

staunt, nicht der Fall ist. Das sei bei der Welt nicht gegeben. Nun kann man sich T. zufolge sehr gut vorstellen, daß es neben der wirklichen Welt auch eine nicht-wirkliche Welt gibt; Philosophen haben viel Mühe auf Argumente verbracht, die zeigen sollen, daß die Welt, in der wir leben, keine Traumwelt, sondern eine wirkliche Welt ist. Auch der Überzeugung, man könne sich nur über etwas Ungewöhnliches wundern, hält T. entgegen, daß das philosophische Staunen das betrifft, „was in allem Verstehen selbstverständlich mitverstanden wird und das man, wenn man sich explizit darauf richtet, nicht versteht“ (161).

T.s Studie ist ein eindringliches und gelungenes, wenn auch einseitiges, Plädoyer für eine mystische Lebenshaltung. Im Zentrum von T.s Anthropologie ist der einsame Mensch, der ‚ich‘-Sager, der von anderen ‚ich‘-Sagern umgeben ist; von Freundschaft und Liebe, von menschlichen Beziehungen ist wenig die Rede. Dementsprechend steht im Vordergrund der Studie das Sich-Zurücknehmen vor dem Universum. Gegenüber einem der Fragestellung von Anthropologie und Religion bzw. Mystik nach ähnlichem Entwurf, der 2000 erschienenen Studie *Die großen Fragen* von Franz v. Kutschera, fällt auf, wie gering T. den Wert von Freundschaft und Liebe für die Frage nach dem gelungenen Leben einzuschätzen scheint. Man gewinnt den Eindruck, daß die Studie von einem einsamen Menschen verfaßt worden ist, einem Menschen, dessen Ringen um begriffliche Klarheit und intellektuelle Redlichkeit aus jeder Seite der Studie spricht. Mit einer – für manche Leserinnen und Leser vielleicht gravierenden – Ausnahme: In seiner Ablehnung der Religion überrascht nun doch, wie wenig T. bereit ist, in einen rationalen Dialog mit zeitgenössischen und sprachanalytisch ausgebildeten Philosophen und Theologen (sei es nun wie Swinburne, Plantinga, Dalferth – um nur einige zu nennen) zu treten, die für die Existenz eines personalen absoluten Wesens argumentieren. Wenn T. beispielsweise meint, man könne mit der Rede von der Existenz Gottes außerhalb von Raum und Zeit nicht einmal einen Sinn verbinden, ist das ein ganz überraschend undifferenziertes Argument, das auch dadurch nicht besser wird, daß T. beinahe entschuldigend in Klammern hinzufügt, er wisse, daß „die Sache damit aus der Sicht des Gläubigen nicht abgetan [sei, wolle aber] nur [s]eine Karten auf den Tisch legen und [...] niemandem etwas ausreden“ (124).

M. BORDT S. J.

MACHOVEC, MILAN, *Der Sinn menschlicher Existenz [Smysl lidské existence; deutsch]*.

Aus dem Tschechischen übersetzt von *Gerhard Loettel*. Innsbruck: Tyrolia 2004. 126 S., ISBN 3-7022-2575-7.

Der Prager Philosoph Milan Machovec (= M.) (1925–2003) verkörperte jenen Typus eines mitteleuropäischen Intellektuellen, wie es ihn heute kaum mehr gibt. Umfassend humanistisch und philologisch gebildet, polyglott, gut erzogen in einem bürgerlich-konservativen Sinne und sozialistisch ausgerichtet, was die Hoffnung auf eine künftige Werteordnung einer menschlichen Zivilisation betrifft, die sich nicht einer einseitig ausgerichteten Profitmaximierung unterwerfen wird. M. hatte anlässlich einer Lohengrin-Aufführung in Prag am 9. Februar 1944 ein, wie er es selbst bezeichnet hatte, „Bekehrungserlebnis“. Er gewann eine Ahnung, daß Musik eine Verbindung herzustellen vermag, welche den intellektuellen Genuß und eine Mystik ohne religiöse Liturgie zuläßt. Die Hinwendung zum marxistischem Sozialismus erfolgte bei M. nicht zuletzt aufgrund einschneidender Erlebnisse im vom Nazideutschland besetzten Protektorat. Im Frühjahr 1945 beginnt M. mit einem Studium der Philosophie und der Klassischen Philologie an der Prager Karls-Universität. Von 1953–1970 hatte er als Professor an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag gelehrt. 1965 erregte eines seiner Bücher besondere Aufmerksamkeit: „Vom Sinn des menschlichen Lebens“. Es wurde 1971 in die deutsche Sprache übersetzt und in Deutschland veröffentlicht. Das vorliegende Bändchen „Der Sinn menschlicher Existenz“ belegt, daß M. das philosophische Fragen nach ‚Sinn‘ und ‚menschlicher Existenz‘ über Jahrzehnte hinweg nicht losgelassen hat. Dabei war in der Zwischenzeit nicht wenig passiert. Nachdem M. 1964 das unter seiner Leitung stehende „Seminar für marxistische Religionskritik und Religionsgeschichte“ an der philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag in ein „dialogisches Seminar“ umgewandelt hatte, hatte es bald einen Bekanntheitsgrad weit über die Grenzen

hinaus erhalten. Philosophen wie Erich Fromm oder Arnold Künzli, und Theologen wie Gustav Wetter, Albert Rasker, aber auch Karl Rahner, nahmen als Gäste an diesen Seminaren teil, um einen authentischen Austausch religiöser und philosophischer Fragestellungen zu pflegen. Es folgte die Hoffnung auf einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“, den der Reformkommunist Alexander Dubček im Frühjahr 1968 in der Tschechoslowakei umzusetzen versprach. Nach dem bewaffneten Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten am 21. August 1968 war die Hoffnung auf eine Liberalisierung in der CSSR brutal zertreten worden. Auch M. wurde, wie Tausende seiner Landsleute, aus der kommunistischen Partei ausgeschlossen und zum Schweigen verurteilt.

Das vorliegende Buch ‚Der Sinn menschlicher Existenz‘ bildet in gewisser Weise ein Vermächtnis der Denkanstöße von M. Sein Inhalt ist in sechs Problemzonen aufgeteilt, die M. zeit seines schöpferischen Lebens in lebhafter, oder wie er formuliert hätte, ‚dialogischer‘ Weise behandelt hatte. Neben dem Ausgangsproblem des ‚Sinns menschlicher Existenz‘ werden Kategorien wie „Gott“, „Fetischisierungen“, „Weltall“, „Humanismus“ und selbstverständlich das Phänomen „Dialog“ behandelt. Gerade dafür hatte sich M. in der politisch bewegten Zeit der 60er Jahre überaus engagiert persönlich eingesetzt. Er praktizierte nicht nur einen systemübergreifenden und weltanschaulich divergierenden Dialog, sondern erarbeitete differenzierte Kategorien, die einen „echten Dialog“ kennzeichnen sollten: „Wenn sich ein *Dialog entwickeln soll und wenn ich wirklich überzeugt bin von der tief menschlichen Wichtigkeit „meiner Sache“, dann kann ich nicht nur, sondern gerade dann* muß ich – auch im Augenblick leidenschaftlichen Streites und gegenüber meinem heftigsten Gegner – in ihm den „anderen“ sehen, den schon potentiellen Bundesgenossen „meiner Sache“.

M. hat die vorliegende Sammlung nach dem Zusammenbruch des ehemaligen „real existierenden Sozialismus“ geschrieben. Nicht zufällig befindet sich M. in deutlicher Nähe zu Papst Johannes Paul II., der neben unmißverständlicher Kritik an den Experimenten eines gottlosen Sozialismus auch den maßlosen Kapitalismus schonungslos kritisiert hatte. M. geißelt einen Konsumismus, der sich der Frage nach einem „Sinn“ oder gar nach „Gott“ erst gar nicht stellt: „Die Philosophie muß dazu zurückkehren, Angelegenheit eines jeden gesunden intelligenten Menschen zu sein.“ V. STREBEL

RELIGIÖSE ERFAHRUNG. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch. Herausgegeben von Friedo Ricken (Münchner philosophische Studien, Neue Folge; Band 23). Stuttgart: Kohlhammer 2000. 220 S., ISBN 3-17-018367-2.

Der Bd. dokumentiert das Schlußsymposion eines ersten Abschnitts des an der Hochschule für Philosophie zusammen mit der Ludwig-Maximilians-Universität München geführten Graduiertenkollegs „Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religionstheorie und sein Einfluß auf das Selbstverständnis außereuropäischer Religionen“. Die Einführung des Hg.s geht, in Absetzung von der seit Hume/Kant kritisierten „rationalistischen Tradition“, wie die pluralistische Religionstheologie von der Heilsfrage aus, so sehr Antworten darauf nicht unabhängig von der Frage nach der Wahrheit zu geben seien (9 – inwiefern eigentlich, innerhalb dieser Perspektive?). Die Wahrheitsfrage stellt sich auf diesem Boden als Frage nach dem Verhältnis von situierter Erfahrung und deren subjektiver Interpretation.

Hilfreiche phänomenologische Klärung bietet der grundlegende Beitrag von Gerd Haeffner. Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Letzterer Ausdruck (= r. E.) wurde von der „externen Religionstheorie“ geprägt (32). Er meint ein Wahrnehmen und Erleben innerhalb von Lebenserfahrung; „religiös“ nicht als Sonderqualität für „religiös Musikalische“, sondern gemäß Rang und Intensität der Realitäts-Begegnung: Getroffen-Sein „von einem An- und Zuspruch, der in die Tiefe der Person zielt“ (36). Namen wie „das Heilige“, „das Geheimnis“, „Nichts“, „das Eine“ verweisen darauf. – Jacob A. van Belzen, der als Religionspsychologe über das Spezifikum der r. E. Auskunft geben sollte, weist die Frage eigentlich ab. Aus der Sicht hermeneutischer Psychologie vertritt er schließlich, was die Erfahrung zu einer religiösen macht, sei ihre Interpretation (50, 53). – Der Religionswissenschaftler Carsten Colpe erklärt auf dieselbe Frage: „die Religion“ (58). Statt Hegel oder Husserl mit ihren Klassifikationen emp-