

ihrer Praxis, daß Menschen nur im Glauben übereinstimmen können und sonst nicht übereinzustimmen brauchen“ (320). Damit ist das Wort des Glaubens auch das ideologiekritische „Schwert“ (Hebr 4, 12), daß die eigentliche Wurzel des Mißglückens kommunikative Handelns „nackt und bloß“ (Hebr 4, 13) legt und e radice heilt. Die Arbeit G.s legt vor allem im 1. und 2. Teil eine immense Materialfülle vor, die sorgfältig geordnet, gegliedert und zitiert wird. Die ausführliche Quellenübersicht, eine umfassende Namenliste sowjetischer Atheismustheoretiker und eine ausführliche Bibliographie (578 Titel) eröffnen den Zugang zu einer im deutschen Sprachraum sonst kaum zugänglichen Literatur. G.s Gesprächsangebot orientiert sich, was die christliche Seite betrifft, an der ökumenischen Fundamentaltheologie von P. Knauer. Die Grundaussagen des christlichen Glaubens werden in der entsprechenden Terminologie vorgestellt, wobei der kommunikationstheoretische Ansatz von Habermas die Brücke zum Marxismus als Handlungstheorie bildet. Die innertheologische Diskussion wird kaum berücksichtigt, so daß man im letzten Teil genauer von einem Gespräch zwischen dem sA und der ökumenischen Fundamentaltheologie von P. Knauer sprechen müßte. – Die jüngeren Entwicklungen in der Sowjetunion nähern sich zumindest rhetorisch jenem Anknüpfungspunkt, den auch G. für seinen Dialogversuch wählte: M. Gorbacevs Chefideologe Medwedjew spricht im Zusammenhang mit der Abkehr von der stalinischen Despotie und der Breshnewschen Gerontokratie neuerdings (Prawda, 5. 10. 1988) vom „humanistischen Wesen des Sozialismus“. So bleibt zu hoffen, daß der pragmatische Kontext (sprich: die Menschenrechte) in der Sowjetunion hergestellt wird, der solche Rede über ihren reinen Vernunftgehalt hinaus glaubwürdig macht. Daß ihr Vernunftgehalt beim Wort genommen werden sollte, darin stimmt der Rez. dem Autor zu.

K. MERTES S. J.

BLUMENBERG, HANS, *Die Sorge geht über den Fluß* (Bibliothek Suhrkamp 965). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987. 222 S.

Der Autor, der in den letzten Jahren bekannt geworden ist durch eine Reihe voluminöser Publikationen, versucht sich in dem vorliegenden Bändchen als Essayist. Gegenstand seiner Überlegungen ist, plakativ gesprochen, die condition humaine. Aus der Überzeugung heraus, daß das Verhalten auf See immer wieder die tiefstinnigsten Metaphern liefert für „ein Dasein, dessen Boden nie fest genug sein kann, um die Beziehungen zum nautischen Risiko vergessen zu machen“ (23), behandelt er zunächst das Thema ‚Seenöte‘ (7–41). Wenn von Risiken des Daseins die Rede ist, dann legt es sich nahe, über mögliche Verluste nachzudenken. So schließt B. Überlegungen an über ‚das vielleicht Verlorene‘ (45–93). Anschließend geht er unter dem Titel ‚Grundverschiedenheiten‘ den verschiedenen Bedeutungen nach, die das Wort ‚Grund‘ annehmen kann (97–133). Auch die Idee einer Weltordnung, die selbst wenn sie vordergründigphänomenal nicht nachgewiesen werden kann, doch „unausrottbar dem Menschenbewußtsein einzuwohnen“ scheint (133), wird unter dem Stichwort ‚etwas wie Weltordnung‘ thematisiert (133–165). Schließlich ist auch von ‚Verfehlungen‘ die Rede (169–193) sowie von des ‚Daseins Sorge‘ (197–222). – Die einzelnen Themenüberschriften dürfen freilich nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als sollten die einzelnen Themen, die sie benennen, nun systematisch abgehandelt werden. B.s Arbeitsweise ist vielmehr so zu kennzeichnen, daß er einzelne Motive aufgreift und sie dann auf assoziative Weise in ihre Verästelungen verfolgt. Dabei spielen literarische Texte eine ebenso große Rolle für ihn wie philosophische Texte. Auch die einzelnen Textstücke sind sehr unterschiedlich gestaltet. Das Narrative und das Anekdotische spielen hier eine große Rolle, daneben finden sich aber auch Textstücke von lakonischer und fast epigrammatischer Kürze, schließlich erlaubt sich B. auch kleine zeitdiagnostische Bissigkeiten. Bei aller Disparatheit der einzelnen Texte, eine Leitfrage schimmert immer wieder durch. Wollte man sie auf eine knappe Formel bringen, so könnte man sie so umschreiben: Was hat das ausgehende Jahrtausend für den Zeitgenossen an existenzieller Evidenz parat? Sicher ist für B.: Die Absolutsetzungen der metaphysischen Tradition haben ihre Überzeugungskraft verloren. Vielerlei kann dagegen eingewandt werden, nicht nur, daß der Grund der Sache „nicht immer ein letz-

ter sein“ muß, daß man also, wenn man die Frage nach dem Grund stellt, nicht zwangsläufig auf den einen Grund aller Dinge stößt „angefangen vom Wasser bis zum Sein des Seienden“ (97). Aber selbst wenn es um den Grund der Dinge geht, kann man ohne alle Metaphysik auskommen. Verbleibt man in den Grenzen der Metaphorik der Frage nach dem Grund, dann ist klar: Der eine Grund der Dinge ist der Meeresgrund, denn dieser ist schließlich „dieselbe Oberfläche der Erde, die an den Ufern aus der Tiefe aufsteigt und zum Lebensgrund, Ackerboden, Wegeland und Baugrund für alle menschlichen Unternehmungen wird. Es ist nur *ein* Grund, der zugrunde gehen läßt, wie er trägt und nährt und leben läßt“ (97). Ebenso gilt für B. als ausgemachte Sache: „Wahrheit als Ziel höchsten Ranges, als absolutes und in unserer Tradition letztinstanzlich mit der Gottheit identisches Gut ist als Argument tot“. Nur „einsame Redner in abgelegenen akademischen Festakten sagen es verschüchtert noch zuweilen, die Wissenschaft habe sich der Wahrheit verschworen“ (73 f.). Für den unvoreingenommenen Beobachter der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung ist nach B. dagegen klar: Neuzeitlicher Wissenschaft kam es „nicht so sehr auf die Konstitution eines Systems von Wahrheiten an als vielmehr auf die Dissolution eines Systems von ‚Vorurteilen‘“ (74). In dem Maße, in dem man auf diesem Wege vorankam, „begann der Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit, der das Herzstück unserer Tradition einschließlich der biblischen ausmacht, abzureißen: Befreiung vom Irrtum wurde ein undeutliches Ziel“ (75), und schließlich und endlich wurde die Berufung auf Wahrheit gegenstandslos. B. zweifelt nicht daran, daß dieser Vorgang „etwas mit dem zu tun hat, was Nietzsche mythisch den Tod Gottes genannt hat“ (73). Nicht minder skeptisch wie die Auskünfte der metaphysischen Tradition bewertet B. klassische Topoi und Fragestellungen der neuzeitlichen Philosophie. Dem neuzeitlichen Vernunftpathos, das seinen sichtbarsten Ausdruck in der idealistischen Philosophie gefunden hat, hält er mit Heinrich Mann entgegen: „Alles, was die Vernunft betrifft, bleibt fragwürdig, die Besten besitzen sie nur halb, und es geht mit ihr bald vorbei“ (211). Kants Ehrenrettung der Vernunft via Vernunftkritik stellt für B. keine Lösung des Problems dar, denn sie ist nicht möglich „ohne den Ausblick auf eine Paratheorie, die in ihrer ausgeführten Form nur ‚Geschichtsphilosophie‘ heißen kann“ (ebd.), das Anliegen des neuzeitlichen Vernunftglaubens aber faktisch dementiert, denn was sie liefern muß, sind „Entschuldigungen für die Vernunft, daß sie in die Verlegenheit gekommen ist, mit sich selbst ins Gericht zu gehen“ (ebd.). Seine eigene Vernunftskepsis kleidet B. in die beiden Fragen: „Muß mit der Vernunft vernünftig umgegangen werden? Und falls es müßte, könnte es?“ (209). – Ebenso kritisch bewertet B. die neuzeitliche Fortschrittsidee, „die alle zu Lastträgern der Geschichte für eine unbestimmte und sogar unsichere Anzahl von künftigen Nutznießern macht“, indem er zu bedenken gibt: „Weder die antike noch die christliche Ethik hat je erwogen, ob man das Glück der Gegenwärtigen preisgeben darf oder soll für die Künftigen“, das Fortschrittsideal der Geschichte aber nehme das „für selbstverständlich“ und „ungeprüft als zumutbar“ (213). Was speziell den Erkenntnisfortschritt angeht, dem sich die neuzeitliche Wissenschaft verschrieben hat, so entlastet dieser nicht etwa die Zukunft von Problemen, sondern vermehrt diese Probleme noch. Paradebeispiel hierfür ist nach B.s Verständnis die moderne Medizin. Von dieser heißt es: „Die Medizin ist längst gewaltiger geworden, als sogar prosperierende Gesellschaften sie sich leisten können. Ihr Potenzial zum Wachstum ist unabsehbar“ (214). – Die Konsequenzen dieser Entwicklung liegen für B. auf der Hand: „Die Lebenden leben mit den Leben, die sie kunstvoll erhalten und zur Proliferation kommen lassen, zu Lasten der Zukunft. Eines Tages werden die verlängerten Leben die Lebenden ersticken. Es gibt kein Halt. Niemand könnte darüber entscheiden, wo und wie es zu setzen wäre. Das Alter wird zum Alptraum werden, wenn die Jüngeren sich dagegen auflehnen, es zu ertragen“ (214 f.).

Trotz dieser skeptischen Sicht auf die condition humane wendet sich B. gegen die Vokabel von der Sinnlosigkeit. Sie ist für ihn „ein böses Wort“, weil es nicht nur einen Mangel suggeriert, sondern „eine Vorenthaltung, eine Beraubung an Wesentlichem, für die nach einem Schuldigen zu suchen höchste Rechtfertigung hätte, wenn es die Schuld gäbe“ (57). Allerdings ist nach B.s Meinung „die Frage zu stellen, ob jene Sinnlosigkeit nicht die Entbehrung von etwas beschreibt, was es nicht gibt und als das unter-

stellt Verlorene nie gegeben hat“ (ebd.). Mit Freud ist er der Ansicht, wer nach dem Sinn des Lebens frage, sei krank, und er nennt auch die naheliegende Konsequenz, die die Freudsche These nach sich zieht. „Er muß geheilt, nicht befriedigt werden; und wenn nicht geheilt, dann getröstet“ (59). Der Trost dessen, der den Sinn entbehrt, ist nach B.s Überzeugung vor allem erforderlich, um der Suche nach Schuldigen vorzubeugen, die andernfalls für das verantwortlich gemacht werden, was nicht sein darf, bzw. um der Wut auf die Welt vorzubeugen, „mit der das Jahrtausend zu Ende zu gehen scheint“ (62) und die im Extremfall bis dahin geht, daß man den Untergang der Welt betreibt. Die öffentliche Sinnlosigkeitsklage tendiert hingegen zu einer „Diskriminierung des Trostes ... wie ... der skeptischen Rückfrage“, was eigentlich mit dem Sinn gemeint sei (59). – Allerdings räumt B. ein, „der Verdacht, die Welt könnte ohne Sinn oder ihres vormals besessenen Sinns verloren gegangen sein“, lastet schwer auf denen, die wie die Philosophen gewissermaßen von Amts wegen „von Ungeduldigen um Auskunft und Abhilfe bedrängt werden“ (78). Der Rat, den er solchen Sinnsuchenden geben würde, ist der, sich an die Kultur der Umwege zu halten. Denn er ist davon überzeugt: „Nur wenn wir Umwege einschlagen, können wir existieren ... Kultur besteht in der Auffindung und Anlage, der Beschreibung und Empfehlung, der Aufwertung und Prämierung der Umwege“ (137). Zwar habe die Kultur dadurch einerseits den Anschein mangelnder Rationalität, denn solche Umwege seien für ein an rationaler Stringenz orientiertes Denken etwas Überflüssiges, doch, bei Licht besehen, seien es gerade die Umwege, „die der Kultur die Funktion der Humanisierung des Lebens geben“ (ebd.). Es sei zwar klar, daß nicht jeder alles erleben könne, wenn auf Umwegen gegangen wird, dafür erlebten aber auch nicht alle dasselbe. Andersherum gesagt: „Alles hat Aussicht, erlebt zu werden, wenn es gelingt, alle auf Umwegen gehen zu lassen“, und auf diese Weise bekommt die Welt „Sinn durch die Umwege der Kultur in ihr“ (ebd.). Allerdings gibt es in einem solchen ‚Barbarareiverschonungssystem‘, Kultur genannt, auch Nachteile. Sie bestehen, wie B. einräumt, darin, „daß jeder Weg als Umweg das Resultat einer ‚Meinung‘ oder der Affinität zu einer solchen ist“ (138). Die Folge ist m. a. W. ein unveröhnlicher Pluralismus der Weltansichten, der aber in Kauf genommen werden kann, weil er ein zureichend begründetes Risiko darstellt. – B. hat bei seiner Beschäftigung mit dem Sinnproblem aber nicht nur die Sinnsuchenden im Visier, auch die Sinnproduzenten werden von ihm eines Besseren belehrt. In Ichform wohlgernekt läßt er sich in dem kürzesten Essay der vorliegenden Sammlung wie folgt verlauten: „Ich will nicht, daß unausgesetzt Anstrengungen zu meiner Rettung unternommen werden, wenn ich nichts davon weiß, in Gefahr zu sein. Es gibt viele, die den Sinn des Lebens darin gefunden haben meinen, andere zu retten, als daß sie davor zurückschrecken, diesen einzureden, sie seien verloren. So sehe ich sie, auf den Straßen und an den Bildschirmen, in den Zeitungen und in den Büchern, auf den Kathedern und auf den Kanzeln ... emsig zu meiner Rettung bereit und schon fast tätig. Um meinen Rettungsbedarf sehe ich sie sich keineswegs kümmern. Das ist ein Novum in der Geschichte: So viele sind noch nie für die anderen ohne deren Auftrag tätig geworden“ (93). – Im übrigen enthält die vorliegende Essaysammlung stärker persönliche Züge als die bisherigen Publikationen von B., in denen das Persönliche in der Regel ausgeblendet bleibt. Die Sammlung schließt mit einem noch unbestätigten Schlußwort, in dem es am Ende heißt: „Ich würde gern wissen, was man im nächsten Jahrtausend über den Tod und die ‚letzten Worte‘ Heideggers und seiner Anhänger berichten wird, und hielte einen Wettbewerb für unbedenklich, der Vorschläge an die Tradition weiterzureichen hätte. Ich nähme es gern aus privater Indiskretion, habe es aber nicht. Dann hieße es: Was kann einer, den die Existenzialanalytik ebenso getroffen hatte wie die Frage nach dem ‚Wesen des Grundes‘, zum Schluß noch gesagt haben? Im günstigsten Fall von Evidenz: Was muß er gesagt haben? Etwa: *Kein Grund mehr zur Sorge*“ (222).

So weit ein paar Schlaglichter auf B.s Essaysammlung, die sich wie die meisten seiner Publikationen nicht im strengen Sinn restimieren, geschweige denn eindeutig auf den Punkt bringen läßt. Immerhin, Tendenzen lassen sich ausmachen, die derzeit voll im Trend liegen wie etwa die Wahrheits- und Vernunftskepsis, aber auch die Kritik am neuzeitlichen Fortschrittsdenken oder die Polemik gegen den Rekurs auf die Sinnfrage. So einprägsam B.s Formulierungen in vielen Fällen sind, eine eigentliche Argu-

mentation liegt bei den angesprochenen Sachthemen in der Regel nicht vor. B. beschränkt sich darauf, bestimmte Akzente zu setzen, ohne eine Frage wirklich auszudiskutieren. Ein gutes Beispiel für B.s Vorgehensweise ist seine Behandlung des Leitbegriffs der Sorge. Sowohl die Titelformulierung wie auch das eben schon zitierte ‚Schlußwort‘ insinuieren die Vorstellung eines Zustands jenseits der Sorge, weil kein Grund zu solcher Sorge mehr besteht. Nicht diskutiert wird dabei aber die Frage, was für praktische Konsequenzen es hat, wenn der Mensch des ausgehenden Jahrtausends, dessen Lebensgefühl B. zur Sprache bringen möchte, tatsächlich konsequent nach einer solchen Devise verfährt. Müßte das nicht zwangsläufig den Verzicht auf jede Art von Sorge für das größere Ganze einer Gemeinschaft oder auch für den Nächsten nach sich ziehen? Indem B. solchen Implikationen nicht nachgeht, die in seinen Überlegungen angelegt sind, sondern sich darauf beschränkt, den Rückzug in die existenzielle Unberechenbarkeit als einzigen Ausweg aus den Aporien der Moderne herauszustellen, bleibt argumentativ unbefriedigend, was bei ihm als Überwindung Heideggers firmiert. Im übrigen legt sich die Vermutung nahe, daß er den Solipsismus, der in dessen Existenzdenken angelegt ist, noch radikalisiert. Daß dies nicht unproblematisch ist, liegt auf der Hand. Denn sosehr der Rückzug, den B. propagiert, bei jenen Zeitgenossen, die nicht nur jeder Art von weltanschaulicher Festlegung, sondern auch des politischen Engagements müde sind, nicht ohne Resonanz bleibt, wie einschlägige Bestsellerlisten belegen, er ist doch kaum geeignet, die Probleme im Weltmaßstab, die vor uns liegen, einer Lösung näherzubringen.

H.-L. OLLIG S. J.

SCHORSCH, CHRISTOF, *Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988. 255 S.

Der Verfasser, ein junger Dozent (Jahrgang 1959) am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität Berlin, hat sich die in den letzten Jahren auch in Deutschland zunehmend ausbreitende New Age-Bewegung zum Gegenstand seiner Dissertation gewählt. Dabei stützt er sich hauptsächlich auf das in den Schriften der bekanntesten New Age-Theoretiker veröffentlichte Selbstverständnis der Bewegung. Ihm geht es dabei sowohl um eine gründliche, den sozial- und geistesgeschichtlichen Wurzeln nachspürende Darstellung des Phänomens „New Age“ als auch um eine vom philosophischen Standpunkt aus geführte kritische Auseinandersetzung mit der Weltanschauung des New Age. M. E. erfüllt die Arbeit beide Intentionen sehr überzeugend; ich halte sie für die umfassendste, präziseste und sachlichste im Augenblick vorliegende Stellungnahme zu New Age. Eine große Belesenheit verbindet sich mit Verständnis für die dahinterstehenden Anliegen, aber auch zugleich mit einer nötigen Distanz, die eine fundierte Kritik in zentralen Punkten ermöglicht.

Das 1., sehr ausführliche Kap. der Arbeit stellt die „Theorie des Neuen Zeitalters“ anhand der Grundbegriffe der New Age-Bewegung dar (z. B. Neues Zeitalter, Paradigma, Ganzheit, Neues Bewußtsein, Selbstverwirklichung, Spiritualität, Netzwerk, Transformation usw.). Dabei kommen die verschiedenen gesellschaftskritischen, psychotherapeutischen, mythisch-religiösen und naturwissenschaftlichen Impulse der synkretistischen Weltanschauung des New Age gut zur Sprache. Zugleich werden auch die implizierten theoretischen Vorentscheidungen und Grundüberzeugungen aufgedeckt: Etwa was die Verhältnisbestimmung zwischen Geist und Materie angeht, die von einem heilsgeschichtlichen, den unaufhaltsamen Durchbruch des göttlich-kosmischen Geistes verheißenden Schema her entworfen ist; oder den undialektischen Ansatz beim Individuum als dem Ausgangspunkt aller gesellschaftlichen Veränderungen; und schließlich das erkenntnistheoretisch kaum reflektierte Schwanken zwischen subjektivem Idealismus, naivem Realismus und mystischem Intuitionismus. – Das 2. Kap. untersucht die Entstehungsbedingungen der New Age-Bewegung. Sie liegen nach Meinung des Verf. in einem durch die gegenwärtige Situation der globalen Überlebenskrisen provozierten Wiederaufleben der utopisch-chilastischen Verheißungen des Judentums und Christentums vom „Reich Gottes auf Erden“. Diese Traditionen, verbunden mit (inzwischen vulgarisierten) Einsichten aus Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung“ und verwässert durch esoterisch-astrologische Spekulationen