

fehlt sich Typologie als Phänomenologie von Ganzheiten. Erfahrung ist „nicht das tragende Element der Religion“ (67). Ähnlich bemerkt *Hubert Knoblauch*, die seit Schleiermacher so prominente r. E. werde in der Religionssoziologie „geradezu stiefmütterlich behandelt“ (69). Er spricht, im Blick auf die Intentionalität des Bewußtseins, von der Erfahrung kleiner wie größerer Transzendenzen (Selbstüberstiege), wobei Erfahrung wie Deutung kulturgeprägt sind. Im Zuge institutionen-distanzierter Individualisierung rückt „Spiritualität“ ins Zentrum (Religiöse Organisationen dienen u. a. zur Domestizierung von Transzendenzerfahrungen“ – 78f.).

Nach diesen Grundsatz-Texten wenden die folgenden Beiträge sich nun Einzel-Gestalten zu. (Hier begegnet auch wieder der falsche Dativ nach „als“: 88, 117, 126, 143.) *Claudius Strube* geht der existentialen Bestimmung der r. E. beim jungen Heidegger nach. – Zwei Untersuchungen gelten den „Varieties ...“ von W. James, religionspsychologisch seitens *Henryk Machos*, religionswissenschaftlich durch *Sebastian Niklaus*. In beiden Fällen erfährt die Rolle des „Subliminalen“ Kritik. – Kritisch bewertet auch *Andreas Hansberger* das perzeptuelle Modell der r. E. von W. Alston (einer nicht-sinnlichen direkten Erfahrung Gottes). – Klärend informativ stellt *Karl-Heinz Steinmetz* die dialogische (christusbezogene) Hermeneutik der „noche oscura“ bei Johannes vom Kreuz dar. Die Aufnahme dieses Begriffs durch Simone Weil zeichnet *Margit Masmaier* nach. (Ob hier allerdings die „Anschauung des Guten“ wirklich nur [147f.] die „sich selbst bewußt werdende Liebe“ wäre?) – Daß es nicht um das Ich zu tun ist und sein „sentiment der présence de Dieu“, sondern um das Sich-Versetzen in die Gottes-Gegenwart 164), zeigt *Gereon Kübr* in der Gebetslehre des Franz von Sales. Ein letztes Mal (europäisch/westlich? – biblisch!) dialogisch geht es zu in *Katrin J. Kirchners* Arbeit über die Verbindung von Gottes- und Welt(= Menschen)bezug bei Franz Rosenzweig.

Mit Relationen befaßt sich der gemeinsame Beitrag von *Maximiliane Demmel* und *Sebastian Niklaus*. In der Gelug-Tradition des tibetischen Buddhismus wird die „Leere an inhärenter Eigenexistenz der Dinge“ (179) meditiert, d. h. der Mangel an Eigensein bei ihnen, insofern sie ganz von anderem abhängen (ein Tisch von Baum und Schreiner, der aus dem Holz auch anderes hätte machen können) und deshalb die individualisierende Benennung ganz willkürlich ist. Bei Nishida bleiben in der sehr zen-bestimmten Frühzeit die Relationen am Rande; anders in der späteren Topos-Logik; sein Ausdruck lautet „absolut widersprüchliche Selbstidentität“ (188). Tetsuaki Kuruso vertritt, in Nishidas Religionsphilosophie, die keine spezifisch religiösen Erlebnisse, sondern nur eine religiöse Interpretation von Erlebnissen kennt, werde die Theorie des Individuums (im Todesbewußtsein erhalten wir durch die absolute Verneinung absolute Bejahung unseres Seins) „letztlich der pantheistischen Welttheorie untergeordnet“ (196). Der letzte Blick gilt Indien: *Christian Hackbarth-Johnson* stellt die spirituelle Erfahrung und deren Deutung bei Sri Ramana Maharshi und Henri Le Saux vor. Für erstgenannten können Religionen „nur bis zu dem Punkt führen, wo alle Religionen sich treffen, und nicht weiter“ (206). Der französische Mönch hat schließlich das Erwachen als „totale Explosion“ erfahren, in der alle christliche Einfärbung verschwindet. – Ein Namenregister und eine Kurzvorstellung der Autorinnen/Autoren beschließt den Bd. J. SPLETT

GRÄTZEL, STEPHAN, *Dasein ohne Schuld*. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 304 S., ISBN 3-525-30144-8.

Der Zusammenhang von Freiheit und Schuld habe in der westlichen Kultur einen undurchsichtigen Charakter bekommen. „Die vorliegende Arbeit versucht diesen Zusammenhang wieder zu klären“ (10f.). „Die Rationalisierung des Schuldprinzips hat die Schuld [„Jedes Bewußtsein erzeugt Schuld und ist Schuld“] auf die Täterschuld reduziert“, weil die westliche Kultur statt eine Kultur der Freiheit aus der Schuld eine der Freiheit ohne Schuld sein will (11). „Schuld tritt nur im Rahmen eines Tausches auf und ist die Folge einer nicht geleisteten Rückgabe“ (12). Alle Werte, auch moralische und heilige Werte seien Tauschwerte. Wo der Tausch unterbleibt, in einseitigem Geben oder Nehmen, begegnet Schuld. Dem komplexen Thema nähert sich Grätzel (= G.) in doppelter Perspektive: in der kulturellen und der sie umgreifenden mythischen Dimension

von Geschichte. Drei Namen fallen: W. Schapp (In Geschichten verstrickt), P. Ricoeur (Zeit und Erzählung) und für die Zielbestimmung Ehrfurcht vor dem Leben: A. Schweitzer.

I. Kulturelle Dimension. G. beginnt mit einem Blick auf die hiesige „Verschärfung des moralischen Klimas, die ganz im Gegensatz zu der viel zitierten Säkularisierung“ steht (13): I. Entgrenzung der Schuld nach Großverbrechen. „Erst nach der Verurteilung der Mörder wird die Schuld zur geschichtlichen Schuld“ (18). Kollektivanklagen verweisen auf die metaphysische Schuld (20): „Der Ursprung der Schuld ist hier das bloße Existieren ...“, durch das sich jeder Mensch seiner Herkunft her verpflichtet und verschuldet weiß. ... Alle persönliche Schuld, die durch Verfehlung aufkommt, ist an dieses Bewußtsein gebunden und letztlich darauf zurückzuführen“ (19). P. Singers Vermischung von Personenwert und Lebenswert sei „selbst das Erbe christlicher Dogmatik“ (21: Recht auf Leben ein Personen[vor]recht [22]). Wird aber Personsein „an der Fähigkeit zum Selbstbewußtsein festgemacht“, die bei einigen Tieren offenbar vorliege, bei Schwerstbehinderten nicht, bedürfe es, „um diese glasklare Logik zu entkräften“, einer „geschraubten Argumentation“ (21). Aus der „Hervorhebung des Individuums als Ebenbild Gottes“ kommt es zu einer „reinen Eigenständigkeit der Bildlichkeit in Form des Selbstseins des Ich“ (23). Moral, die vom Prinzip der Selbstverantwortung ausgeht, beläßt die Schuld beim Täter. (26). Sühne fordert statt bloß dessen Bestrafung einen Schuldtausch in Opferbereitschaft. Das „Recht auf Leben ... ergibt sich aus der Rechtfertigung der Schuld, die auf das nackte Existieren zurückgeht“ (30). – II. Leben in der Schuld. Die Zentralrolle von Vergebung zeigt, „daß es sich sowohl in der Geschichte Kains als auch im christlichen Gebot ursprünglich um die Sühne existentieller Schuld handelt“ (36). Erlösung „ist die Vergewisserung, daß Schuld getragen wird zur Wiederherstellung aller und das Bewußtsein grenzenloser Schuld ergänzt und überhöht wird durch die Gewißheit grenzenloser Vergebung. [Die] fordert allerdings – statt eines kirchlich verwalteten, kindisch gehaltenen Glaubens ans Unglaubliche – die grenzenlose Öffnung für Gegenseitigkeit und Solidarität“ (37). Darum auch Apokatastasis: „Verdammung der Sünder spräche auch einen Fluch auf der Gemeinschaft aus“, der sie angehören. Es „wären also auch die Unschuldigen verflucht“ (37); eine Selbstverschließung, die so zur Erpressung aller geriete, kennt – so schon 10 zum Heilsegoismus – G. offenbar nicht). Die christliche und neuzeitliche Moralisierung befreit das Individuum, doch um den Preis eines „diffusen Schuldbewußtsein[s]“ (65). Gewissen müßte wieder zur Erinnerung an „das Leben als verdanktes und verschuldetes gegenüber den Vorfahren und Nachkommen“ werden, so zugleich „als vollständiger Einsatz der zureichende Grund für weiteres Leben“ (70). – III. Schuld und Freiheit. Erlösung verlangt die Übertragung der Schuld auf den Unschuldigen, was nicht für Tatschuld, nur für Daseinschuld möglich ist (74f.). Deren Verdrängung führt aus dem Bund mit den Toten zu deren Abwehr (das Höhlengleichnis pervertiert den Mythos; es macht die Welt zum Totenreich, die Toten heimatlos, und aus der Schuld ihnen gegenüber wird die pädagogische Verpflichtung zum *Gnothi sauton* – 84); Ekel vor dem Fleischessen und Scham vor dem nackten Leib stellen sich ein (86). Arbeit wird zur Selbsterschaffung; damit hängt die Aufwertung der Kunst zusammen. Ein eigenes Thema bildet die Strafe, die in der Tat Schuld nicht gutmacht. „Schuld entsteht durch den Tod, der die Kontinuität des Lebens bricht und damit alles neu entstandene Leben und Sein zu einem Verschuldetsein verwandelt“ (124). Zugleich ist seine Frucht neues Leben. So sühnt nur Tod den Tod, in symbolischer Rückgabe (da eine reale unmöglich ist).

Mythische Dimension. IV. Geschichtliche Schuld. „Das Jetzt ist der Verzicht des Vergangenen“ (130). Darum wird Jetzt-Bewußtsein Schuldbewußtsein, gleich ob das Opfer freiwillig war oder nicht. Was „christliche Theologie mit ihrem Dogma vom erlösten Sünder begonnen hat“, führt die moderne Sicht von Schuld (als metaphysischer Rest) zu Ende: „die Überwindung des Schuldbewußtseins“ (136), während mythologisch das Leben aus der Tötung eines Urwesens hervorgeht (157). Wichtig wird hier das Spiel als Übergangsritus (162–178): im *fair play* Darstellung und Verwirklichung der geschichtlichen Gerechtigkeit (176). Im eigentlichen Sinn ist das Opfer das Mittel der Gegengabe. Schuld ist ja nicht „Sünde und Bosheit, sondern Bewußtsein der Herkunft und damit die Quelle von Demut und ‚Frömmigkeit‘ in ‚schlechthinniger Abhängigkeit‘“ (190). – V.

Verarbeitung der Schuld. Stellvertretend leistet sie der Held: Herakles. Bei Dionysos tötet schon seine Empfängnis die Mutter; er holt sie aus der Hölle zurück (208). Der Dichter leistet solche Stellvertretung in erzählendem Mitleid. Sie auch erscheint im Doppeltgänger (üblicherweise mißverstanden, eigentlich der Genius). So ist auch die Tragödie zunächst nicht schmerzlich, sondern Geschehen des „fröhlichen Tauschs“ (227). Ihre „grundlegende Aussage“ liegt im Ja zu Essen, Trinken und dem dazu nötigen Töten (233). „Die Ziege frißt das Weinlaub, ihr Blut wird dem Weinstock zur Nahrung“ (235); ähnlich das Samenkorn. Erst gilt das für die Sexualität, die mit dem Leben die Schuld weitergibt. („Die Unfruchtbarkeit ist ein Fluch, den der zölibatär Lebende ‚freiwillig‘ auf sich nimmt [als „Schuld, das Leben für sich zu behalten“ – 239], um stellvertretend zu büßen“ [238]). Männlich ist der Held in Kulturen, die den Zusammenhang von Akt und Zeugung kennen. Das Kind in der Getreideschale (Dionysos im/am Schenkel des Zeus aufbewahrt) ist der Phallus, der den Tod in der „Samenschale“ erleidet (244f.). „Das Kind in der Krippe ist also die Verheißung der Sühne durch die Zeugung“ (246). Im Christentum verliert es die „Bedeutung der Wiedergutmachung und wird zur beschaulichen Folklore des heutigen Christfestes“ (247). – VI. Das Recht auf Leben. Es kommt nunmehr allein dem tätigen Subjekt zu; so verlieren es die anderen. G. spricht die „Hirntodverabredung“ (251) an und die Verdrängung des Todes wie der Toten in der modernen Kultur. In deren Recht sprach sich früher das Verdankt- als Verschuldet-Sein aus. Ähnlich steht es um das Recht der Natur. „Die christliche Freiheit, nicht nur gegenüber dem Gesetz, sondern gegenüber dem Gewissen der Schuld“ (262), hat zu einem inzwischen gar christentumskritischen Individualismus geführt. „Leere, Ekel und Langeweile sind Formen einer Heimsuchung des Individuums, das sich zum Selbstsein ermächtigt hat“ (263). Rettung brächte Solidarität des Lebens in der Stellvertretung.

Persönliche Freiheit, so das Fazit, gibt es nur, „wenn sich das Ich gegenüber seiner Vorgeschichte gerechtfertigt und gegenüber seiner Nachgeschichte verantwortet hat“ (277). Nicht Rebarbarisierung war der Grund für die Greuel des 20. Jhdts., sondern die „Umwertung der Lebenswerte zu einer Ethik der Präsenz“ (278). So gelte auch der begonnene antwestliche Terrorismus nicht dem Materialismus unserer Kultur, sondern der Gewissenlosigkeit ihrer Ethik der Interessen, ohne Ehrfurcht vor dem Leben und den Toten. „Freiheit kann heute nur verteidigt werden, wenn sie wieder aus den Verpflichtungen heraus verstanden wird, wenn sie als Entsühnung aus der Schuld herausführt“ (278). – Ob das auf dem Weg solcher Remythisierung gelingt? (Hier sollen die unüblich vielen Zitate eine einlässlichere Diskussion, nicht zuletzt zur Selbst-Entschuldigung durch Überdehnung von „Schuld“, vertreten.)

J. SPLETT

SCHOLZ, OLIVER R., *Bild, Darstellung, Zeichen*. Philosophische Theorien bildlicher Darstellung (Klostermann Seminar 1). ²Frankfurt am Main: Klostermann 2004. XI/220 S., ISBN 3-465-03221-7.

Nicht einfach „philosophische Theorien“ (Fichte etwa suchte man vergebens), sondern – ohne „metaphysische Belastungen“ (109) – eine sprachanalytische Untersuchung. In dieser Perspektive wäre „Was ist ein Bild?“ zu „vage und potenziell irreführend“ (14) und ruft nach Zerlegung in 11 bzw. 12 Fragen, von: (Q 1) „Welchen Umfang hat der Bildbegriff?“ über (Q 5.1) „Wie unterscheiden sich Bilder von anderen Zeichen?“, (Q. 9) „Was heißt es, Bilder zu verstehen?“ bis zu (Q 11) „Welchen Wert haben Bilder?“.

Zunächst dient das umfangreiche Kap. 2 dem Abweis der weithin fraglos akzeptierten Ähnlichkeitstheorien. Ähnlichkeit gilt symmetrisch, Abbildlichkeit nicht. Andererseits sind Bilder anderen Bildern des Abgebildeten ähnlicher als diesem, und die Kopie eines Bildes ist so wenig dessen Bild wie ein Ei das eines anderen (oder ein Kind das seiner Eltern). Ein Bild ist ein Zeichen. Und dieses muß nicht einmal ähnlich sein (wem ähnelt ein Bild Don Quijotes oder das eines Einhorns, wem die Entwurfzeichnung für ein Haus oder eine Maschine?). Auch stimmt es nicht, daß im Unterschied zu Sprache und Schrift Bildverstehen nicht gelernt werden müsse. Wie überhaupt Ähnlichkeit bestimmen, ohne bei einer universellen oder leeren Relation zu enden? Und wie ähnlich ist ein schlechtes Bild? Unbestreitbar zeigen Abbilder Ähnlichkeiten. „Nur bestreiten wir, daß damit der