Lebensangst. Die Begegnung mit Jesus kann heilen. Theologie soll Therapie sein. Von der Menschenfreundlichkeit Gottes sprechen die Bücher Eugen Bisers und kündigten seine Predigten. In unzähligen Gesprächen hat er von ihr Zeugnis abgelegt.

Die Überwindung der Angst ist nicht bloß ein Thema für Psychologen oder Seelsorger, sondern sie beschäftigt auch die Philosophie. Martin Heidegger sah in der Stimmung der Angst eine menschliche Grundbefindlichkeit. In seiner Freiburger Antrittsvorlesung bahnte er von der

4 Vgl. Andreas Schaller, *Gott brach sein Schweigen. Ein Gespräch mit Eugen Biser*, München 1999, S. 16 f.

5 Vgl. Oskar Pfister, *Das Christentum und die Angst*, Zürich 1944, S. 144-180.

Angst her einen Zugang zum metaphysischen Fragen. Bereits ein knappes Jahrhundert vor Heidegger und lange vor Freud legte der dänische Religionsphilosoph Søren Kierkegaard eine psychologische Analyse des Gefühls der Angst vor. Für Kierkegaard bildet die Angst den Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Freiheit. In dem verzweifeltsten Willen, er selbst zu sein, verstrickt sich der Einzelne immer tiefer in Schuld.

Aus dem Teufelskreis von Selbstbehauptung und Angst kann nur befreit werden, wer seine Verwiesenheit auf das Absolute anerkennt. Der Weg aus der Angst führt über die religiöse Erfahrung der Begegnung mit Gott. Die Angst, schreibt Eugen Biser, bildet „den wahren Gegensatz zu dem nach der Einwurzelung in diesen göttlichen Grund verlangenden Glauben“.⁶

Doch wie kann ich sicher sein, dass es sich bei dem Glauben an Gott nicht seinerseits um eine fromme Illusion, um ein *wishful thinking* handelt? Wodurch gewinnen religiöse Überzeugungen ihren Halt? Was berechtigt einen Menschen, sich von Gott angesprochen und liebend getragen zu fühlen?

So verschieden die Antworten auf diese Fragen ausfallen mögen, scheint mir in wenigstens dem Punkt Übereinstimmung zu herrschen, dass sich der religiöse Glaube niemandem andemonstrieren lässt. Die Aufgabe des Religionsphilosophen kann nicht darin bestehen, gleichsam zwingende Beweise aufzustellen, die zeigen, dass die Angst verkehrt sei und der Mensch unbedingtes Vertrauen in die Liebe Gottes setzen müsse.

Dennoch vermag der Philosoph, Wege zu weisen, die zur Annahme eines solchen göttlichen Grundes führen können. Im Rückgang auf die klassische deutsche Philosophie möchte ich zwei Richtungen andeuten, welche die Vernunft dabei einschlagen kann. Zum Abschluss werde ich noch einmal auf Eugen Bisers Rede von der Überwindung der Lebensangst zurückkommen.

2. *Religion und letzter Sinn*

Die bis heute anhaltende Welle der Religionskritik lässt leicht vergessen, dass die Moderne ebenso wie die Epochen zuvor ihre eigenen

6 Eugen Biser, *Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende*, Düsseldorf 2000, S. 34.

Formen der Verständigung über den Gottesgedanken hervorgebracht hat. Sie sind alle auf die eine oder andere Weise mit dem Schlagwort „Subjektivität“ verbunden. Der philosophische Glaube an Gott erwächst aus einer vertieften Beschäftigung mit dem Selbstbewusstsein des Menschen.

Die Namen Kant und Hegel stehen für eine solche Verknüpfung von Religion und Subjektivität. Gleichwohl verkörpern die beiden Denker zwei ganz unterschiedliche Zugänge zum Absoluten. Für Kant bildet der Glaube an Gott den Abschluss eines Weges zur Klärung der sittlichen Bestimmung des Menschen. Vereinfachend lässt sich sagen: Kant führt die Religion als Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinn unseres Handelns ein. Dem Menschen ist zwar von seinem Gewissen aufgegeben, das Gute zu tun; aber wir besitzen keine theoretische Gewähr, dass ein guter Wille und die aus ihm hervorgehenden moralischen Handlungen die Welt insgesamt zum Besseren wenden.

Für diese Auffassung sprechen gleich mehrere Gründe, die ich hier nur im Telegrammstil nennen kann. *Erstens* erklären die besten uns verfügbaren naturwissenschaftlichen Theorien die Welt, ohne dass die menschliche Freiheit eine Rolle spielte. Oft genug werden *zweitens* die guten Absichten der einen durch das böse Treiben anderer zunichte gemacht. *Drittens* sind das Glück und der Wohlstand der Menschen ungleich verteilt und richten sich nicht nach moralischen Maßstäben. Jeder dieser drei Punkte lässt Zweifel an der Sinnhaftigkeit moralischen Handelns aufkommen. Was nutzt es, das Gute zu wollen, wenn es zu bewirken jenseits unserer Möglichkeiten liegt?

Kant hat die Spannung zwischen dem Wollen und dem Gelingen gesehen und sie in der Idee des höchsten Gutes zum Ausdruck gebracht. Das höchste Gut oder der letzte Sinn wären erreicht, wenn alle aus freien Stücken ihre sittliche Pflicht tun und zugleich ein glückliches Leben führen. Kant spricht von einer „Idee“, weil er natürlich weiß, dass ein solcher Zustand in der gegenwärtigen Welt nicht erreicht und vielleicht niemals erreichbar ist. Aber was wäre, fragt sich Kant, wenn wir auf das höchste Gut nicht einmal hoffen dürften? Positiv gewendet: Was könnte unsere Hoffnung auf ein Gut rechtfertigen, das die Grenzen sowohl unseres theoretischen Erkennens als auch unseres praktischen Vollbringens übersteigt?

Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zu dem kantischen Postulat der Existenz eines Gottes, der die Welt erschafft, in dessen Willen das Gute liegt und von dessen Allmacht es abhängt, ob jedem

Menschen am Ende seines Lebens Gerechtigkeit widerfährt. Religion ist für Kant demnach in erster Linie eine Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinn unseres Handelns und unserer Verantwortung. Die Religion kommt wohlgemerkt erst nach dem Recht und nach der Moral. Der Glaube an Gott schafft keine sittlichen Werte, sondern schlägt eine Brücke zwischen dem ethischen Sollen und der Wirklichkeit unserer Lebenswelt.

Der kantische Religionsglaube entspricht dem Bild, das wir Menschen uns als handelnde Subjekte von uns selber machen, sobald wir unser Dasein und unser Tun in einen größeren Sinnzusammenhang zu stellen versuchen. Dieses größere Ganze ist nicht irgendein logisches System. Um unserem Leben Sinn zu verleihen, genügt nicht der Glaube an irgendeinen Inbegriff der natürlichen oder sittlichen Ordnung. Deshalb knüpft Kant an die Idee des höchsten Guts den Gedanken des göttlichen Urhebers alles Guten. Für Kant ist nicht nur der Mensch als endliches Subjekt mit Vernunft und Willen begabt, sondern auch Gott. Anders wäre Gottes Güte gar nicht denkbar.

In späteren Jahren nahm Kant einige Feinjustierungen an seinem Menschenbild vor. Leitend war für ihn die Einsicht, dass die Subjekte des Glaubens keine abstrakten Gebilde sind, sondern konkrete Menschen mit ihren Grenzen und Fehlern. Das Streben nach dem Guten bildete zwar weiterhin die Grundlage von Kants praktischer Philosophie, aber die Religion wurde für ihn da besonders wichtig, wo der Hang zum Bösen die Übermacht zu gewinnen droht. Kant legte den Akzent auf den Wandel der Gesinnung, das heißt theologisch gesprochen auf die Bekehrung zum Guten.

Aus existentieller Sicht von ebenso großem Gewicht wie der Wandel unserer Gesinnung ist freilich die Frage nach dem Bösen, das bereits geschehen ist. Der christliche Glaube bekennt – anders als die kantische Philosophie – einen Gott, der nicht bloß das Gute belohnt oder das Böse bestraft, sondern der Schuld vergibt. Das Christentum entwirft ein Bild vom gelingenden Leben, aber es leugnet nicht die Möglichkeit des Scheiterns. Die Spannung zwischen der Idee eines höchsten Guts und der Suche nach Sinn einerseits und dem Bewusstsein unserer menschlichen Begrenztheit andererseits führt mitten hinein in die philosophische Auseinandersetzung um Subjektivität und Religion. Das Gespräch zwischen christlicher Existenzanalyse und abendländischer Subjektphilosophie

weiterzuführen, zählt zu den wesentlichen Aufgaben des Eugen-Biser-Stiftungslehrstuhls.

3. *Religion und Subjektivität*

Bisweilen hat man gemeint, Kant übernehme allzu unbedarft und kritiklos die Vorstellung von dem christlichen Gott. Zu den Philosophen, die mit der kantischen Lösung unzufrieden waren, zählt auch Hegel. Er bemängelt, dass Kant an der Stelle, wo es darum gegangen wäre, das Gegläubte in Begriffe zu fassen, einfach auf die hergebrachte Formel von dem allmächtigen, gütigen und weisen Welturheber zurückgreife.

Nun war Hegel im Unterschied zu Kant selbst Theologe und hatte als Student miterleben müssen, wie seine Tübinger Lehrer aus dem praktischen Vernunftglauben im Handumdrehen wieder den Offenbarungsglauben der kirchlichen Orthodoxie gemacht hatten. Seine Überlegungen setzen deshalb tiefer an. Hegel fragt gewissermaßen nach den Bedingungen, unter denen sich der Gedanke von etwas Unbedingtem überhaupt fassen lässt. Er gibt sich nicht mit der kantischen Auskunft zufrieden, wonach diese Bedingungen das menschliche Erkenntnisvermögen übersteigen.

Bürstet man Hegels Einwand etwas gegen Strich, kann man sagen, Kant habe den Gedanken des Unbedingten zu sehr von den Formen des endlichen Erkennens her bestimmt. Das betrifft zunächst die kantische Annahme, der zufolge wir nur um die Existenz von etwas wissen, das uns – wenigstens mittelbar – sinnlich gegeben werden kann. Dagegen macht Hegel geltend, dass wir im reinen Denken über eine Art nichtsinnlicher Gewissheit verfügen, deren begrifflicher Gehalt sich durchaus genauer explizieren lasse.

Insofern es sich um etwas Unbedingtes oder rein Gedachtes handelt, dürfen wir uns dabei nicht von irgendwelchen Vorannahmen oder gar religiösen Vorstellungen leiten lassen. Es nützt also nichts, den Begriff des Absoluten dadurch mit Inhalt füllen zu wollen, dass man ihn kurzerhand mit dem Gott der Religion gleichsetzt. Stattdessen sieht Hegel sich veranlasst, eine eigene Denkform zu entwickeln, die in ihren Grundzügen dem Verhältnis entspricht, in dem denkende Wesen oder Subjekte zu sich selbst stehen.

Subjektivität bedeutet für Hegel ursprünglich nichts Vorgefundenes oder Gegebenes, sondern etwas rein Gedachtes. Als ein solches hat es

die Struktur der Beziehung auf sich selbst im Anderen seiner. Bei seinen Überlegungen greift Hegel auf die kantische Einsicht zurück, dass sich kein Gegenstand denken lässt, wenn nicht zugleich gedacht werden kann, dass ich ihn denke.

Von Fichte stammt der weiterführende Hinweis, dass die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen Gedanken und Gedachtem ihrerseits in den Umkreis des Ichs fallen muss. Einen Sonderfall dessen bildet die Selbsterkenntnis. Das sich selbst wissende Ich soll mit dem gewussten Ich identisch, und muss doch von ihm verschieden sein. Wären die beiden einfachhin eins oder völlig verschieden, gäbe es keine Relation des Wissens von sich und infolgedessen kein Subjekt.

Eine vergleichbare Erwägung lässt sich mit Hegel nun in Bezug auf das Unbedingte oder den göttlichen Grund und sein Verhältnis zum Endlichen anstellen. Weder sind die beiden einfach dasselbe, noch dürfen sie ganz auseinander gerissen werden. Denn wäre das Bedingte dem Unbedingten schlechterdings entgegengesetzt, hörte das Letztere auf, absolut zu sein, und wäre vielmehr durch seinen Gegensatz zum Endlichen bestimmt. Das Absolute lässt sich daher für Hegel nur unter der Maßgabe denken, dass es das Endliche als das Andere seiner in sich fasst.

Wir dürfen uns Subjektivität nicht als etwas vorstellen, dem die Wirklichkeit oder ein Objekt einfach gegenüberstünden. Ebenso wenig darf Subjektivität einseitig entweder dem Bereich des Endlichen oder des Unendlichen zugeschlagen werden. An einer Stelle spricht Hegel ausdrücklich von der „übergreifenden Subjektivität“.⁷ Damit meint er etwas, dessen Beziehung auf Anderes nur so denkbar ist, dass es sich darin zugleich auf sich selbst bezieht. Wenn Gott als absolut gedacht werden soll, und dennoch in einer Beziehung zum Menschen steht, dann muss dieses Verhältnis als eine Weise der Selbstbeziehung gefasst werden.

Mit diesen Andeutungen ist die eingangs angekündigte zweite Richtung gewiesen, wie philosophisches Nachdenken über Subjektivität zur Religion führen kann. Natürlich ist von der formalen Beschreibung der spekulativen Denkform Hegels hin zu einer voll entwickelten Philosophie der Religion noch ein weiter Weg. Da ich ihn hier nicht weiter verfolgen kann, komme ich noch einmal auf Eugen Biser zurück.

7 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 215 Anm.

4. *Religiöses Bewusstsein als mystische Erfahrung*

Mit zunehmendem Alter kreiste Bisers Deutung des christlichen Glaubens immer stärker um die mystische Begegnung mit dem auferstandenen Christus. Die Akzentverschiebung hat gewiss damit zu tun, dass im Glauben an die Auferstehung Jesu die Überwindung der eigenen Lebensangst greifbar wird.

In der Person des Auferstandenen begegnet der Christ dem letzten Sinn seines Daseins. Was bei Kant die Idee des höchstens Guts und der Gedanke eines dieses ermöglichenden göttlichen Grundes war, das wird im Denken Eugen Bisers zu etwas religiös Erfahrbarem. „Mit der Auferstehung beginnt die Mystik“, heißt es prägnant.⁸

Bisers Überzeugung, dass der christliche Glaube den Charakter einer mystischen Begegnung mit dem Auferstandenen hat, steht ganz im Einklang mit dem von ihm selbst viel zitierten Ausspruch Karl Rahners: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“⁹

Das religiöse Bewusstsein und die mystische Erfahrung kommen, so scheint mir, mit dem zuvor geschilderten spekulativen Denken Hegels darin überein, dass sich das endliche Subjekt als das Andere des Absoluten in diesem selbst erfährt. Umgekehrt bezieht sich das Absolute im endlichen Bewusstsein von sich auf sich selbst. Biser beschreibt das mystische Innenleben als eine „fortwährende Selbstverständigung, Selbstbejahung und liebende Selbstaneignung des in den Seinen auf- und fortlebenden Christus“.¹⁰

Theologisch gesprochen steht hinter diesem Satz die Überzeugung, dass der Auferstandene in der österlichen Gemeinde der Gläubigen weiterlebt. Aus philosophischer Sicht geht es um die innere Einheit des Menschen mit Gott. Sie lässt sich nur durch den Gebrauch reflexiver Ausdrücke beschreiben. Für Biser ist es Christus, der sich im religiösen Bewusstsein der Glaubenden selbst versteht, selbst bejaht und selbst an-

8 *Theologie der Zukunft. Eugen Biser im Gespräch mit Richard Heinzmann*, Darmstadt 2005, S. 88.

9 Karl Rahner, „Frömmigkeit heute und morgen“, in: *Geist und Leben* 39, 1966, S. 326-342, hier 335.

10 Biser, *Glaubenserweckung*, S. 210.

nimmt. Insofern kommt Biser nicht ohne die spekulative Begriffsform der Beziehung auf sich selbst im Anderen seiner aus.

Es liegt mir durchaus fern, aus Eugen Biser einen Hegelianer machen zu wollen. Gleichwohl sehe ich die Nähe des hegelschen Grundgedankens zur religiösen Mystik als ein Indiz an für die wechselseitige Verwiesenseitigkeit von Religions- und Subjektphilosophie. Zu deren Aufhellung soll der Eugen-Biser-Stiftungslehrstuhl seinen Beitrag leisten.

Gesellschaftliches Subjekt

Thomas M. Schmidt

Meine Einladung beinhaltet die Aufgabe, über den Ausdruck „gesellschaftliches Subjekt“ nachzudenken. Die Rede von einem gesellschaftlichen Subjekt lässt sich meines Erachtens auf eine doppelte Weise verstehen: 1. *Das Subjekt ist gesellschaftlich*. Subjektivität ist der Sache und dem Wesen nach etwas Gesellschaftliches. Die andere Lesart oder Akzentuierung besagt: 2. *Die Gesellschaft ist ein Subjekt*. Gesellschaftliche Prozesse und Strukturen werden am besten in subjekttheoretischen Begriffen erfasst. Aus Zeitgründen konzentriere ich mich im Folgenden auf den ersten Aspekt, die Frage, ob Subjektivität eine soziale Kategorie sei.

Es gibt keine Gesellschaft, nur Individuen. „There is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look to themselves first.“¹ Die Äußerung Margaret Thatchers ist berühmt geworden als kämpferischer Ausdruck einer Haltung, die man vornehm akademisch „methodischen Individualismus“ nennen könnte. Danach bildet das Individuum den Ausgangspunkt jeder Beschreibung und Bewertung menschlichen Handelns. Es ist das Recht und die Verantwortung des Individuums, auf der Grundlage seiner Bedürfnisse und Interessen zu agieren und Kooperationsverhältnisse mit anderen Individuen einzugehen. Es verfügt zudem über die an niemand anderen zu delegierende Freiheit, seine Entscheidungen zu treffen, umzusetzen und zu verantworten.

Damit ist der einzelne Mensch aber bereits mehr als ein bloßes Individuum, mehr als bloßes Einzelexemplar einer Gattung. Wer dem menschlichen Individuum die Eigenschaften zuschreibt, Träger von Rechten zu sein und es als ein Wesen betrachtet, das frei ist und sich in dieser Freiheit zugleich verantwortlich binden kann, der betrachtet es als Subjekt. Es ist frei und selbstbestimmt in seinen Handlungen und folgt dabei nur jenen Regeln, Gründen und Normen, die es selbst als gültig eingesehen hat. Der emphatische Neoliberalismus Margaret Thatchers,

1 Margaret Thatcher, Interview mit Douglas Keay vom 23. September 1987, erschienen in *Woman's Own* vom 31. Oktober 1987, S. 8-10.

der das Individuum bei seiner Ehre, also bei seiner Freiheit und seinem Verantwortungsgefühl packen möchte – „people must look to themselves first“ – beinhaltet, genauer betrachtet, jene anspruchsvolle Vorstellung autonomer Subjektivität.

Der Gedanke, dass Freiheit als Autonomie zu denken ist, geht offenkundig auf Kant zurück. Praktische Autonomie bedeutet Selbstgesetzgebung. Wenn dieser Akt der Selbstgesetzgebung vernünftig erfolgt, dann muss das Gesetz aus vernünftigen Gründen akzeptiert werden können. Bereits Hegel hat darauf aufmerksam gemacht, dass in dieser Autonomiekonzeption eine Paradoxie lauert. Autonom sein heißt: nur vernünftige Regeln zu akzeptieren. Vernünftig sein aber bedeutet, bestimmte Regeln zu befolgen. Wenn Autonomie in der vernünftigen Akzeptanz von Regeln besteht, vernünftig sein aber bedeutet, einer Regel zu folgen, so entsteht das Problem der Iteration des Regelfolgens. Dieser Regress kann nur gestoppt werden, wenn wir Autonomie nicht konstruktiv, sondern rekonstruktiv verstehen. Das soll heißen: das autonome Subjekt unterwirft sich nicht in einem reinen, abstrakten Moment der Entscheidung irgendwelchen Normen, deren Gültigkeit es durch rein formale Denkopoperationen eingesehen hätte. Autonom ist ein Subjekt vielmehr dann, wenn es sich jene Werte und Normen rekonstruktiv, in der Rückschau, selbst bewusst zu eigen machen kann, die es immer schon in Form von praktischen Orientierungen und Überzeugungen akzeptiert hat.

Das autonome Subjekt erfindet keine Normen im luftleeren Raum, sondern findet, im günstigen Fall, Gründe und Motive, um jene Werte und Normen zu akzeptieren, mit denen es immer schon aufgewachsen ist. Das autonome Subjekt hat eine Geschichte. Hätte es nicht Bildungsprozesse durchlaufen, in deren Verlauf es bestimmte Werte und Vorstellungen verinnerlicht und Handlungs- und Urteils Kompetenzen erworben hätte, wäre das Subjekt ein rein natürliches Individuum, ein von Impulsen, Reizen und Reflexen gesteuertes Wesen, aber kein freies, selbstbestimmtes Subjekt. Diesen Zusammenhang hat auch Margaret Thatcher eingesehen, wenn sie einräumt, dass es nicht nur Individuen gibt, sondern auch Familien. Subjekte bilden sich in intersubjektiven Lebenszusammenhängen, in denen sie Kompetenzen erwerben, Vorstellungen und Werte verinnerlichen, durch die sie, sei es durch Übernahme oder Auseinandersetzung, erst eine selbstbestimmte Identität ausbilden.

Dies ist die Grundeinsicht aller Ansätze in Soziologie, Pädagogik und Psychologie, die auf den unauflösbaren Zusammenhang von Individu-

alisierung und Sozialisation aufmerksam machen. Danach werden Individuen nur in dem Maße autonome Subjekte, in dem sie erfolgreich sozialisiert werden. Klassisch wird diese Denkweise durch die Interaktionstheorie von George Herbert Mead repräsentiert. Mead konzipiert die Entstehung subjektiver Identität als Resultat einer Verinnerlichung der Beziehung zu einem sozialen Objekt. Die Genese von subjektiver Identität ist weder auf der Basis eines Subjekt-Objekt-Modell zu erklären, noch als reflexive Selbstbeziehung des Subjekts, sondern als intersubjektive Verinnerlichung sozialer Beziehungen. Das Subjekt ist notwendig gesellschaftlich.

Dieser intersubjektivitätstheoretische Ansatz, Subjektivität genetisch durch die Verinnerlichung sozialer Beziehungen zu erklären, wird seit einiger Zeit durch eine Subjektphilosophie kritisiert, die bewusst wieder den Anschluss sucht an den Subjektbegriff der Transzendentalphilosophie und des deutschen Idealismus – wie etwa die Kritik von Dieter Henrich an Jürgen Habermas zeigt. Nach dieser Auffassung gibt es ein Selbstbewusstsein, das jedes Gegenstandsbewusstsein und jedes Bewusstsein eines anderen bewussten Lebens begleitet. Diese Begleitung ist aber nicht nur Beiwerk, gewissermaßen Begleitmusik, sondern konstitutive Bedingung von Gegenstands- und Fremdbewusstsein. Es gibt kein Bewusstsein von Objekten und anderen Subjekten ohne die Möglichkeit der Selbstzuschreibung jener Eindrücke, die ein Selbstbewusstsein von Objekten und anderen Subjekten hat. Daher muss es sich bei diesem Selbstbewusstsein um etwas Ursprüngliches handeln, das nicht erst aus jenen Verhältnissen hervorgeht, deren Bedingung es ist. Da Selbstbewusstsein die Bedingung eines Wissens, ja jeder prägnanten Erfahrung von Objektivität und anderer Subjektivität ist, kann es nicht erst aus solchen Erfahrungen hervorgehen. Diese Auffassung leugnet nicht, dass wir konkrete Vorstellungen über unser Selbst besitzen, die wir in intersubjektiven Verhältnissen, in gesellschaftlichen Kontexten erwerben. Aber mag unser *Selbstbild* auch gesellschaftlich bestimmt sein, jenes *Selbstbewusstsein*, ohne die wir unsere Vorstellungen erst gar nicht als *unsere* Vorstellungen erkennen können, muss diesen gesellschaftlichen, intersubjektiven Verhältnissen offenbar vorausliegen. Es kann nicht erst durch sie gebildet werden.

Aber auch für dieses Selbstbewusstsein, die transzendente Subjektivität, gibt es einen Bezug zu Sozialität, zu Intersubjektivität, der sich nicht in einem vermeintlich oberflächlichen Psychologisieren oder Sozialisieren tiefer subjektphilosophischer Einsichten erschöpft. Dies zeigt

sich, wenn dieses unhintergehbare, alle Vorstellungen begleiten können-
de Selbstbewusstsein ernsthaft als die Bedingung der Gültigkeit und Ob-
jektivität unserer Begriffe und Urteile gedacht werden soll. Dann muss
nämlich gezeigt werden können, wie diese unhintergehbare Subjektivität
unser inhaltlich verfasstes Wissen generiert und rechtfertigt – sonst
könnte es nicht als die Bedingung dieses Wissens verstanden werden.

Wenn nun transzendente Subjektivität, der Grund der Gültigkeit
und Objektivität von Begriffen, selbst nicht inhaltlich vorgestellt werden
kann, dann kann auch der Gehalt von Begriffen nicht rein vorstellungs-
haft gedacht werden. Der Inhalt von Begriffen muss im Ausgang von
der Funktion her gefasst werden, die Begriffe in rationalen Operationen
erfüllen. Wie Robert Brandom in seinen Interpretationen Kants und Hegels
eindrücklich gezeigt hat, muss begrifflicher Gehalt nicht als „Re-
präsentation“ außerbegrifflicher Gehalte, sondern primär von der Rolle
her verstanden werden, die er im Prozess des Gebens und Nehmens von
Gründen spielt. Ob jemand eine begrifflich gehaltvolle Überzeugung
vertritt, wenn er den Ausdruck „rot“ verwendet – oder ihn nur daher
plappert wie ein Papagei – erkennen wir nicht an seinen Vorstellungen,
den mentalen Repräsentationen von Farbeindrücken, denn über solche
verfügen vermutlich auch Papageien.

Wir erkennen kompetente Begriffsbenutzer an der Fähigkeit, einen
bestimmten begrifflichen Gehalt sachgemäß in ein Netz von anderen Be-
griffen einordnen und als Gründe für andere begriffliche Gehalte verwen-
den zu können. Begriffliche Bestimmtheit ist an die diskursive Praxis des
Gebens von und des Fragens nach Gründen gebunden. Diese Praxis ist
eine intersubjektive, eine zutiefst soziale Praxis. So wie Subjekte ihr em-
pirisches Selbstbewusstsein erst in einem sozialen Prozess der wechselsei-
tigen Anerkennung erwerben, so erhalten Begriffe ihre Bestimmtheit nur
in einem diskursiven Verfahren des wechselseitigen Gebens und Forderns
von Gründen. Gerade jene Subjektivität, die als Grund der Geltung und
Objektivität unseres begrifflichen Wissens gedacht werden muss, verweist
letztlich auf eine intersubjektive Praxis. Nicht nur das politisch und wirt-
schaftlich handelnde Individuum, gerade das erkennende Subjekt ist ein
zutiefst gesellschaftliches Wesen.

Jacques Lacan über Begehren, Glauben und das Reale des Traums

Dominik Finkelde SJ

Im Jahr 1973 richtete der französische Strukturalist und Psychoanalytiker Jacques Lacan die folgenden Worte an seine Studenten in Paris, von denen viele mit dem Atheismus sympathisierten:

„Ich weiß sehr wohl, dass Sie keine Gläubigen sind, nicht wahr? Aber das heißt nicht, dass gerade Sie um so mehr verarscht werden [...] selbst wenn Sie keine Gläubigen dieser Hoffnung [à cette aspiration] sind, werde ich Ihnen im Verlauf dessen, was ich Ihnen heute darlegen werde, zeigen, dass sie an diese Hoffnung [à cette aspiration] glauben. Ich möchte nicht behaupten, dass Sie diese Hoffnung voraussetzen. Es ist vielmehr umgekehrt: sie, diese Hoffnung, setzt Sie voraus.“¹

Lacan sagt hier in teilweise drastischen Worten und scheinbar auch durch die einfältig atheistische Weltanschauung seiner Studenten genervt, dass es egal sei, ob sie, die anwesenden Studenten, an Gott bzw. die religiöse Hoffnung glauben oder nicht. Gott glaube nämlich immer schon an sie. Lacan möchte mit seiner irritierenden Bemerkung nicht behaupten, was heute unter christlichen Intellektuellen weit verbreitet ist: dass atheistische oder glaubensindifferente Intellektuelle – heißen sie Richard Dawkins, Stephen Hawking oder Daniel Dennett – in ihren innersten Sehnsüchten eigentlich doch religiöse Grundbedürfnisse haben, die sie sich einfach nicht eingestehen können. Lacan behauptet stattdessen etwas Radikaleres: nicht die Innerlichkeit des Subjekts glaubt an Gott, sondern die symbolische Ordnung einer normativen Außenwelt (Sprache,

1 « Je sais bien que vous n'êtes pas croyants, n'est-ce pas ? Mais vous êtes encore plus cons, comme j'ai déjà eu l'occasion de vous le dire la dernière fois, parce que, même si vous n'êtes pas croyants, à cette aspiration, je vous le montrerai tout au cours de ce que je vais vous dire aujourd'hui, à cette aspiration, vous y croyez. Je ne dirai pas que vous la supposez: elle vous suppose. » Seminar vom 18. Dezember 1973. Das Seminar ist nicht übersetzt und auch in der französischen Mitschrift zurzeit nur online zugänglich: <http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psycha/psysem/nondup/nondup4.htm>.

Gesetze, Institutionen) hat in dieser Innerlichkeit immer schon einen metaphysischen Einfluss, weil das Subjekt nur in der Appellstruktur eines überdeterminierten Außen, einer überdeterminierten Matrix sich selbst als innerlich erfährt.² Das betrifft auch Lacans berühmtes Diktum, dass das Unbewusste kein Hort der Innerlichkeit, sondern vielmehr eine überdimensionierte Struktur zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit oder, philosophischer ausgedrückt, zwischen Subjekt und Objekt sei.³

Hinter dem traditionellen Wort Gott als dem „großen Anderen“ verbirgt sich so für Lacan immer schon notwendig die Frage: was kann ich tun, um dem Begehren dieses großen Anderen und so wiederum meinem eigenen Begehren gerecht zu werden? Was ist meine Berufung? Wo liegt die symbolische Erfüllung meines Mandats? Diese Frage ist für Lacan besonders virulent im Gottesbild der jüdisch-christlichen Tradition als der zentralen Schnittstelle zur Moderne, von der die Aufklärung nicht loskommt. Hegel hatte dieselbe Intuition, als er das Christentum mit dem eigentlichen Beginn der Moderne im Bild der singulären Universalität des Gottessohnes gleichsetzte.

Was kann ich tun, damit der große Andere – mag er Gott sein, oder wer oder was auch immer – mich als kontingentes und dennoch absolut singuläres Subjekt annimmt, liebt, würdigt, etc. Lacans berühmtes „Che vuoi?“ – Was willst Du? – steht für dieses Begehren nach Singularität und Universalität in einem. Das säkulare Subjekt der europäisch-christlich metaphysischen Moderne ist für Lacan so immer schon das durch dieses eruptive Fragen nach der Singularität produzierte Subjekt.⁴ Die Gesetze, Narrative und Symbole des Monotheismus liefern Schlüsselphantasien von der Singularität des Person-Seins, von Nation und dem Begriff des Nachbarn. Religion spricht weiterhin durch die angebliche Säkularität des modernen Subjekts ihren Diskurs. Daher auch Lacans Verweis darauf, dass seine angeblich aufgeklärten Hörer „verarscht“ werden, wenn sie glaubten, dass es keinen großen Anderen gäbe, der mit ihnen und durch

2 Lacans sogenannter „Graph des Begehrens“ analysiert diese Struktur.

3 Vgl. Jacques Lacan, „Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“, in: *Schriften II*, Weinheim 1991, S. 15-55.

4 Vgl. dazu den sehr aufschlussreichen Artikel von Kenneth Reinhard; Julia Reinhard Lupton, „The Subject of Religion. Lacan and the Ten Commandments“, in: *Diacritics* 33 (2003), S. 71-97.

sie lebt und genießt. In Lacans Formulierung glaubt die säkularisierte Welt seit der Aufklärung an dieses Subjekt der Moderne, weil in diesem Subjekt jene Phantasien weiterleben, unabhängig davon, ob die verschiedenen protestantischen oder katholischen Volkskirchen ihre Mitglieder verlieren oder nicht. Der monotheistische Gott sei gerade in Abgrenzung zur griechischen Götterwelt der Gott einer traumatischen Singularität.

Nicht die Innerlichkeit des Subjekts glaubt folglich an Gott, sondern die Innerlichkeit wird von einem Außen überhaupt erst zur Innerlichkeit. Und diese Spannung kann man nicht eliminativ auflösen. Dadurch ist das Subjekt immer auch mit einer sein exzentrisches Selbstverhältnis betreffenden Fremdheit konfrontiert, die die Frage nach seiner Berufung und seinem Begehren stellt, egal ob dieses Subjekt Papst Franziskus oder Daniel Dennett heißt.

Was Lacan hier sagt, ist sehr ähnlich dem, was der Deutsche Idealismus über Subjektivität sagt. Denn gerade Hegel betont wiederholt, dass Subjektivität kein Ding ist, kein Objekt, keine monistische Substanz, sondern ein Selbstverhältnis, das seine Eigenheit immer nur in der Rückkopplung zu einem Anderen im Eigenen erfährt. Aber bei Lacan begegnet uns diese Spannung innerhalb der Subjektivität mit einem anderen Untersuchungsobjekt, nämlich dem Unbewussten und dem, was es über das Subjekt als ein Begehrendes sagt.

Das Unbewusste ist entscheidend, weil es offenlegt, wie im Selbstbezug des Subjekts dieses sein Verhältnis zur Außenwelt etabliert. Denn so, wie das Ich sich zur Welt aus seinem Selbstverhältnis entwirft, kommt sie, die Welt, ihm indirekt auch entgegen. Nicht nur unser intentionales und rational-kognitives Bewusstsein ist hier entscheidend, d. h. unsere Fähigkeit in Begründungszusammenhängen zu agieren, sondern sehr viel subtilere, vor- und unbewusste Identitätsschichten ebenso. Sie spielen immer schon in die Subjekt-Objekt-Grenze, die das Selbstverhältnis ausprägt, hinein. Diese Grenze wird im Traum verhandelt. Möglich ist dies, weil hier unbewusste Regungen im Selbstverhältnis auf die Bühne des Bewusstseins treten. Diverse Schutzmechanismen von Kontrollinstanzen des Egos haben im Schlaf ihre Energieschirme heruntergefahren und erlauben das Zutagetreten von abgeblendeten Erinnerungen, nicht verarbeiteten Anrufungen und diversen Begehren. Freud nennt diese Regungen Primärprozesse in Abgrenzung zu den rational-geprägten Sekundärprozessen, von denen aus das Ego sein Leben steuert.

Oftmals wird im Alltagsverständnis die Rede vom Traum persifliert. Ein Träumer ist in der Regel derjenige, der nicht mit beiden Füßen auf dem Boden der Realität steht. Das Interessante an Lacan ist aber, dass er das Gegenteil behauptet. Die Differenz zwischen Lacan und einem naiven Realismus besteht darin, dass für Lacan der eigentliche Ort, an dem wir den harten Kern der Wirklichkeit unseres Selbstverhältnisses, die Wirklichkeit unseres Begehrens konfrontieren, tatsächlich der Traum ist.⁵ Wenn wir nach einem Albtraum aufwachen, denken wir nicht selten: „Gott sei Dank. Das war nur ein Traum“. Aber wie der slowenische Philosoph und Lacanianer Slavoj Žižek treffend hervorhebt, ist für Lacan das, was in der Gestalt des Träumens oder gar Tagträumens erscheint, „zuweilen die verborgene Wahrheit, auf deren Unterdrückung sich die soziale Wirklichkeit z. B. meines Selbstseins gründet.“⁶

Darin liegt Freuds eigentliche, von Lacan hervorgehobene Entdeckung in seinen Strukturanalysen der Traumarbeit, wenn er zwischen manifestem Trauminhalt und latenten Traumgedanken unterscheidet. Die Wirklichkeit ist dann eine Form der Abwehr gegenüber dem wirklichen Begehren, das man nicht ertragen kann. Dabei schützen wir uns vor der Tatsache, dass wir in unserer Alltagswirklichkeit im Wachzustand in einem gewissen Sinne seinerseits eine Art Hologramm dieser Träume sind. Und Hologramm ist hier wortwörtlich zu nehmen: denn unser Ich, das *Ego* nach Freud, ist seinerseits eine Komplementärillusion unseres Traums. Träume verraten uns etwas über die Weltdeutungsmodalität unserer Psyche, nach der sie, die Psyche, wie nach einem Bauplan mit bestimmten Koordinaten des Begehrens und unserem reflexiven Selbstverhältnis ihre Wirklichkeit aufbaut.

Wenn die menschliche Psyche dem Realen ihrer wirklichen Begehren im Traum dann zu nahe kommt, flüchtet sie in den Wachzustand. Dann stellt sie, wie gesagt, erleichtert fest: „Gott sei Dank. Es war nur ein Traum.“ Aber genau dieser Traum war eben mehr als nur eine Illusion. Der Wachzustand mag zwar nicht leicht erträglich sein, aber immer noch

5 Als prominentes Beispiel steht der sogenannten „Irma-Traum“, den Freud in der *Traumdeutung* entfaltet. Vgl. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, in: *Studienausgabe*, Bd. II, Frankfurt am Main 1982, S. 128-140.

6 Slavoj Žižek, „Die brennende Frage. Hundert Jahre Traumdeutung lehren: Wach sein ist feige“, in: *Die Zeit* vom 2. Dezember 1999, S. 50.

erträglicher als das Begehren, was uns als bedrängendes und vielleicht sogar unsere Identität in Gefahr bringendes offenbar wurde. Ich denke, diese Erfahrungen haben viele Menschen schon gemacht. Man wacht nach einem verstörenden Traum wie gerädert auf, und ist froh sozusagen im beginnenden Alltag aufgehoben und abgelenkt zu sein.

Um dieses Verhältnis von Traum und Wirklichkeit geht es in der berühmten Geschichte des chinesischen Philosophen Zhuangzi (4. Jh. v. Chr.), der träumte, er sei ein Schmetterling und sich fragt, ob er nicht ein Schmetterling sei, der seinerseits träumt, er wäre Zhuangzi.⁷ Die Geschichte darf man nicht abtun, mit dem Hinweis, dass ein träumender Schmetterling schon rein empirisch eine Absurdität sei. Es geht darum zu begreifen, dass der Schmetterling hier das Objekt ist, das den Rahmen konstituiert, in dem Zhuangzi begehren kann. Das Phantasma des Schmetterling-Seins mit den verschiedenen Assoziationen vom Fliegen-Können, von Freiheit und Schönheit, die darin semantisch verborgen liegen, bildet die Komplementärillusion eines Unbewussten gegenüber der Komplementärillusion unserer Identitäten. Dann ist Zhuangzi zwar in der symbolischen Wirklichkeit Zhuangzi, aber auf der Ebene seines wirklichen Begehrens ist er auch dieser Traum.

Man kann diese beiden Welten nicht voneinander trennen. Das Symptom des Traums ist eine Bedingung des Subjektsein. Das Phantasma des Traums ist ein Komplementär-Rahmen für unsere Wirklichkeit und zeigt, wie letztere ihrerseits immer schon virtuell durch diverse Abwehr- und Ablendungsformen ‚konstruiert‘ ist. Man könnte also behaupten: nicht nur der derjenige, der träumt, sei ein Träumer, sondern derjenige, der seinen Träumen nicht standhält und dann Zuflucht in den Alltag sucht, ebenso.⁸ Aber diese Realität ist dann selbst nicht alles – was nicht zwangsläufig bedeutet, dass es etwas jenseits oder hinter ihr gibt, sondern vielmehr *in* ihr.

Der Berliner Religionsphilosoph Jacob Taubes bringt den letzten Gedanken noch einmal treffend auf den Punkt, wenn er in seinem Text „Kultur und Ideologie“ offenlegt, inwiefern nicht Religion Opium für das

7 Dschuang Dsi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, übersetzt von Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1996, S. 65.

8 Slavoj Žižek schreibt: „Reality is for those who cannot sustain the dream“. Vgl. Slavoj Žižek, „Freud Lives!“, in: *The London Review of Books* vom 25. Mai 2006, S. 34.

Volk sei (ein Bonmot, das oft Marx zugesprochen wird, aber eigentlich schon bei Kant Erwähnung findet), sondern vielmehr die *Kultur* diese Aufgabe übernimmt.⁹ Warum? Weil sie uns von unserem eigenen Begehren abziehen und regelrecht betäuben kann. Man könnte für unsere Zeit das noch einmal aktualisieren und sagen, nicht nur ist nicht Religion Opium für das Volk und Kultur Opium für das Volk. Heute ist vielmehr Opium selbst Opium für das Volk.

Zahlreiche Bibelstellen im Alten und Neuen Testament thematisieren die Begegnung mit einer göttlichen Transzendenz im Traum. Das mag ein Indiz dafür sein, dass auch schon Jahrtausende vor der Psychoanalyse der Traum als geheimnisvolle Welt unseres mentalen Begehrens verstanden wurde. Man denke an den Traum Jakobs von einer Leiter, die in den Himmel reicht (Gen 28, 12-15) oder an den Weckruf, den Samuel zuerst nicht versteht, dem er dann jedoch antwortet (1 Sam 3, 5-16). Noch zahlreiche andere Traumvisionen könnte man anfügen. In diesen Berufungsgeschichten bedrängen Traumvisionen das betroffene Subjekt, sein Verhältnis zur Außenwelt auf der Basis eines neuen, hier von Gott inspirierten Selbstverhältnisses zu errichten. Hier erscheint dann die Traumidentität eigentlich die wahrhaftige zu sein, während die Wirklichkeit des Selbstverhältnisses im Zustand des Wachseins als uneigentliche dasteht und nicht wirklich dem Begehren entspricht.

Die Psychoanalyse geht zwar nicht von einem religiösen Transzendenzbegriff aus, aber doch von der Transzendenz einer manchmal bedrohlichen und manchmal befreienden Fremdheit in dem, was wir Subjektivität nennen. Die Begegnung mit Instanzen der Transzendenz kann auch als ein Weckruf interpretiert werden. Die Propheten erscheinen dann im besten Sinne als Träumende gegenüber einer Welt, deren politische Doxa sie ihrerseits als grundlegend illusorisch durchschaut haben. Und ein jeder hat sicher schon einmal die Erfahrung gemacht, dass man aus einer reinen Selbstbezüglichkeit irritiert auf das Treiben der Menschen schaut und sich denkt: „Wie herrlich absurd. Alle anderen sind gefangen in diesem Wahn, von dem sie glauben, er sei die Wirklichkeit, aber nur ich, nur ich bin frei.“

9 Vgl. Jacob Taubes, „Kultur und Ideologie“, in: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München 1996, S. 269-282.

Theologie, Religionsphilosophie und die Philosophie der Psychoanalyse stellen sich in einem gewissen Sinne dieser Thematisierung von Begehren nach dem ganz Anderen. Die Psychoanalyse versucht es rein klinisch zu thematisieren. Die Theologie entfaltet die Frage der Transzendenz in den Traditionen von Glaubenserfahrungen der biblischen Tradition. Wenn wir Lacan Glauben schenken wollen, dann wird uns diese Tradition auch weiter begleiten, denn – wie Lacan sagt – egal ob wir Gläubige, Agnostiker oder Atheisten sind, die religiöse Hoffnung glaubt immer schon an uns.

Hochschule für Philosophie München
Eugen-Biser-Stiftungslehrstuhl für Religions- und Subjektphilosophie

Kaulbachstraße 31a
80539 München

Telefon +49 (0)89 23 86-21 74
E-Mail georg.sans@hfph.de

Subjekt
Subjekte
Glaub

[www.hfph.de/forschung/stiftungslehrstuehle/
religions-und-subjektphilosophie](http://www.hfph.de/forschung/stiftungslehrstuehle/religions-und-subjektphilosophie)