

Privatdozent Dr. Philipp Thomas  
Leiter des Zentrums für Lehrerbildung an der Eberhard-Karls-Universität  
Tübingen

Vortrag im Rahmen der 11. Tübinger Tage der Lehrerbildung  
Studientag des Fachbereichs Religion – Ethik – Philosophie  
am 30. November 2007

## **Philosophie als Lebenshilfe? Religion als Orientierungswissen? - Zum Bildungsanspruch der Fächer Ethik, Philosophie und Religionslehre -**

Liebe Kolleginnen und Kollegen!

Ich möchte mit etwas Persönlichem beginnen: Für mich sind sowohl in meinem Beruf als auch in meinem privatem Leben Philosophie wie auch Religion eine Lebenshilfe – und das Philosophie- und das Theologiestudium dienen mir oft, ja wohl täglich als Orientierungswissen. Für mich gilt: Ich musste ganz einfach Philosophie und Theologie studieren – ich bereue nichts – und ich bin bewusst und gern Philosoph und ein religiöser Mensch.

Ich möchte aber auch versuchen zu erklären, was ich mit diesem unbedingten Bedürfnis nach Philosophie und Religion meine – ein Bedürfnis, von dem ich glaube, dass es im Grunde sehr, sehr viele Menschen haben. Zur Erklärung folgendes Bild, folgender Vergleich. Die Sehnsucht nach Philosophie und Religion als die Sehnsucht nach der wichtigsten, nach der wesentlichen Bildung, sie scheint mir vergleichbar mit der völlig berechtigten Sehnsucht nach der Fülle des Lebens. Stets wissen wir ahnungsweise wie es sein könnte, das Leben in Fülle zu haben und sehnen uns danach – und doch hält uns unser Alltag von dem wahren und vollen Leben ab: Die Hektik hält uns ab von der Ruhe, die ständige Vorsicht im Miteinander hält uns ab von Nähe und Freundschaft, und der Druck, unter dem wir stehen, hält uns ab von der Freude. Und so, dies will ich sagen, verhält es sich auch mit der Bildung: Die enorme Menge an anspruchsvollem Fachwissen, die wir benötigen, um unseren Alltag zu bewältigen, sie hält uns ab von derjenigen Bildung, auf die es eigentlich ankommt, die uns in unserer menschlichen Existenz betrifft. Es gibt eine berechtigte Angst vor dem ungelebten Leben, die Sehnsucht nach der Fülle des Lebens, sie bleibt im Alltag oft unerfüllt. Schlimmer noch: Wir ahnen, dass wir auch am Wochenende, im Urlaub oder nach der Pensionierung diese Fülle (Muße, menschliche Nähe, die Leich-

tigkeit der Freude) nicht haben werden – wenn wir uns um sie nicht hier und jetzt, wo wir sind, bemühen. Analog zur Angst vor dem ungelebten Leben, so scheint es mir, gibt es eine berechtigte Angst vor der nicht studierten Wissenschaft oder vor der nicht ausgeübten Kunst – die Angst, nicht zur wesentlichen Bildung zu gelangen. Ist nicht dies der Grund, weshalb viele Seniorenstudenten das Gefühl haben, dass sie eine Bildung, nämlich die wesentliche, unbedingt nachholen müssen – und sie studieren Philosophie und Theologie? Ist nicht dies der Grund, weshalb jemand, der enorm viel erlernt und erreicht hat in seinem Leben, jemand, der die Fülle der Macht und des Einflusses erfahren hat – jemand wie Erwin Teufel – gleichsam in die Mönchszelle zieht, um Philosophie und Theologie zu studieren? Soweit dieser Vergleich.

Worin besteht nun das Wesentliche dieser Bildung? Diese Frage zu beantworten heißt schon die These meines Vortrags zu nennen – und dabei auch gleich zu sagen, worin ich den Bildungsanspruch unserer Fächer sehe. Ich nenne folgende Stichworte, die erst im Laufe des Vortrags an Deutlichkeit gewinnen: Für mich sind entscheidend die Begriffe Negativität, Endlichkeit, Unverfügbarkeit, Selbstundurchsichtigkeit, Passivität, Vermeidung eines jeden *big picture*, Vermeidung von Zuviel-Verstehen. Für all dies einen Sinn zu wecken, das scheint mir die Aufgabe von Philosophie und Religion in der Schule. Es geht um Skepsis gegenüber allen Wahrheitsgewissheiten, die sich in theoretischen Konstrukten und Modellen artikulieren. Und meine Behauptung ist, dass genau dies, die Vermeidung eines jeden *big picture*, das Bewusstsein der Unverfügbarkeit, die Integration der Endlichkeit ins Leben, auch eine Lebenshilfe und ein Orientierungswissen ist.

Ich möchte meinen Gedankengang in drei Teilen vorstellen: In einem ersten Teil will ich anhand einiger philosophischer Begriffe zeigen, dass wir uns in keiner einheitlichen Wirklichkeit befinden. Man könnte sagen: wir bewegen uns in verschiedenen, jeweils absoluten Bereichen oder auch Welten. Unvereinbarkeit und Unvermittelbarkeit ist das, was zwischen diesen Wirklichkeiten herrscht. Der zweite Teil des Vortrags fragt: Was bedeutet diese Unvereinbarkeit? Und um die Antwort schon gleich zu nennen: Wenn wir philosophisch zeigen können, dass und wie wir in unvereinbaren, gegeneinander absoluten Welten denken und handeln, dann können wir die tiefste Bedeutung dieser Unvereinbarkeit gerade in der Notwendigkeit erkennen, konsequent jedes *big picture* zu vermeiden. Es ergeht die Aufforderung an uns, uns jedes vermeintlichen Verstehens des Ganzen zu enthalten, das für sich eine Vogelperspektive in Anspruch nimmt. Der dritte Teil des Gedankengangs geht dann in Ansätzen der Frage nach: Was bedeutet das für unsere Fächer? Was bedeutet die Vermeidung des *big picture* bezogen auf ihren Bildungsanspruch? Kann die Vermeidung des Zuviel-Verstehens eine Lebenshilfe oder ein Orientierungswissen sein?

## 1. Drei philosophische Begriffe, welche eine radikale Unvereinbarkeit bezeichnen

Bevor wir über die Bedeutung von so etwas wie Endlichkeit oder Unverfügbarkeit für unser Leben und für den Unterricht nachdenken können, müssen wir uns anhand einiger philosophischer Begriffe in diesem Gebiet etwas in die Tiefe arbeiten. Es geht jetzt darum, dass wir philosophisch-theologische Gedanken fassen und dass wir im Zuge dieser Begriffsarbeit gerade auch eigene, vielleicht unkonventionelle und erfrischende Vorstellungen entwickeln. Ich wähle drei Begriffe: Lyotards Begriff des Widerstreits, Heideggers Begriff der Jemeinigkeit und Kants Begriff des Dings an sich.

### a) Lyotard: Der Widerstreit

Jean-François Lyotard führt in seinem 1983 erschienenen Werk *Der Widerstreit* den minutiösen Nachweis, dass sich im Denken bestimmte Strukturen jeder vereinheitlichenden Vereinnahmung widersetzen. Der Widerstreit, das ist zunächst ein Bild: „Im Unterschied zu einem Rechtsstreit [*litige*] wäre ein Widerstreit [*différend*] ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt“ [Lyotard 1987, 9]. Dieses Bild wendet Lyotard nun auf das unvermittelbare Nebeneinander unterschiedlicher Diskursarten an: in Bezug auf diese fehlt eine universale Urteilsregel (und daher fehlt, im Bild gesprochen, der Richter). Man könnte auch sagen: Es fehlt die Möglichkeit, sich in einer Vogelperspektive über zwei Diskursarten zu stellen und diese von dort zusammen in ein Bild oder in ein Verstehen zu zwingen.

Ein Beispiel für zwei unterschiedliche Diskursarten sind ethische, also präskriptive Sätze und beschreibende, also deskriptive Sätze [vgl. Lyotard 1987, 183-214]. Bei ethischen Sätzen können wir an Immanuel Kant und das Gefühl der Verpflichtung denken – dieses ist selbst nicht diskursiv darstellbar, es ist etwas völlig Anderes im Vergleich zum raumzeitlich Kontextualisierbaren (es kommt nicht in der Welt vor) oder zum Argumentativen (es ist nicht logisch ableitbar). Das Subjekt wird bei Kant von Gewissheiten aus beiden Bereichen angegangen, es kann ethische und diskursive Sätze bilden – doch eine Vermittlung ist in bestimmtem Sinne nicht möglich. Weder ist dieses Andere (die Verpflichtung) anschaulich vorstellbar oder auf andere Weise diskursivierbar (und damit anschlussfähig an die diskursive Welt) noch gibt es ein großes Gemälde, in das beide Bereiche auf eine Weise eingezeichnet werden könnten, die ein Verstehen ermöglichte. Auch in Kants Texten wird dieser Bruch, diese Unvermittelbarkeit immer wieder ausgesagt.

Lyotard nennt noch ein weiteres Beispiel für den Widerstreit zwischen einer beschreibenden, diskursiven Sprache und einer vorschreibenden, nicht-diskursiven Sprache, nämlich die Ethik von Emmanuel Lévinas. Lévinas spricht von einem radikalen ‚Anspruch des Anderen‘ an das Subjekt, das ich selbst bin, es handelt sich um einen Anspruch, dem ich mich nicht entziehen kann, der mich betrifft, der mich ge-

fangen nimmt, der mich bestimmt. Dieser Anspruch des Anderen vertreibt das Subjekt aus seiner „Sender-Instanz“ [Lyotard 1987, 188]. Auch hier fühlt sich das Subjekt in eine Gewissheit versetzt, die nicht der Welt des Diskursiven angehört. Und, wichtig für unseren Zusammenhang: Erlebt wird wieder die Unmöglichkeit einer Vermittlung zwischen dem Ethischen und dem Diskursiven. Diese Vermittlung könnte entweder darin bestehen, dass sich das Diskursive des Ethischen bemächtigt, es sich einverleibt, es kolonialisiert – oder ein alles umfassenden *big picture* müsste beides, nämlich das Erlebnis des Anspruchs des Anderen einerseits und das Beschreiben und Erklären andererseits vermitteln, indem es das Gemeinsame von beidem von einem höheren Standpunkt aus sichtbar macht. Doch weder die Kolonisation noch das *big picture* sind möglich, ohne die Eigenart des Ethischen, seine Absolutheit, zu zerstören. Lyotard bringt den Widerstreit auf dem Gebiet der Ethik wunderschön auf den Punkt, indem er sagt: „Der Übergang vom ethischen Satz zum Satz des Wissens vollzieht sich nur um den Preis des Vergessens des ersteren“ [Lyotard 1987, 190].

#### b) Heidegger: Jemeinigkeit

Schritt 1: Anfang des 20. Jhs. entdeckten Phänomenologen die enorme Relevanz, welche die von Descartes beschriebenen *Täuschungsfreiheit des cogito* für das menschliche Selbst- und Weltverständnis hat. Selbst in einfachsten Wahrnehmungen sind die Empfindungen selbst (im großen Unterschied zu den von ihnen ‚angezeigten‘ Gegenständen) in einem schlechterdings nicht zu leugnenden Sinn wahr. In einer Formulierung Husserls: „[...] überzeuge ich mich, dass ein wahrgenommenes Ding nicht ist, unterliege ich einer Täuschung, so ist mit dem Ding alles [...] weggestrichen. Aber die Empfindnisse verschwinden nicht“ [Husserl, Ideen II, 150]. Diese Empfindnisse nennt Husserl auch *cogitatio* – das in ihnen angezeigte Ding nennt er *cogitatum*.

Schritt 2: Husserl beschreibt dann explizit die Möglichkeit, in der Dingwahrnehmung durch eine Änderung der Aufmerksamkeit den eigenen Körper mitzuempfinden. Erstastet man etwa mit seiner Hand einen auf dem Tisch liegenden Briefbeschwerer, so hat man „Glätte- und Kälteempfindungen usw.“, die „das taktuelle Ding Briefbeschwerer hier zur Wahrnehmung [...] bringen“. Bei diesem Wahrnehmungsakt kann sich aber die Hand gleichzeitig auch selbst wahrnehmen: „Auf dieser Handfläche empfinde ich Berührungsempfindungen u. dgl. Und eben damit bekundet sie sich unmittelbar als mein Leib“ [Husserl, Ideen II, 146, 150]. Husserl geht hier noch nicht so weit zu sagen, eben damit bekunde sich mein Leib qua leibliches Ich, *ich selbst* bekunde mich als unhintergebar von meiner Wahrnehmung Betroffener. Aber immerhin entdeckt er zusätzlich zur Täuschungsfreiheit der Empfindnisse, der *cogitatio* den Umstand, dass diese irgendwie auf mich und meine Existenz verweisen.

Schritt 3: Diesen Schritt vollzieht erst Heidegger. Er wirft Husserl in einer Marburger Vorlesung vor, einen entscheidenden Unterschied übersehen zu haben, nämlich jenen Unterschied zwischen *cogitatio* und *cogitatum*, welcher eben in der *Jemeinigkeit der cogitatio* besteht.<sup>1</sup> Heidegger drückt dies so aus, dass das Sein der *cogitatio* je mein eigenes Sein (Jemeinigkeit) ist, insofern in ihr zugleich auch eine Anzeige meiner selbst liegt, während diese Auszeichnung auf das *cogitatum* nicht zutrifft.<sup>2</sup> Was hier auf der Ebene der Wahrnehmung Jemeinigkeit heißt, nennt Heidegger mit einem eher existenziellen Terminus den Dass-Charakter der eigenen Existenz und in ähnlicher Weise auch Geworfenheit. Damit meint er: Ich bin mir selbst gegeben oder aufgegeben; ich kann mich nicht loswerden, mich nicht selbst wählen oder nicht wählen. Jemeinigkeit und Dass-Charakter der Existenz (Geworfenheit), das bedeutet: Menschliche Existenz ist immer die Existenz eines einzelnen, bestimmten Individuums. Doch man ist gezwungen, dies in der 1. Person Singular zu sagen: Menschliche Existenz ist jeweils meine (Jemeinigkeit).

Was Heidegger hier beschreibt, ist wiederum etwas Unvereinbares: das unvermittelbare Nebeneinander der Perspektive der 1. Person und der 3. Person. Was ich in der 1. Person empfinde, das ist in der 3. Person zwar beschreibbar – aber dieser Beschreibung fehlt gerade das Wesentliche, nämlich dass hier jemand etwas (wir würden sagen: live) empfindet und zwar so, dass dieses Empfinden ihn selbst ausmacht, dass er in seinem Dass-Charakter dabei mit angezeigt wird. Heidegger käme der Begriff Perspektive allerdings als zu schwach vor, so als gäbe es zwei verschiedene Perspektiven auf ein und dieselbe Welt. Heidegger möchte vielmehr radikal unterschiedliche Arten von Sein bestimmen, ihm geht es um Ontologie: Etwas kann in der Form der 1. Person existieren (dann ist es je mein eigenes: Jemeinigkeit, Dasein, Existenz) oder es kann, beschreibbar in der 3. Person, als Ding, bzw. Gegenstand existieren, dann kommt es raumzeitlich situierbar vor. Wiederum gelingt keine Vermittlung zwischen Jemeinigkeit (1. Person) und dinghaftem Vorkommen (3. Person), es handelt sich um zwei Welten, oder, mit Heidegger, um zwei Weisen von Sein. (Eine weitere, dritte, Weise von Sein wäre etwa das Mitdasein, die besondere Existenzweise von Mitmenschen.) Entsprechend diesen Weisen von Sein versucht Heidegger, verschiedene Regionalontologien zu entwickeln. Eine Vermittlung zwischen den unvereinbaren Seinsweisen gelingt nicht, zumindest nicht ohne massive Phänomenverluste. Eine Kolonisation der 1. Person-Perspektive durch die 3. Person-Perspektive würde das Proprium der 1. Person-Perspektive gerade zerstören.

---

<sup>1</sup> Vgl. Heidegger, GA 20, § 13, bes. S. 158.

<sup>2</sup> Dass Husserl diesen Seinsunterschied zwischen *cogitatio* und *cogitatum* übergeht, führt Heidegger gerade auf die phänomenologische epoché zurück. Denn indem die epoché damit einhergeht, Existenzaussagen gänzlich auszusetzen, macht sie sich künstlich blind für die besondere Existenzform menschlichen Lebens, seinen „Dass-Charakter“. AaO., 150.

### c) Kant: Ding an sich

Ein drittes Beispiel für einen philosophischen Begriff, der eine radikale Unvereinbarkeit und Unvermittelbarkeit bezeichnet, ist Kants Ding an sich, genauer die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Erscheinungen, das sind die Gegenstände, so wie sie unser Erkenntnisapparat überhaupt nur erkennen kann. In der Erscheinung spiegelt sich unser Erkenntnisapparat, denn er ist konstitutiv für das, was wir erkennen, eben für die Erscheinung. Das Ding an sich dagegen ist unerkennbar. Wie sollen wir uns diese zwei unvereinbaren Welten vorstellen? Kant selbst steht ständig in der Gefahr, und er erliegt dieser Gefahr auch häufig, die Trennung zwischen Erscheinung und Ding an sich nicht streng transzendentalphilosophisch zu fassen, sondern metaphysisch hypostasierend: Die Welt der Dinge an sich wird dann zu einer zweiten Welt hinter der ersten Welt der Erscheinungen, zu einer Art Jenseits, das aber so vorgestellt wird wie eine Art Diesseits, also genauso raumzeitlich, kausal strukturiert usw.

Die radikalere, genuin transzendentalphilosophische Lesart der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wäre demgegenüber folgende: Der Horizont eines jeden ontologischen Dualismus wird verlassen. Der Ausdruck „an sich“ in Ding an sich ist keine adnominale Bestimmung zu Ding (i.S. eines Dings hinter der Erscheinung), sondern eine adverbiale Bestimmung zu „betrachtet“: „Ding, an sich selbst betrachtet“, also etwas unter Absehung von seinem Erscheinungscharakter betrachtet [Prauss 1989, 23]. Statt der Welt der Dinge an sich hinter den Erscheinungen gibt es dann nur eine einzige Welt, zu der alles gehört, und zwar alles als Erscheinung, als Empirie. Nicht das Ding an sich, sondern die Erscheinung ist, so sagt es Gerold Prauss [Prauss 1989, 144], der Grenzbegriff. Mit dem Begriff der Erscheinung zieht man „gleichsam nur noch die *Grenze* um das gesamte Empirische“.<sup>3</sup> Neben dem Empirischen gibt es in dieser konsequent transzendentalphilosophischen Lesart Kants das Außerempirische – aber in einem vollständig negativen Sinn, nämlich im Sinne des Bewusstseins, dass es sich bei dem Empirischen eben (nur) um das Empirische handelt und dass die, allerdings gegenstandslose, Vorstellung möglich ist, dass man die Dinge auch unter Absehung ihres Erscheinungscharakters und damit unter Aufhebung unseres Subjektseins,<sup>4</sup> betrachten könnte (aber eben de facto nicht kann). Man könnte auch sagen: Wenn wir Erscheinung und Ding an sich nicht metaphysisch hypostasierend als zwei hintereinander liegende Welten vorstellen wollen, müssen wir aufhören, uns das Ding an sich überhaupt vorzustellen. Von ihm kann

---

<sup>3</sup> Ebd. Prauss weiter: „Und eben weil er [der Begriff der Erscheinung] auf diese seine nichtempirische Weise gerade die Grenze des Empirischen beschreibt, kann er im Gegensatz zu allen empirischen Begriffen kein Gegenteil mehr besitzen, das auch seinerseits wieder ein sinnvoller Begriff wäre („Nichterscheinung“)“ (ebd).

<sup>4</sup> Vgl. KrV B 59. Kant spricht davon, das Subjekt gedanklich aufzuheben.

man nur sagen: es ist anwesend in der Welt der Erscheinungen – aber nur negativ, nämlich als Bewusstsein der Endlichkeit dieser Welt der Erscheinungen.

## 2. Was bedeutet die radikale Unvereinbarkeit und Unvermittelbarkeit?

Den zweiten Teil meines Gedankengangs möchte ich mit einer Zusammenfassung des ersten beginnen: Zunächst sei gesagt: Es ging mir nicht in erster Linie um den Inhalt der ethischen Verpflichtung, etwa im Unterschied zu diskursiven Sätzen – sondern es ging mir um die Einsicht in deren Unvermittelbarkeit, also um den Widerstreit. Es ging mir nicht nur um die Bedeutung des Begriffs Jemeinigkeit – sondern zunächst um die Einsicht in die Unvermittelbarkeit von 1. und 3. Person Perspektive. Ebenso ging es mir nicht vor allem um den Inhalt des Begriffs Ding an sich – sondern es ging mir zunächst um den Gedanken der Transzendentalphilosophie, dass ein Anderes im Vergleich zur Welt der Erscheinung gedacht werden muss, ohne dass dieses Andere vorstellbar wäre – und das heißt auch: ohne dass beides miteinander vermittelbar wäre. Anhand dreier philosophischer Begriffe wollte ich an einer Stelle gewissermaßen in die Tiefe graben. Dies war nötig, um einen Gedanken fassen zu können, nämlich den Gedanken, dass unsere Welt Brüche im Denken und Vorstellen aufweist, Brüche, die nicht überbrückbar oder vermittelbar sind. Wir bewegen uns zwischen Welten, die in einem bestimmten Sinn gegeneinander verschlossen sind, die zueinander in einem absoluten Verhältnis stehen. Dabei sind diese Welten in unterschiedlichem Maße uns vertraut oder fremd, vorstellbar oder nicht vorstellbar. Naive Vorstellungen von Diesseits und Jenseits müssen wir möglichst vermeiden. Eine solche Behauptung aber wie die von der Unvereinbarkeit gegeneinander absoluter Welten kann nur dann Geltung beanspruchen, wenn sie an Begriffen hergeleitet wird, wenn sie als philosophischer Gedanke fassbar wird.

Was bedeutet nun dieser Gedanke von der Unvereinbarkeit, vom Widerstreit (Lyotard)? Ich sagte es bereits oben, nämlich dieser Gedanke bedeutet, dass Zweierlei unmöglich ist: Zum einen die Kolonisation des Nicht-Diskursiven durch das Diskursive. Nicht-diskursive Welten wie die ethische Verpflichtung, die Jemeinigkeit oder das Ding, an sich selbst betrachtet – sie sind nicht überführbar in anschauliches Denken. Es gibt sie auf andere Weise, sie sind auf andere Weise wirksam als das Diskursive. Anders gesagt: Das Diskursive ist nicht das Ganze. Und zum anderen ist unmöglich das *big picture*, also jede die getrennten Welten überbietende Superwelt oder Supertheorie. Den Gedanken von der Unvereinbarkeit zu fassen heißt zu verstehen, dass wir gewissermaßen immer ‚drinnen‘, nämlich in einer jeweiligen absoluten Welt sind – z.B. entweder im Ethischen oder im Deskriptiven, entweder in der 1. Person- oder in der 3. Person Perspektive.

a) Nun einige Erläuterungen zu dem Aspekt, den man in dem Satz ausdrücken kann ‚Das Diskursive ist nicht das Ganze‘. Besser sollte es heißen: ‚Es gibt nicht eine Sprache für alles‘. Und: ‚Eine Welt, eine Sprache kann nicht auf die andere einfach ausgedehnt werden, ohne dass gerade das verloren geht, worauf es bei der anderen Welt ankommt‘. Ich komme noch einmal auf die Unterscheidung Erscheinung – Ding an sich zurück. Will man jede metaphysische Hypostasierung vermeiden, dann kann man sagen, dass die Welt der Erscheinung schon alles ist. Aber dass das Andere zur Welt der Erscheinung zunächst fassbar wird im Gedanken der Endlichkeit der Welt der Erscheinung, im Gedanken ihrer Inselhaftigkeit, wie Kant sagt.<sup>5</sup> Die Bedeutung dieses ersten Aspekts der Unvereinbarkeit ist also durchaus erkenntniskritisch. Insbesondere geht es um Kritik überall dort, wo sich etwa das Diskursive als das Ganze versteht. Es geht um das Bewusstsein der Bedingtheit und damit auch der Endlichkeit all unseres Wahrnehmens, Erkennens und Konzeptualisierens. Das Gebiet des Nicht-Diskursiven zu betreten, so möchte ich in einem Bild sagen, muss bedeuten, sich einer nicht-diskursiven Sprache zu bedienen – aber wie schwierig, verwirrend und schier unmöglich ist dies oft! Dieser erste Aspekt der Unvermittelbarkeit unterschiedlicher Welten sagt also auch etwas über den Wechsel von einer Welt zur anderen: dieser darf nicht durch Kolonisation geschehen. Das bedeutet: Ich komme aus der einen in die andere Welt oder Sprache nicht, indem ich das, worin ich jeweils befinde, auf das Andere, Fremde einfach auszudehnen versuche – denn dabei laufe ich Gefahr, das Andere zu zerstören. Es kommt vielmehr darauf an, neue Vokabulare auszuprobieren, neue Sprachen zu lernen, ja selbst ein anderer zu werden.

b) Nun einige Erläuterungen zu dem anderen Aspekt des Gedankens von der Unvermittelbarkeit aus dem ersten Teil, zu jenem Aspekt, den man in dem Satz ausdrücken könnte: Es gibt keine Vogelperspektive, es gibt kein *big picture*. Mit einem *big picture* meine ich ein anschauliches Erklärungsmodell, das tendenziell auf eine Totalität ausgreift, indem es Teile, gerade auch unvermittelbare Welten, scheinbar in einen Zusammenhang ordnet. Mit der Hilfe solcher Supertheorien versteht das Subjekt ein Ganzes (das eigene Leben, die Geschichte, die Welt) oder zumindest sehr viel, nämlich die wesentlichen Zusammenhänge von etwas Erklärungsbedürftigem. Ein solches Bild weist den erklärungsbedürftigen Teilen Platz und Bedeutung zu. Und es gibt dem Subjekt, das sich des Bildes bedient, vor allem die sehr beruhigende Möglichkeit, sich selbst in das Bild einzuzeichnen und sich so zu einem sinnvollen Teil mit Platz und Bedeutung in einem Ganzen zu machen, einem Ganzen, das durch das *big picture* überhaupt erst geschaffen wird. Beispiele für eine Orientierung über ein *big picture* sind etwa die sinnhafte Verortung des eigenen Handelns vor dem Hintergrund einer Geschichtsphilosophie, eines evolutionären Weltbildes oder auch einer

---

<sup>5</sup> Vgl. KrV B 294.



religiös geprägten Gesamtsicht der Welt. Im Grunde kann jede ideologisierte oder einfach nur verflachte Metaphysik oder Weltanschauung als *big picture* bezeichnet werden. Beispiele aus dem Nahbereich sind etwa vereinfachende szientistische, psychologische oder esoterische Modelle im Kontext erklärungsbedürftiger Aspekte des Lebens und der Welt.

Was ich hier sagen will, ist dies: Aus den im ersten Teil vorgestellten Begriffen ergibt sich der Gedanke einer prinzipiellen Unvermittelbarkeit. Gegenüber der Problemhöhe dieses Denkens wäre es ein Rückschritt, wollte man eine Supertheorie konstruieren, die, etwa dialektisch, das Unvermittelbare als Momente einer Entwicklung vereinnahmen würde. Vielmehr kommt es darauf an, gerade das Bewusstsein für Unvereinbarkeiten zu öffnen und dem entsprechend verschiedene Sprachen zu pflegen.

### 3. Was bedeuten Unvereinbarkeit, Unvermittelbarkeit und die Unmöglichkeit des *big picture* für den Unterricht in Philosophie und Religion?

Lassen Sie mich auch diesen dritten und letzten Teil mit einer Zusammenfassung beginnen. Im ersten Teil wurde anhand der Begriffe Widerstreit, Jemeinigkeit und Ding an sich der Gedanke der prinzipiellen Unvermittelbarkeit von Diskursen, Regionen, Welten, Sprachen oder was immer der beste Begriff sein mag, vorgestellt. Im zweiten Teil sagte ich, was aus dieser Unvermittelbarkeit folgt – nämlich dass das philosophisch-theologische Denken angesichts der unvermittelbaren, jeweils absoluten Welten gerade bemüht sein muss, das Bewusstsein für das Heterogene zu öffnen, den Sinn und die Sprachen für unvermittelbare Bereiche zu pflegen. Vor allem aber müssen Theologie und Philosophie der Versuchung widerstehen und ihr entgegenarbeiten, Gesamtgemälde im Sinne eines *big picture* zu entwickeln.

Mit dem Schluss dieser Zusammenfassung ist aber schon eine erste Antwort auf die Titelfrage dieses dritten Teils gegeben: Was bedeutet Unvereinbarkeit, Unvermittelbarkeit und die Unmöglichkeit des *big picture* für den Unterricht in Philosophie und Religion? Der Bildungsanspruch der Fächer Ethik, Philosophie und Religionslehre besteht, so glaube ich, genau darin. Diese Fächer sollen aufmerksam machen auf das Unbefriedigende und Verflachte eines jeden *big picture*. Sie sollen aufmerksam machen auf das Unvermittelbare und Heterogene. Sie sollen aufmerksam machen auf die Grenzen der Diskursivität. Und sie sollen helfen, Sprachen oder Vokabulare zu entwickeln, die neue Bereiche erschließen – Sprachen und Vokabulare, die diesen Bereichen einzig angemessen sind. So viel lässt sich m.E. sagen, allerdings nur auf einem sehr allgemeinen Niveau im Sinne eines allgemeinen Hinweises auf den Bildungsanspruch unserer Fächer.

Die konkrete Frage würde dagegen lauten: Lässt sich aus der aufgezeigten Unvermittelbarkeit ein Bildungsanspruch ableiten, der ein Orientierungswissen und eine Lebenshilfe zu begründen vermag? Fragen wir so, dann muss an dieser Stelle ein

Bruch erfolgen. Die Bewegung von den philosophischen Begriffen hinunter bis zu ihrer Bedeutung für den Unterricht kann nicht mehr einfach fortgeführt werden – vielmehr werden an dieser Stelle Differenzierungen nötig. Drei Differenzierungen möchte ich nennen.

- Eine erste Differenzierung (Leidenschaft): Wenn es um Religions- und Philosophieunterricht geht, dann dürfen wir nicht zuerst fragen: was bedeutet all das oben Gesagte für den Unterricht, sondern wir müssen fragen: was bedeutet das alles für mich. Man kann Philosophie und Religion nur als Person unterrichten. Es geht um die Verlebendigung von kulturellen Gütern, es geht darum, Zugang zu schaffen zu lebendigen Quellen, zu wesentlicher Bildung. Nicht ist wichtig, was die Bischofskonferenz oder die Religionspädagogik oder ein berühmter Philosophieprofessor oder die Ethikdidaktik richtig finden – sondern richtig ist, was ich als Lehrerin oder Lehrer wichtig finde. Ich kann dies viel kürzer sagen: Der Unterricht unserer Fächer muss leidenschaftlich sein. Wenn aber zunächst zu fragen ist, was das alles für die Lehrkraft jeweils als Person bedeutet, dann muss ich einräumen: Schon mein ganzer Ansatz ist ein persönlicher, all das oben Gesagte (Unvermittelbarkeit und Vermeidung des *big picture* als Stichworte) kann nur sehr begrenzt einen allgemeinen Anspruch begründen. Ich allerdings halte die Tradition der Negativität für ein kulturelles Gut, das es unbedingt wert ist, verlebendigt und weitergegeben zu werden, gerade im Sinne einer wesentlichen Bildung. Warum scheint mir diese Tradition der Negativität so wichtig, die ich mit der Formel von der unbedingten Vermeidung des *big picture* beschrieben habe? Weil ich glaube, dass die Vermeidung des *big picture* am tiefsten hineinführt in das Herz der Religion und der Philosophie. Denn hier geht es ja gerade nicht um das Klischee ‚Ich weiß, dass ich nichts weiß‘ oder ‚Menschliches Wissen – Göttliche Weisheit‘.

- Eine zweite Differenzierung (Alphabetisierung): Wenn es nicht um das Klischee vom Nichtwissen geht, worum geht es dann? Es geht in Theologie und Philosophie um das Bewusstsein der Endlichkeit des Diskursiven, es geht darum, mit dem Diskursiven zu Ende zu kommen, um mit dem Nicht-Diskursiven weiter zu machen, besser noch: darum, mit der einen Sprache zu Ende zu kommen, um mit der anderen weiter zu machen. Bei Platon ist Thema der Übergang vom propositionalen zum nicht-propositionalen Wissen (also von der Satz-Wahrheit zur geistigen Schau), bei Kant ist Thema der Übergang vom darstellbaren zum nicht-darstellbaren Wissen (also von der Verstandeserkenntnis zur Einsicht in Freiheit und Selbstbestimmung). Und in der Theologie scheint mir ein wichtiges Thema der Übergang von theologischen Sätzen über Gott zu einer Anrede Gottes, d.h. zu einer Rede zu Gott. Aus dem Gesagten ergibt sich m.E., dass Philosophie, Ethik und Religionslehre ein Unterricht sein müssen, in dem sowohl ein Bewusstsein für die Verschiedenheit der gegeneinander absoluten Sprachen geschaffen wird, also auch eine Alphabetisierung ge-

schiebt – die Sprache des Ethischen, des Ästhetischen, des Ontologischen, die Sprache des Religiösen sie müssen mühsam erst erlernt werden. Mühsam zwar, aber gleichzeitig mit der Verheißung enormer Räume der Freiheit im Vergleich zum immer schon Bekannten. Den Terminus Alphabetisierung lehne ich bewusst an die Arbeit von Hubertus Halbfas an (er spricht von religiöser Alphabetisierung).

- Eine dritte Differenzierung (Orientierungswissen, Lebenshilfe?):

a) Spontan muss man, so scheint mir, die Titelfrage des Vortrags verneinen: nein, Philosophie und Religion sind keine Lebenshilfe und kein Orientierungswissen. Vielmehr ist es gerade ihre Aufgabe, Weltanschauungen (i.S. von *big picture*), die ja Orientierungswissen und Lebenshilfe im Übermaß bieten, zurückzuweisen. Philosophie und Religion dürfen nicht einem anderen verflachten Klischee folgen, nämlich dem Klischee, dass unsere Fächer Antworten auf ewige Fragen verwalten. Dieses Klischee ist falsch. Wo Weltanschauungen und Orientierung und Lebenshilfe aufhören, da fangen Philosophie und Religion überhaupt erst an. Wo die Ratgeberliteratur aufhört – da fangen unbekannte Bereiche und neue Sprachen an.

b) Dennoch kann, so meine These, die Vermeidung des *big picture* zu so etwas wie Orientierung und Lebenshilfe beitragen, aber dies drückt man vielleicht besser anders aus: Die Vermeidung des *big picture* kann zu einer Lebensform werden, zu einer emphatisch religiösen und philosophischen Lebensform. Ich will dies an einem Beispiel erläutern, nämlich an der Unterscheidung zwischen narzisstischer und nicht-narzisstischer Versöhnung, wie sie Paul Ricoeur vorgeschlagen hat [Ricoeur 1969, 561]. Die narzisstische Versöhnung mit dem Ganzen der Welt bedient sich eines *big picture*, die nicht-narzisstische Versöhnung hat gelernt, sich jedes *big picture* zu enthalten. Ricoeur selbst erwähnt den selbstgerecht religiös Gläubigen [ebd.]. Dieser verfügt vielleicht über eine geschlossene und tendenziell geheimnislose religiöse Großerzählung vom Ganzen der Welt. In dieser wird die Rolle und die Aufgabe der Menschheit bestimmt sowie das für das Leben des Einzelnen ethisch Gebotene. Und vor diesem Hintergrund positioniert der selbstgerecht religiös Gläubige das eigene Glauben und Tun in seiner Gerechtigkeit. Mit einer solchen affirmativen Positionierung seiner selbst im Ganzen, die auf Vorstellbarkeit und Ausdrückbarkeit Wert legt, wäre eine narzisstische Versöhnungen mit dem zunächst unverstandenen, bedrohlichen Ganzen der Welt beschrieben. Das Narzisstische besteht offensichtlich darin, dass das Subjekt die Schlüsselfigur des Ganzen ist, sowohl weil es sich als Autor des *big picture* in dessen allmächtiger Erklärungskraft spiegelt als auch, weil das Subjekt in der Welt (so wie sie sich gemäß dem Modell darstellt) eine Schlüsselrolle spielt (etwa für die Verbreitung dieser Weltsicht, für den Fortschritt usw.). Dieses religiöse Beispiel ist mühelos auf eine narzisstische Versöhnung im Bereich einer verflachten Geschichtsphilosophie übertragbar.

Was wäre demgegenüber charakteristisch für eine nicht-narzisstische Versöhnung? Ricoeur schreibt, für den Gläubigen komme es gerade darauf an, jede Selbstgerechtigkeit, jedes Selbst-(aus eigener Kraft)-gerecht-Sein hinter sich zu lassen. „Indem der gläubige Mensch die Sünde des Gerechten entdeckt, verläßt er die Ethik des Verdienstes; indem er den unmittelbaren Trost seines Narzißmus verliert, verläßt er jede ethische Weltanschauung“ (Ricoeur 1969: 561). Nicht-narzisstische Versöhnung im Sinne einer emphatisch religiösen und philosophischen Lebensform könnte bedeuten, dass das Subjekt Endlichkeit (im umfassenden Sinn) in sein Selbstkonzept integriert, lieber sage ich: dass das Subjekt Endlichkeit bestimmend werden lässt für seine Identität. Der Raum, der hierdurch betreten wird, und der eine neue Sprache sucht, ist durch Befreiung gekennzeichnet: Befreiung von dem Zwang, dem Unverstandenen Herr zu werden, Befreiung von dem Zwang, selbst nicht das Fremde zu sein (bzw. dem Zwang, sich selbst nicht fremd sein zu dürfen), Befreiung von dem Zwang der Selbstbegründung, Befreiung von dem Zwang der Verantwortung für das Gelingen des eigenen Lebens. All dies sind, so meine ich, Facetten einer religiösen und philosophischen Lebensform. Und in diesem Sinn kann man allenfalls von Vokabeln wie Lebenshilfe oder Orientierungswissen sprechen.

Zusammenfassend: Ich dritten Teil meines Gedankengangs lege ich Wert auf drei Differenzierungen: Erstens: Man kann Philosophie und Religion nur als Person unterrichten und nur dasjenige, was einem selbst wichtig ist. Zweitens: Wenn es, wie ich glaube, darauf ankommt, in unseren Fächern den Sinn für die Vermeidung des *big picture* und für die Notwendigkeit verschiedener Sprachen für die unvermittelbaren Welten zu fördern, dann sind in diesem Sinne Alphabetisierungen wichtig. Drittens: In erster Linie vermitteln Philosophie und Religion eher kein Orientierungswissen und eher keine Lebenshilfe, vor allem verwalten sie nicht die Antworten der Menschheit und der Religionen auf die ewigen Fragen – vielmehr kritisieren sie falsche Wahrheitsgewissheiten. Dann aber könnte man in einem zweiten Schritt dennoch davon sprechen, dass der Verzicht auf das *big picture* zu einer Lebensform und damit praktisch werden kann. Als erste Erläuterung diene hier der Begriff der nicht-narzisstischen Versöhnung.

Jean-Francois Lyotard schreibt in einer Rekonstruktion und Interpretation des Begriffs des Denkens bei Kant einen Satz, der all das hier Gesagte zusammen zu fassen scheint und mit dem ich deshalb schließen will: „Das Absolute ist niemals da, niemals in einer Darstellung gegeben, aber es ist immer ‚präsent‘, als Aufruf, über das ‚da‘ hinauszudenken. Unfasslich, aber unvergesslich. Niemals ganz gegeben, aber niemals aufgegeben“ [Lyotard 1994, 170].

## Literatur

- Heidegger, Martin (GA 20): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), hg. v. W. Biemel. Frankfurt a. M. 1976.
- Husserl, Edmund (Ideen II): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hg. v. M. Biemel. Haag: Nijhoff 1952 (Husserliana Bd. IV).
- Lyotard, Jean-Francois (1987): *Der Widerstreit*. München (*Le Différend*, Paris, 1983).
- Lyotard, Jean-Francois (1994): *Die Analytik des Erhabenen* (Kant-Lektionen, Kritik der Urteilskraft, §§ 23-29). München (*Lecons sur l'Analytique du sublime* (Kant, Critique de la faculté de juger, §§ 23-29). Paris, 1991).
- Prauss, Gerold (1977): *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn, 2. Aufl.
- Ricoeur, Paul (1969): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt a. M. (*De l'Interpretation. Essai sur Freud*. Paris 1965).
- Thomas, Philipp (2006): *Negative Identität und Lebenspraxis*. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität. Freiburg / München.
- Thomas, Philipp (2008): Was ist schlecht am *big picture*? Was ist gut an seiner Vermeidung? Eine Positionsbestimmung mit Blick auf Richard Rorty und François Lyotard. In: Ders., Benk, Andreas (Hg.): *Negativität und Orientierung*. Würzburg 2008.