

ster Gefühle wie – qua Blasphemieparagraph – sozialtechnisches Instrument ‚machtgeschützter Innerlichkeit‘ sein“ [? wie ‚Liebe‘? oder ‚Privatsphäre‘ – z. B. der Verfasser?], mit internen wie externen Alternativen (hier erneut – 169 – das Lob des Gläubigen, der auch in „Schriftreligionen mit strikter Kanonisierung“ sich seinen eigenen Zugang schaffe, „sehr zum Leidwesen mancher Glaubenswörterter ...“). 6. ‚Religion‘ in der Moderne (169): Daß es eine universale Trennung von Sakral und Profan gebe, sei eine Behauptung erst seit dem 19. Jhd. (? wohl doch nur bei Fixierung auf bestimmte Trennungsgestalten; denen widerspräche in der Tat die Privatisierung von Religion). Und wieder Front gegen „die theologische Abwertung des ‚Volks‘glaubens (170), wobei die Verfasser wissen, daß „ein erstaunlich hoher Prozentsatz den hohen Mitgliedsbeitrag (→ Kirchensteuer) bezahlt, um das Engagement der Kirche im caritativen Bereich, bei den Kindergärten, bei der Pflege von Gebäuden, in der Kirchenmusik zu finanzieren“. Die reformatorische Kritik an der Äußerlichkeit führe zur Auflösung des Du, einer Religion ohne Gott, zur Zivilreligion und religiösem Menschheitsethos? – Ab-, Umbrüche und Neuaufbrüche mit ihren „(multi)religiösen Züge[n]“ zu beschreiben, „das sind Aufgaben gesellschaftlicher Reflexion, die möglicherweise einen neuen Begriff von Religion ergeben werden“ (171).

J. SPLETT

KONRAD, ANDREA, *Das Heilige in östlicher und westlicher Mystik*. (Europäische Hochschulschriften; Reihe XX: Philosophie; Bd./vol. 611). Frankfurt am Main: P. Lang 2000. 91 S., ISBN 3-631-35871-7.

„Die Intention dieser Arbeit liegt in der näheren Definition des Heiligen vom ‚Unheiligen‘ her und in der genaueren Darstellung des Begriffes des Heiligen in der östlichen und westlichen Mystik“ (Vorwort). Zunächst werden („Definitionen des Unheiligen, Dämonischen“) ohne erkennbare Ordnung lexikalisch/handbuchartig Dämonen vorgestellt: Mara, Rangda (wieso hier – 11 – Rama?), Teufel, Samiel, Satan, Mephistopheles, Belial, Beel-Zebub, Ahriman, Baphomet, Luzifer, Charun, Werwolf ...; es folgt eine dezidiert jungianische Interpretation des Dämonischen. 47: „Die Erfahrung des Bösen kann sowohl ein Argument für die Hoffnung und Erlösung durch Gott sein, wie ein Argument gegen Gott ... Denn was ist das für ein Gott, der eine Welt schafft, in der das Böse unter Menschen nicht nur die Form einzelner fast liebenswerter Schwächen, sondern oft genug die Gestalt perverser Bosheit annimmt ...“ Zwei Seiten genügen zur philosophischen Dimension der Frage nach dem Bösen, ehe länger aus der Theologie referiert wird.

Unter II: Definitionen des Heiligen, geht es nicht weniger chaotisch zu: Es sei das nicht Satanische; der Hl. Geist (63): „die dritte Person zur Dreifaltigkeit: Trinität, christliches Zentraldogma, wonach Gott in den drei Personen ... eine Gottheit gleichen Wesens ist“; darauf folgt der Heiligenschein. Otto definiere das Heilige als das Numinose (64; 67 dann korrekt: das Numinose sei noch nicht das Heilige; 71 wieder anders). K. stützt sich hier auf den Sammelband Colpes – wie dann zur Meditation, außer einer Schrift von Lotz, auf Artikel aus dem HWP (64: „Joachim Ritter definiert ‚heilig‘ ...“ [statt N. Wokart], ähnlich die Literatur-Angaben überhaupt). Schließlich, im wesentlichen nach U. v. Mangoldt, Notate zu westlicher und östlicher Meditation (Mystik).

Als Seminararbeit wäre die Sammlung unannehmbar. Wie kommt sie – unterstützt vom Wiener Bildungsministerium – in die Europäischen Hochschulschriften, Reihe Philosophie?

J. SPLETT

CLARUS, INGEBORG, *Opfer, Ritus, Wandlung*. Eine Wanderung durch Kulturen und Mythen. Düsseldorf: Patmos 2000. 198 S., ISBN 3-491-72425-2.

Die Verfn. ist Dozentin am C. G. Jung-Institut. Daraus verstehen sich Stärken und Schwächen des Buchs. Alles läuft auf den dritten Titel-Begriff zu. „In symbolischen Opferhandlungen bringt der Mensch zum Ausdruck, daß er am Schöpfungsgeschehen, an der Erhaltung der Schöpfung und am Wandel alles Lebendigen – auch im Tod – mitwirken und teilhaben will, und zwar dienend, mithelfend und unter Verzicht auf egoistische Ziele. Wo das aber nicht mehr möglich ist, weil die Bilder-Sprache des Symbols nicht

mehr erfaßt wird, da geht eine Kultur an innerer Sinnlosigkeit zugrunde“ (192). Mit Recht wird die heutige Rede von „Verkehrsoffern“ bemängelt. Andererseits erscheint hier – monologisch – als Wahrheit und Wesen des Opfers das Los-Lassen auf dem Werdegang zur Reife, sogar bzgl. der Schuld, seien wir doch in der Lage, „unsere Schuld an uns selber, an unseren Mitmenschen und an unserer Umwelt auf den Opferaltar der Wandlung und der Neugeburt des Lebens zu bringen“ (191). In diesem Sinn führt das Buch vom Bärenritual der Ainu auf Hokkaido über den Hainuwele-Mythos, das Alte Testament (Kain und Abel [Blutopfer der Ackerbauern, jüngere Nomadenvölker], Abraham [Loslassen des heranwachsenden Sohnes]), Odysseus und Oidipus, besonders ausführlich die keltischen Kessel (vor allem den Opferkessel von Gundestrup), schließlich Odins Hänge- und Augenopfer zu „Jesu Selbstopfer am Kreuz“ und dem „Gott-Essen“ der Azteken. Statt um ein Schlachtopfer zum Loskauf bei einem rachesüchtigen Gott [wie in der Tat leider immer noch nicht bloß von Christentumsgegnern verneint], geht es um das Aushalten der Spannung „zwischen dem, was wir als ‚stimmig‘ spüren, erleben und erkennen, und der grausamen Wirklichkeit unserer realen Welt; draußen und in uns selber. Wenn das gelingt, so kann es in der Sprache des Neuen Testaments die ‚Vergebung der Sünden‘ heißen: der Sünden, die wir selber begehen, und der Sünden, die wir anderen Menschen anlasten“ (156). – Der Leser wird vor tantalischer Hybris gewarnt, wie aber, wenn nicht sie die gefährlichste wäre?  
J. SPLETT

WALDENFELS, BERNHARD, *Das leibliche Selbst*. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1472). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 417 S., ISBN 3-518-29072-X.

Philosophische Leib-Anthropologien bilden längst keine Ausnahme mehr. Diesen Theorien ist es eigen, den Menschen vom Leib her zu verstehen, und zwar derart, daß der Mensch nicht nur einen Leib hat, sondern leiblich ist. In letzter Konsequenz führt eine solche Grundannahme zu der Auffassung, daß es der Leib ist, der den einzigen Zugang zur Erhellung des menschlichen Seins darstellt. Eine umfassende Analyse des Leiblichen muß dann folgerichtig dem Ziel dienen, den ganzen Menschen in den Blick zu bekommen. Gemeinsam ist diesen anthropologischen Entwürfen, sich einerseits gegen den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist zu wenden und andererseits die sensualistischen Implikationen der neuzeitlichen Theorien des Empirismus und Rationalismus einer Kritik zu unterziehen. Wirft man dem Cartesianismus vor, diejenigen Phänomene in rationalistischer Manier auszublenden, die nur mit dem Begriff des Leibes verständlich gemacht werden können, der zudem jeder metaphysischen Dualität von Körper und Geist als bloßes Konstrukt entgegensteht, so stemmt man sich gegen den Sensualismus in der Wahrnehmungslehre, weil dieser die Wahrnehmung als die Synthese von einzelnen Sinnesdaten durch die Vermittlung von neurophysiologischen Vorgängen erklären zu können meint.

Wenn auch bereits in Nietzsches Philosophie die Leiblichkeit des Menschen eine zentrale Stellung einnimmt, ist es dennoch bleibendes Verdienst der von Edmund Husserl begründeten Schule der Phänomenologie, den Leib wiederentdeckt und dem philosophischen Diskurs zugeführt zu haben. Als Pionierleistung auf dem Gebiet der phänomenologischen Erforschung des Leibes sind nach wie vor die Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty anzusehen, deren Diskussion auch in der vorgelegten Arbeit von Bernhard Waldenfels breiten Raum einnimmt. Ebenfalls finden erfreulicherweise die Arbeiten von Hermann Schmitz, Professor emeritus für Philosophie an der Universität Kiel, eine Rezeption. Eine Diskussion der durchgehend negativen und destruktiven Kritik seiner Leib-Anthropologie durch Waldenfels soll den Schwerpunkt dieser Besprechung ausmachen, wobei auch die Anfragen an den Leib-Entwurf von Waldenfels berücksichtigt werden.

Nach einigen Vorbemerkungen liefert Waldenfels in den ersten vier Kap. eine Kritik der bereits hinlänglich kritisierten sensualistischen Implikationen des Empirismus und Rationalismus. Das erste Kap. bietet eine vorläufige Annäherung an das, was mit Leib gemeint ist, nämlich das, was nicht mit dem Körper gleichzusetzen ist. Leib bedeute immer meinen Leib und wird bestimmt als ein Etwas, das „sich gegenüber anderen Etwas-