

würdig sei, ob Er überhaupt *sei* – das sind Fragen, die jenseits von Ambitionen auf philosophisch-theologische Letztbegründung Auskunft verlangen. Vielleicht wäre doch mehr von Gott selbst zu sprechen, als Manemann wahrhaben will.

*Gregor Maria Hoff*

**POLÁKOVÁ, Jolana, Perspektive der Hoffnung.** Transzendenzsuche in der Postmoderne (Aus dem Tschechischen von Gudrun Heißig), Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn 2005, 116 p., Pb., 19,90 Eur[D], ISBN 3-506-71714-6.

Gibt man zu, dass Begriffe beziehungs- und gewissermaßen freundschaftsfähige Größen sind, wird man rasch feststellen, dass »Postmoderne« und »Transzendenz« in der Regel nicht gerade amikal miteinander verbunden sind; die theologisch und philosophisch bekannten semantischen Felder berichten jedenfalls von keinen beständigeren Liaisons. Eben dieser terminologischen Mesalliance widmet sich die tschechische Philosophin Jolana Poláková mit ihrer Studie »Perspektive der Hoffnung«, mit der sie eine Landkarte postmoderner Transzendenzsuche anvisiert. P. unternimmt es darin, die „grundlegenden Rahmenkonstanten dieser inneren Ordnung [der menschlichen Transzendenzsuche] zu erschließen und ihre spezifischen inneren Kriterien zu erforschen“ (31) – und zwar nicht in einem allgemein-ahistorischen Sinn, sondern bewusst im Blick auf die Lebenswelten heutiger Menschen, d.h. auf die Postmoderne. Knapp formuliert: P. ist es um eine Analyse menschlicher Transzendenzsuche in der Welt von heute zu tun.

Drei Arbeitsschritte markieren das Grundgerüst dieses essayistisch angelegten Unternehmens. In einem ersten Teil beschäftigt sich P. allgemein mit »Transzendenz« und »Postmoderne«; sie arbeitet sich nicht nur cursorisch an der Philosophiegeschichte, sondern auch an einer Analyse westlicher Gesellschaften ab, bei der sie v.a. das »Unbehagen an der Moderne« fokussiert, das sie in der Loslösung von deren großen Projekten und in der Absage ihrer Vernunftapotheken identifiziert. In diesen Verwerfungen zwischen Moderne und Postmoderne sucht P. dann in einem zweiten Schritt Orte zu bestimmen, in denen dieses Unbehagen an der ‚Dialektik der Moderne‘ zur Suche nach Transzendenz wird. Dazu bietet sie eine exemplarische Einführung in das Labyrinth sog. *relativer Transzendenzsuche*, dessen Eingänge Schlagworte wie »Transpersonalität« oder »Transkulturalität« anzeigen: P. zeichnet nach, wie in der Psychologie ein ‚transpersonaler‘ Zweig entsteht, und analysiert die Beschäftigung mit fremden Kulturen als ein Moment dieser Suche: Indem das (kulturelle) Selbst mit einem Anderen konfrontiert wird, übersteigt es die Immanenz der eigenen Kultur.

In einem dritten Schritt schließlich versucht P., das Konzept einer *absoluten Transzendenz* zu erfassen, die sie als »Gott« der jüdisch-christlichen Tradition identifiziert; die Kürzel, die ihre Analyse orientieren, sind hier »Transuniversa-

lität«, «Transalterität» und »Proexistenz«. P. stellt Überlegungen zu einer philosophischen Gnadenlehre an (Vorgängigkeit der göttlichen Initiative vor jeder menschlichen Suchbewegung), um diese dann mit Lévinas ethisch zu perspektivieren (Vorgängigkeit des ethischen Anspruchs im Antlitz des Anderen); die Differenz zwischen (immanentem) »Idol« und (transzendentem) »Ikone« ermöglicht ihr in der Folge, Überlegungen zu Beziehungsformen zur absoluten Transzendenz anzustellen, die zum einen dialogphilosophisch fundiert, zum anderen vom Konzept der Proexistenz her verständlich gemacht werden.

Am Ende der Studie steht schließlich ein Schema von Wegkreuzungen: P. erläutert mögliche Gestalten eines postmodernen Immanentismus, um zugleich die für sie entscheidenden Charakteristika postmoderner Transzendenzsuche konzise zu benennen: »Offenheit für Erfahrungen« und »Bedürfnis an Partizipation«. Gerade diese Merkmale erlauben es, die Postmoderne als religionsfreundlich und transzendenzoffen zu etikettieren.

P.s Ansätze sind in mehrerlei Hinsicht bemerkenswert; so ist augenfällig, wie ressentimentfrei P. ihre Studie betreibt. Die Autorin versteht es, die Stärke immanenter Suchbewegungen offenzulegen und einen kulturpessimistischen *basso continuo* zu vermeiden. Ebenso positiv ist darauf hinzuweisen, dass P. angenehm abseits des philosophischen *mainstreams* steht: Sie versucht einen Brückenschlag zwischen philosophischem Denken und religiöser Erfahrung – und zwar so, dass die Philosophie nicht zur distanzierten Beobachterin wird, sondern selbst engagiert ist und von den gleichen Fragen bewegt wird, wie sie religiöse Erfahrungen mit sich bringen. Freilich bleiben bei der Lektüre auch Fragezeichen. So erscheinen etwa manche Passagen – und mit ihnen bestimmte Gewährsleute P.s – mitunter erkenntnistheoretisch heikel; gerade dort, wo beispielsweise von »nicht-intentionaler Erfahrung« gesprochen wird, bleiben drängende Fragen danach, in welchem Sinne angesichts dieser Absage an begrifflich vermittelte Erfahrung und der Betonung des radikal Anderen überhaupt noch von Erfahrung bzw. absoluter Transzendenz gesprochen werden kann. Theologisch wäre an dieser Stelle (bei aller Wertschätzung apophatischer Traditionen!) einzufragen, was der Philosophin verwehrt sein muss: eine Reflexion der Inkarnation – es ist Gott selbst, der sich offenbart und die Sprachlosigkeit des Menschen in eine (freilich sprachlich prekäre) Gottesgeschichte überführt. Aufgrund der skizzierten Theorieanlage werden auch die im Abschnitt »Transalterität« angedeuteten Möglichkeiten nicht ausgespielt: Die Transalterität Gottes wird nicht als kritische Instanz hinsichtlich eines »Kults der Andersheit« eingeführt, sondern bleibt dessen Emphase – während es gerade die radikale Andersheit Gottes ist, in der sein *non-aliud* (!) begründet ist. Besonders hier ließe sich theologisch in der Banalität des alltäglich Immergleichen die Dignität eines Offenbarungsorts identifizieren.

Problematischer erscheint allerdings ein tendentieller Idealismus, der voraussetzt, was nicht mehr fraglos vorausgesetzt werden kann. P. unterscheidet so etwa zwischen echter und unechter Transzendenz Erfahrung, ohne das angegebene Kriterium („*die bedingungslose Erfurcht*“, 104) entsprechend zu problematisieren – bedingungslose Ehrfurcht lässt sich durchaus auch als Haltung von SS-Schergen gegenüber ihrem Führer nachweisen; in der Folge muss daher auch P.s Unterscheidung zwischen »Idol« (als künstlich erhöhter Wirklichkeit, 79) und »Ikone« (als Bild, in dem sich das Göttliche zeigt, 81) angefragt werden – auch hier zeigt sich ein irritierendes kriteriologisches Problem. Ebenso problematisch erweist sich der Gedanke, dass der gemeinsame Bezug auf eine absolute Transzendenz (etwa im interreligiösen Dialog) Gewaltpotentiale aufsaugen könnte – hier hat es mitunter ein wenig den Anschein, als würde das Problem als Lösung angeboten, insofern es *de facto* gerade der eigene Anspruch auf authentischen Transzendenzbezug ist, der Gewalt katalysieren kann.

Freilich bleibt P.s Studie auch angesichts dieser Anfragen ein lesenswerter Essay für all jene, die das *Verhältnis* von heutigen Lebenswelten und innerer Ordnung der menschlichen Transzendenzsuche bzw. -offenheit interessiert – denn hier versteht P. zu zeigen, dass die eingangs skizzierte vordergründige ‚Mesalliance‘ durchaus fruchtbarer Boden für untergründig wohlwollende Beziehungen sein kann.

*Martin Dürnberger*

**WALTER, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott** (QD 216), Herder Freiburg/Basel/Wien 2005, 240 p., kt., 24,90 Eur[D], ISBN 3-451-02216-8.

Zu den wenigen Problemstellungen, die über die engeren Grenzen der Theologie hinaus eine breitere Öffentlichkeit zu interessieren vermögen, zählt ohne Zweifel das Verhältnis von Religion und Gewalt. Völlig konträr zum sorgsam gepflegten Selbstverständnis, Botschafter der Versöhnung und des Friedens zu sein, schlägt den Religionen immer wieder der harte Vorwurf entgegen, das genaue Gegenteil zu verkörpern und ein Ort der Zwietracht und des Streits, ja eine der unversiegbaren Quellen der Gewalt überhaupt zu sein. Diese Behauptung ist in ihrer Stoßrichtung nicht neu. Das Argument, dass der einen und einzigen Gottheit innere Pluralität und Freiheit fehle, findet sich bereits bei den Griechen und dominiert die Monotheismuskritik bis heute. Friedrich Schiller, David Hume, Sigmund Freud bis zu Odo Marquard, um nur einige einflussreiche Vertreter zu nennen, haben aus diesem fundamentalen Kriterium der fehlenden Gewaltenteilung ihre Kritik am monotheistischen Gotteskonzept entwickelt, freilich in unterschiedlicher Stoßrichtung. Neu an der gegenwärtigen Debatte, und daraus erklärt sich