

Heidegger verbunden waren. Zuspitzung und Abrundung zugleich erfolgt im Abschlußkap. „Techniken und Künste in der Globalisierung“. Das Problem der Technik findet sich hier auf globaler Ebene wieder. Um 1960 hatte Heidegger im Zusammenhang mit Bildern von Paul Klee geäußert, ein „Pendant“ zu seiner Abhandlung über den Ursprung des Kunstwerks zu schreiben. Er hatte jene Klee-Sammlung vor Augen, die seinerzeit in der Baseler Galerie Beyerler gezeigt worden war und den späteren Grundstock der neuen Düsseldorfer Landesgalerie bilden sollte.

Es sollte nur eine kurze Wegstrecke sein, in der Heidegger sich von Paul Klee begleiten ließ. Überliefert ist sein Ausspruch, angesichts der kleinen Gouache von Paul Klee „Ein Tor: Das ist das Tor, durch durch das wir alle einmal gehen müssen – der Tod“. Der Galerist Beyerler war daraufhin derartig beeindruckt, daß er dieses Exponat zurückbehielt und nicht verkaufte.

Doch welche tiefliegenden Wurzeln verbanden das Interesse Heideggers mit der Malerei eines Paul Klee, der als Bauhaus-Theoretiker seine Phantasie einer emanzipativen Technik zur Verfügung stellte? Paul Klee, der mit Mathematik experimentierende Maler, Emigrant und Zeitkritiker: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.“ Heidegger reagierte auf diesen Satz in einer seiner 17 überlieferten Klee-Notizen: „Was? Das Unsichtbare und woher und wie [sic] dieses bestimmt?“

Heidegger, der spätestens seit den 30er Jahren dezidiert weder eine Lehre noch gar ein Programm verfolgte, sondern auf das Ereignis hingewiesen hatte, das sich dem Fragenenden er-eignet, findet in den Bildern Paul Klees weder Darstellungen noch Abbildungen: „nicht Bilder, sondern Zustände“ kennzeichneten Klees Werk. Vielleicht bildet diese kurze Bemerkung einen Schlüssel zu Heideggers Klee-Verständnis. Die bei der Betrachtung von Bildern Paul Klees ausgelöste Beunruhigung mag somit etwas bislang Ungeahntes ankündigen oder gar vermitteln. Jedenfalls nimmt Heidegger Klees Bilder ausdrücklich von seinem Generalverdacht der Metaphysik, die er hinter den Strömungen der Modernen Kunst ausgemacht hatte, aus.

P. hatte Heideggers Notizen und Exzerpte eingesehen. Er versuchte, sich Heideggerischen Positionen anzunähern, ohne sie freilich erschöpfend darstellen zu können: „Es wäre anmaßend, nunmehr eine Lösung jener Fragen vorbringen zu wollen, um die Heidegger in schlaflosen Nächten vergeblich rang. Doch erste Schritte müssen versucht werden.“ Die vorliegende Sammlung belegt nachdrücklich, daß Otto Pöggeler sich weiterhin auf Denkwegen mit Martin Heidegger bewegt.

V. STREBEL

FLOREK, ZDZISŁAW, *Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein (Ursprünge des Philosophierens; Band 8)*. Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 2004. 202 S., ISBN 3-17-018221-8.

Im Laufe ihrer Geschichte hat die Philosophie zwei unterschiedliche Weisen des menschlichen Selbstverständnisses hervorgebracht. Die eine, dominierende, versteht den Menschen – prominent etwa seit Aristoteles – als „geistbegabtes Lebewesen“, also primär von der theoretischen Intellektualität her. Daneben hat sich aber seit den Anfängen eine zweite Betrachtungsweise leise angedeutet; sie nimmt den Menschen von seinen existential-emotionalen Grunderfahrungen her in den Blick. In Heideggers Analyse der Sorge als bestimmendes Existential des (menschlichen) Da-Seins kommt diese Sicht auf den Menschen mächtig zum Durchbruch. Die Philosophie und auch die Theologie stehen seitdem im Zeichen des Versuches, die transzendentalontologische mit der existentialen Dimension menschlichen Selbstverständnisses zu verbinden. Dabei ist es entscheidend, von welcher Grunderfahrung die anthropologischen Überlegungen ihren Ausgang nehmen, denn ein derartiges Phänomen muß kultur- und religionsübergreifend alle Menschen gleichermaßen im Kern betreffen, um zur Grundlage einer philosophisch allgemeingültigen Sicht auf das Wesen des menschlichen Seins werden zu können. Nicht zuletzt Johann Baptist Metz hat immer wieder eindrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß das Leiden ein derartiges Grundphänomen ist, das jedem konfessionell-pluralen Unterschied vorausgeht. Das Leiden tangiert den Menschen nicht nur in Form von Unrecht und Gewalt, sondern es betrifft das menschliche Dasein immer und als solches,

da Menschsein seinem Wesen nach endlich ist und damit stets der Erfahrung von Vergehen und Sterben ausgesetzt ist.

Philosophie und Theologie der Gegenwart sind dazu herausgefordert, das Problem des Leidens nicht nur spekulativ-theoretisch zu reflektieren, sondern vor allem auch Wege aufzuzeigen, wie das Leiden konkret angenommen oder gar sinnvoll gelebt werden kann. Dazu wird im vorliegenden Buch am Beispiel Edith Steins ein ausgezeichneter Weg gezeigt. Das Anliegen der Untersuchung ist ein doppeltes: Zum einen soll demonstriert werden, wie Edith Stein theoretisch und praktisch einen solchen Weg der Leidbewältigung aufzeigt; zum anderen soll aber auch deutlich gemacht werden, daß sich Werk und Leben von Edith Stein in ihrer tieferen Bedeutung und Aktualität nur als Antwort auf dieses Grundphänomen des Leidens angemessen verstehen lassen. Dieses doppelte Ziel erreicht die Studie durch ihre Interpretationsmethode. Sie besteht in einer fruchtbareren Anwendung der Tiefenphänomenologie, wie sie der spanisch-deutsche Philosoph José Sánchez de Murillo grundgelegt und entfaltet hat (vgl. neuerdings: *Durchbruch der Tiefenphänomenologie. Die Neue Vorsokratik*. Stuttgart 2002). Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen Werk, Denken und Leben. Während das Werk die Selbstin-terpretation des Denkens darstellt, geht dieses auf eine erlebte Grunderfahrung zurück, die im tiefenphänomenologischen Interpretationsprozeß wiederholt werden muß und dabei oft noch deutlicher zutage tritt, als dies dem interpretierten Denker selbst bewußt war. Wenn so ein Denken auf dessen tiefste Quelle zurückgeführt wird, wird es über seine historische Bedingtheit hinaus als eine geschichtlich konkretisierte Grundform des Seinsvollzugs verstehbar, die zum Menschsein als solchem gehört und daher auch für heute Aktualität beanspruchen kann (vgl. 20f.). Gewinnt ein derartiges anthropologisch-ontologisches Tiefenphänomen in Leben, Denken und Werk eines Menschen geschichtliche Konkretion, so beschreibt Sánchez dies als eine Gestalt. Im Unterschied zur Person geht die Gestalt über Leben und Werk des einzelnen in seiner historischen Bedingtheit hinaus. Eine Person wird dann zu einer Gestalt, wenn in ihr Leben und Werk in einer Weise zusammenfinden, welche „die Vergangenheit interpretiert und daher die Zukunft neu eröffnet“ (132).

Auf diese tiefenphänomenologische Bedeutung ihrer Gestalt wird nun Edith Stein zurückgeführt. Dabei bildet der biographische, intellektuelle und spirituelle Lebensweg den Leitfaden für die Erhellung jener Grunderfahrung, die sich rein im Phänomen Edith Stein zeigt: Sowohl von ihrem weiblichen Geschlecht als auch von ihrer jüdischen Volkszugehörigkeit her war Edith Stein von Jugend an mit der Erfahrung des Ausgrenzt-Seins konfrontiert, und zwar sowohl im beruflichen (die Ablehnung ihrer Habilitation) wie im privaten Leben (das Scheitern ihrer Liebesbeziehung zu Roman Ingarden). Auf ihrem Lebensweg vermochte sie diese negativen Grunderfahrungen aber ins Positive zu wenden. Durch diese Brüche erfuhr sie eine Befreiung, die es ihr möglich machte, ihre Existenz am Ende im Licht der Begegnung mit dem absoluten Du Gottes zu leben. Diese Grunderfahrung des Leidens als Läuterungsprozeß auf dem Weg zu einer absoluten Freiheit reflektierte sie in ihrem philosophisch-spirituellen Werk: Als Schülerin und Assistentin Husserls war sie eine hervorragende Phänomenologin. Indem sie die phänomenologischen Grundlagen ihres Lehrers konsequent zu Ende dachte, führte sie diese theoretisch-intellektuelle Philosophie aber in die Dimension der Mystik. Wenn die Phänomenologie von „Wesensschau“, „Urteilsenthaltung“ und „Reduktionen“ spricht und es sich zum Ziel setzt, die Sachen selbst so sprechen zu lassen, wie sie sich von ihrem eigenen Wesen her offenbaren, so liegt darin eine tiefere Gemeinsamkeit mit der Mystik (vgl. 50, 95, 134). Dies wurde von Edith Stein sensibel erspürt, als sie in ihrem unvollendeten Werk *Kreuzeswissenschaft* den Weg von Husserl zu ihrem karmelitanischen Ordensvater *Johannes vom Kreuz* ging. Das Werk stellt den Versuch dar, die theoretische Philosophie mit jenen Dimensionen menschlichen Daseins zu verbinden, die sich jeder rationalen Erklärung entziehen, wie dies bei der Leiderfahrung der Fall ist. Edith Stein analysiert die Ontologie des menschlichen Geistes im Lichte jenes Purifikationsprozesses, den Johannes vom Kreuz in seinen Gesängen und geistlichen Abhandlungen (*Die Dunkle Nacht, Lebendige Liebesflamme, Aufstieg auf den Berg Karmel, Der Geistliche Gesang*) als Weg zur Freiheit des Menschen in Gott darstellt. Dabei sieht sie gerade im „Heiligen“, „Künstler“ und „Kind“ Johannes vom Kreuz den Prototypen

des Phänomenologen: In seiner „originären Sachlichkeit“ ist er durch eine umfassende Eindrucksfähigkeit und ursprüngliche innere Empfänglichkeit ausgezeichnet (74f.). Nach Johannes vom Kreuz hat der Weg zur Freiheit durch eine mehrfache Erfahrung einer „mystischen Nacht“ zu gehen: die Nacht der Sinne und die Nacht des Geistes. In der Nacht der Sinne befreit der Mensch sich von der Anhänglichkeit an bestimmte sinnliche Güter, in der Nacht des Geistes läßt er seine intellektuellen Gebote und auch noch alle religiös-kultischen Gesetze und Vorstellungen zurück. Dieser reinigende Durchgang hat je einen aktiven und passiven Teil, was Edith Stein als Kreuzesnachfolge und Ge- kreuzigtwerden interpretiert (99f.). Durch diese leidvollen Erfahrungen kann der Mensch zu einer Beglückung finden, die ebensowenig wie das Leiden rational erklärbar ist: zum Leben in der Liebe, die Gott, das Selbst und alle Kreaturen gleichermaßen umfaßt. In der Leistung, das rational-technische Denken auf diese Ursprungsdimensionen des Seins hingewiesen zu haben, sieht die Untersuchung die zukunftsweisende Bedeutung der Gestalt Edith Steins.

Bei der Lektüre des Buches gewinnt man bisweilen den Eindruck, daß den Gedanken Edith Steins eine Bedeutungstiefe abgewonnen wird, hinter der ihre direkten Äußerungen oft zurückbleiben. Von der tiefenphänomenologischen Methode der Studie her ist dies aber nicht nur gerechtfertigt, sondern auch das gewünschte Ziel. Interessant wäre allerdings die Behandlung der Frage gewesen, ob die Affinitäten zwischen der Phänomenologie Husserls und der Mystik des Johannes vom Kreuz etwa auch von gemeinsamen philosophischen Quellen her erklärbar wären, wie beispielsweise der platonischen Tradition. Beide haben sich bekanntlich mit Augustinus auseinandergesetzt. Doch als Gesamteindruck bleibt: Der interpretatorische Rückgang von Edith Stein über Johannes vom Kreuz zurück zum Tiefenphänomen des Leidens als Weg zur Erfahrung der Freiheit in der Liebe ist ungemein erhellend und bezeugend. Die Untersuchung stellt zudem ein hervorragendes Beispiel für einen sinnvollen Umgang mit einer bedeutenden Gestalt unserer theologisch-kirchlichen Tradition dar. Man würde Edith Stein wohl nichts Gutes tun, wenn man ihr Werk auf eine Höhe mit dem Husserls oder gar Heideggers stellte. Ihre Bedeutung erweist sich vielmehr erst dann als eine menschheitsgeschichtliche, wenn man im tiefenphänomenologischen Sinn ihre Gestalt in den Blick nimmt.

M. THURNER

PALAUER, WOLFGANG, *René Girards mimetische Theorie: im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster [u. a.]: Lit; Thaur: Druck- und Verlags- haus 2003. 452 S., ISBN 3-85400-052-9.

Wolfgang Palaver's (= P.) book is the fullest introduction in German to the life and work of René Girard (= G.) the French cultural theorist who has put forward a highly debated theory about the inter-relationships between culture, religion and violence. P. is well-placed to offer such an introduction: he has been working with G.'s ideas for over ten years, in collaboration with colleagues at the University of Innsbruck (especially the late Raymund Schwager S. J.), and with G. himself and others at Stanford in California, as well as in the annual *Colloquium on Violence and Religion (COV&R)*, which brings together scholars from both sides of the Atlantic. This book is volume six of the *Beiträge zur mimetischen Theorie* series, dedicated to the exploration of G.'s insights.

As P. points out in his Introduction, the core of G.'s theory is relatively straightforward, though its implications are considerable and richly complex across a wide range of disciplines. P. is also sensitive to the interplay between life and work, which is characteristic of mimetic theory. Just as G. refuses to draw a *cordon sanitaire* between the lives of great authors and the experiences they write about, so his theory is rooted in his 'conversion-resurrection' experience of spring 1959, when his own agnostic and deconstructive approach to literature turned back on itself, and G. returned to an interest in and commitment to Christianity. G. is most widely known for his single-minded focus upon the phenomenon of the 'scapegoat' as the origin of religion and culture: his assertion that 'violence is the heart and secret soul of the sacred' sums up the startling thesis of *La Violence et le Sacré*, the important text published in 1972. This emphasis is misleading, however, as mimetic theory is made up of three insights, not just one: the 'mimetic' or