

Accepted version

Licence CC BY-NC-ND

Please cite as:

Cesarone, V. (2022), "Die Kritik zur „Phrase“ und die „monumentale“ Theologie", *Archivio di Filosofia*, Vol. 90, N. 2-3, pp. 249-261 <https://doi.org/10.XXXX/XXXXXXXXXXXXXX>

Die Kritik zur „Phrase“ und die „monumentale“ Theologie

Virgilio Cesarone

Abstract:

One hundred years ago, Martin Heidegger wrote a text known as *Natorp-Bericht* in a few weeks, in which the intent to interpret Aristotle phenomenologically was preceded by an extremely interesting methodological premise. The intent was, as the epigraph reveals, to 'save' life from the obviousness that philosophy, including philosophy that criticises such obviousness, runs into. Saving life also means paying due attention to those expressions of life in order to arrive at an adequate understanding of the human being. For example, the proper meaning of the music and the architecture of the Middle Ages, is accessible only through a profound interpretation of the ontological constitution of the human being. Starting from these assertions, the essay attempts to show in the second part how, in Bernhard Casper's latest work, this hermeneutics of factual life is transformed into monumental theology, in an attempt to clarify the religious message present in works of art such as the glass paintings in Freiburg cathedral on the basis of a hermeneutics of factual life.

Keywords: Situation, Hermeneutics, methodological atheism, temporalization, monumental theology.

«Das Leben wird einen Weg finden, auch aus dieser Kritik sich zur Phrase zu retten».¹ Diese Worte stehen im Epigraph eines kleinen Textes von Martin Heidegger, dem sogenannten Natorp-Bericht, der in diesem Jahr 100 Jahre alt wird. Warum stellt gerade die „Kritik an der Phrase“, am Selbstverständlichen, von dem sich die Philosophie nicht entfremdet, sondern das sie mitnährt – einer Phrase, zu der vermutlich auch das gezählt werden muss, was Heidegger selbst auf den Seiten seines Berichtes schreibt – eine Gefahr dar, vor der es sich zu retten gilt? ‚Phrase‘ stellt sich wahrscheinlich als eine natürliche Einstellung dar, aber auch die Kritik selbst sollte nicht als sicherer Hafen zum Schutz des Lebens angesehen werden. Es ist also offensichtlich, dass dieses Epigraph keine Tatsachenbehauptung ist, sondern die grundlegende Frage ankündigt, die wir in unserem Beitrag untersuchen wollen. Doch zunächst sollten wir uns die Entstehungsgeschichte des Natorp-Berichts in Erinnerung rufen. Edmund Husserl, der Mentor des jungen Dozenten Heidegger, bat ihn um ein Referat, das er seinen Kollegen in Göttingen und Marburg im Hinblick auf eine mögliche Berufung an diese Universitäten vorlegen sollte. In etwa drei Wochen schrieb Heidegger im Herbst 1922 einen Text, der seine Vorlesungen des vorangegangenen Semesters

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe (GA) Bd. 62, herausgegeben von G. Neumann, Frankfurt a. M, Klostermann, 2005, S. 345.

zusammenfasste und die des Wintersemesters vorwegnahm, mit dem Titel ‚Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation‘. Die Bedeutung dieses Textes liegt nicht nur in den Spuren, die Heideggers geplantes Werk über Aristoteles hinterlässt (das nie das Licht der Welt erblicken wird), sondern auch darin, dass er der einzige Text aus der Zeit der frühen Vorlesungen und vor der Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit‘ ist, der zumindest eine halb-öffentliche Dimension hat.²

Der umwegige Zugang der Hermeneutik zur Faktizität

Auf den ersten Blick fällt die Verwendung eines Begriffs auf, der bald aus dem Heideggerschen Lexikon gestrichen werden wird, nämlich der Begriff der ‚Situation‘. Es ist Oskar Beckers Nachschrift aus den Vorlesungen des WS 1919-20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, die uns einige wichtige Informationen über die semantische Verwendung dieses Begriffs innerhalb Heideggers Fragen liefert. So legte Heidegger seinen Schülern nahe, man solle nicht enttäuscht sein, wenn man am Ende einer Reflexionsarbeit, die auf die Klärung der Bewusstseinsstruktur abzielt, nicht vor einem *Ich* steht, sondern vor dem Rhythmus des Erlebens selbst. Die *Ausdrucksgestalt*, durch die sich das Selbst manifestiert, ist nämlich die Situation: «Ich bin mir selbst konkret in einer bestimmten Lebenserfahrung, ich bin in einer *Situation*».³ Das Problem der Situation erscheint als etwas Neues für die Philosophie, die, von der Objektivierung ausgehend, mit den üblichen Ansätzen keinen Zugang zu ihr hätte finden können. Aber was ist die Urstruktur der Situation? Der naheliegende Weg, diese Frage zu beantworten, besteht darin, aufzuzählen, was darin erlebt und erfahren wird, vielleicht auch weiter auszudifferenzieren, wo und wann; das Ergebnis bleibt dabei jedoch immer, in die Objektivierung zurückzufallen. Außerdem vergisst man dabei, dass das Ergebnis keine Originalität aufweist, weil Raum und Zeit nur innerhalb einer Situation aus der Lebenserfahrung heraus eine Rolle spielen. Die Situation ist also der Ort und die Zeit, in der ich, auch wenn ich etwas Unverständliches erlebe, zu einem Verständnis meiner selbst komme, denn «Situation ist eben der eigentümliche Charakter, in dem ich mich selbst habe, nicht den Inhalt des Erlebten».⁴ Einen Zugang zu den Phänomenen des Sichselbsthabens ‚in den lebendigsten Gestalten von Lebenserfahrungen‘ zu finden, ist die Aufgabe, die Heidegger sich in diesen Vorlesungen stellt. Diesen Horizont zu

² Der Natorp-Bericht ist von der Heidegger-Kritik sehr oft vom *terminus ad quem* her gelesen worden, d.h. als eine Art Vorwegnahme dessen, was Heidegger in der Analytik von *Sein und Zeit* entwickeln würde (vgl. GÜNTHER FIGAL, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1992, S.24; THEODOR KISIEL, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1995, S.249; NATALIA ARTEMENKO, *Zu Martin Heideggers Interpretation von Aristoteles: Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922*, «Heidegger Studies», Vol. 28, 2012, S.123-14). Jenseits der historiographischen Richtigkeit der Annahme bleibt jedoch der hermeneutische Verdacht, dass es womöglich angemessener wäre, diese Seiten vom *terminus a quo* aus zu lesen, wie es JEAN GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000, S.258 ff.; und EUGENIO MAZZARELLA, *Ermeneutica dell'effettività*, Napoli, Guida 1993, Kapitel I und II) implizit vorschlagen, d.h. als eine zunehmende ‚Ontologisierung‘ des Themas des Lebens, das in den frühen Freiburger Kursen im Mittelpunkt stand.

³ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, herausgegeben von H.-H. Gander, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992, S.259.

⁴ *Ibid.*, S.260.

vernachlässigen, würde einen grundlegend verzerrten Ansatz für die Begriffsbildung der philosophischen Disziplinen, allen voran der Religionsphilosophie, bedeuten.⁵

Kehren wir also zur vorherigen Frage zurück: Wie sieht die Ur-Struktur der Situation aus? Hier legt Heidegger drei *Sinnführungen* zugrunde, die den Lebensfluss leiten und mit denen die Selbstgenügsamkeit des Lebens gedeutet werden kann: *Bezugs-, Vollzugs- und Gehaltssinn*. Die Situation erfährt dann, dank der Spontaneität des Vollzugssinns, eine Veränderung ihres Gehaltssinns und gelangt zu einer schöpferischen Gestaltung der Lebenswelt. Aber der Vollzugssinn positioniert sich immer wieder neu, da die Situation sich nach dem Bezugssinn richtet. Letzteres geschieht in der Tat so, dass das Leben sich nicht selbst hat, und so ist der Bezugssinn ständig in Bewegung, und solche Beweglichkeit kennzeichnet vor allem die ästhetischen und religiösen Welten. Es ist offensichtlich, dass die Situation nicht etwas Bestimmtes ist, sondern dass sie sich durch eine dem Leben eigene Bewegung artikuliert, und dass der Zugang zum *Leben-an-und-für-sich* durch die oben genannten Sinnführungen gegeben ist. Die Phänomenologie, der es gelingt, den Ursprung jeder Situation zu verstehen, stellt sich dann als ein «anschauliches Mitgehen, Hinlaufen dem Sinn entlang» dar.⁶ Der letztendliche Ursprung der Situation muss daher aus dem in ihr enthaltenen Ausdrucksgeflecht herausgelesen werden, ohne die Möglichkeit, ein Element der integralen Situation isoliert zu betrachten.

Wenden wir nun zurück zum Natorp-Bericht und der Notwendigkeit, eine Anzeige der hermeneutischen Situation zu formulieren. Heidegger definiert seine Arbeit a posteriori, in der nach dem Verfassen des Textes hinzugefügten Einleitung, als ein Projekt, das sich entlang einer mittleren Linie bewegt, d.h. ausgehend von einer gewohnten phänomenologischen Fragestellung, um eine ursprünglichere durch die problematische Auslegung der Faktizität aufzuzeigen. Das Ziel, das Heidegger mit dieser Untersuchung verfolgt, wird gleich zu Beginn des Textes deutlich: «Die folgenden Untersuchungen dienen einer Geschichte der Ontologie und Logik».⁷ Wenn wir bedenken, dass er später das menschliche Dasein als ‚Gegenstand‘ seiner Forschung identifizieren wird, sehen wir in diesen inhaltlich dichten Seiten die Struktur vorweggenommen, die später in *Sein und Zeit* verwandt wird, mit dem Blick auf die zuvor aufgeworfenen Fragen des Lebens und seiner Erfahrung. Dazu ist es notwendig, dass die ‚hermeneutische‘ Situation – ein Adjektiv, das uns bisher nicht begegnet ist – angemessen bezeichnet und verfügbar gemacht wird. Die Interpretation eines thematischen Feldes bringt immer die Notwendigkeit mit sich, einen mehr oder weniger ausgeprägten Blickstand hervorzuheben; eine Blickrichtung, in der das Interpretierte als Vorgriff und als Woraufhin des Verstehens präsent ist; Vorgriff und Woraufhin eröffnen eine Sichtweite, in der sich der Objektivitätsanspruch der Interpretation bewegt. Die Hermeneutik der Situation hat die Aufgabe, diesen Prozess transparent zu machen und mit dem

⁵ *Ibid.*, S.158.

⁶ *Ibid.*, S.262.

⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S.346.

interpretativen Ansatz abzugleichen. Das bedeutet für Heidegger, dass man die unvermeidlichen Annahmen, die dieser Art von Wissen der philosophischen Forschung innewohnen, nicht ignorieren oder gar bedauern, sondern sie vielmehr als konstitutiv begreifen sollte, weil so die philosophische Forschung selbst auf ihre eigene Geschichtlichkeit stößt: «Die Situation der Auslegung, als der verstehenden Aneignung des Vergangenen, ist immer solche einer lebendigen Gegenwart».⁸ Die Originalität der philosophischen Hermeneutik liegt in der Sicherheit, mit der es der philosophischen Forschung gelingt, ihren Aufgaben gerecht zu werden. Diese Haltung richtet sich nicht gegen die Geschichtsforschung, sondern ist die Voraussetzung dafür, die Vergangenheit zum Sprechen zu bringen. Diese Haltung müssen wir uns für den zweiten Teil unserer Arbeit im Auge behalten.

Dies vorausgeschickt, stellt Heidegger fest, dass der Gegenstand der philosophischen Forschung das menschliche Dasein ist, das auf seinen Seinscharakter hin befragt wird. Dieser Forschungsgegenstand ist nicht von außen zu erforschen, sondern nur durch das Erfassen der grundlegenden Beweglichkeit des faktischen Lebens zu verstehen, wie sie sich in der konkreten Zeitigung des eigenen Seins in der Sorge um sich selbst vollzieht. Wenn aber das Leben gewohnheitsmäßig unter seiner eigenen Last leidet und danach strebt, sich von dieser Last zu befreien, ist es für das philosophische Denken unumgänglich, seine denkende Aufmerksamkeit auf jene problematischen Momente zu richten, in denen die grundlegende Unruhe, die dem Leben selbst eigen ist, zum Vorschein kommt. Dieses Verstehen bedeutet jedoch nicht, nur ein kognitiv Gegebenes festzustellen, sondern auf originelle Weise zu wiederholen, was in der hermeneutischen Situation verstanden worden ist, wobei vorgefertigte Theoreme und Methodologien beiseitegelassen werden. Aus ihrer untrennbaren Verbindung mit der der Situation eigenen Geschichtlichkeit kann die Philosophie selbst nicht entkommen; vielmehr muss sie sich als eingebettet in eine gegenwärtige geschichtliche Dimension verstehen, auch dann, wenn sie ihre eigene Vergangenheit zu rekonstruieren sucht: Philosophische Forschung vollzieht sich explizit in der Bewegtheit des faktischen Lebens und bleibt immer in ihr gehalten. Nun erinnert Heidegger einerseits daran, dass der Begriff des Lebens im Laufe der Philosophie unterschiedlich interpretiert worden ist und dabei Wandlungen erfahren hat, die von der Interpretation des menschlichen Lebens in der griechischen, alt- oder neutestamentarischen Kultur diktiert wurden; ebenso, dass die Vielfalt der Interpretationen des Begriffs einen Impuls geben muss, um den eigentlichen Ursprung der verschiedenen Bedeutungen zu verstehen. Aber, was noch wichtiger ist, ist dies, dass er auf eine grundlegende Bedeutung aufmerksam macht, die der Beweglichkeit des faktischen Lebens eigen ist, nämlich die des Sorgens, des *curare* (oder *recuratio*, wie er in einer Fußnote zu seiner eigenen Version des Textes hinzufügt) und derjenigen, an die die Sorge gerichtet ist.

In dem gerichteten, sorgenden ‚Aussein auf etwas‘ ist das Worauf der Sorge des Lebens da, die jeweilige

⁸ *Ibid.*, S.347.

Welt. Die Sorgensbewegtheit hat den Charakter des Umgangs des faktischen Lebens mit seiner Welt. Das Worauf der Sorge ist das Womit des *Umgangs*. Der Sinn von Wirklichsein und Dasein der Welt gründet in und bestimmt sich aus ihrem Charakter als Womit des sorgenden Umgangs.⁹

Wir verzichten darauf, die verschiedenen Arten dieses *curare* und die bekannte Dreiteilung des Weltbegriffs zu erläutern, um uns auf die Aspekte zu konzentrieren, die für unsere Überlegungen von Interesse sind. Es genügt hier, daran zu erinnern, dass sich für Heidegger das Leben in seiner eigentlichen Entfaltung durch eine Ausgelegtheit der Welt um es herum ständig in Selbstsorge hält. Diese Art und Weise, sich in der Sorge zu halten, deutet auf einen bestimmten Sinn des Lebensdaseins hin, also auf das Was und Wie, in dem sich jeder Mensch in seiner Vorhabe hält. Diese dem eigentlichen Leben eigene Beweglichkeit ist jedoch immer versucht, sich zu versagen, sich in der Gegenbewegung einer göttlichen Fürsorge sichtbar zu machen, nach den Zügen des Verführens, Beruhigens und Entfremdens. Denn das faktische Leben ist eigentlich das Leben eines Einzelnen, in seinem Sein vor sich selbst, während es sich gewohnheitsmäßig in dem Medium des öffentlichen Lebens bewegt. Als Beispiel für die Selbstinterpretation des Lebens wird der Tod angeführt, der zu etwas wird, von dem man sich abwendet und sich stattdessen weltlichen Sorgen zuwendet. Alles, was auf eine Beschäftigung mit dem Leben hinweisen könnte, erweist sich in diesem Fall als Flucht des Lebens vor sich selbst, als Vermeidung der Konfrontation mit dem eigentlichsten Charakter des Seins. Wenn wir diesen Standpunkt erreicht haben, können wir behaupten, dass das selbstwahrnehmende Selbstverständnis des Lebens der natürlichen Einstellung entspricht, von der aus wir Zugang zu einem ursprünglicheren Grund finden müssen. Dies ist die Aufgabe einer Philosophie, die, sobald sie die sklerotisierenden Versuche der sogenannten wissenschaftlichen Begrifflichkeit zurückweist, den Blick auf das, was in den gewohnheitsmäßigen Bewegungen des Lebens selbst geschieht, in der natürlichen Einstellung, in der sich der Alltag abspielt, nicht mehr für ausreichend halten kann. Doch das Wesen des Lebens ist sich selbst in seiner Zugänglichkeit nur durch seinen Hang zur Welt und Negation als Grundexistenzial gegeben. Der methodische Weg, den Heidegger hier beschreitet, ist besonders interessant: Das faktische Leben kann durch einen Umweg fassbar werden, der in der Gegenbewegung zur Sorge um das Objektive besteht. «Diese Gegenbewegung als Bekümmerung um das Nichtinverlustgeraten des Lebens ist die Weise, in der sich das mögliche ergriffene eigentliche Sein des Lebens zeitigt».¹⁰ Besonders relevant ist, was Heidegger am Rande dieses letzten Zitats notiert, in dem der entscheidende Aspekt der Zeitigung erwähnt wird. Gerade diese Gegenbewegung, in der das Leben zeitigt, lässt sich nicht von der bekannten phänomenologischen ‚Intentionalität‘ her erfassen, sondern nur auf indirektem Wege.¹¹ Hier wird explizit, was Heidegger zu Beginn des Berichts angekündigt hat, nämlich der Wunsch, nicht mit der üblichen phänomenologischen Methode vorzugehen, sondern durch die Hermeneutik der Situation zu

⁹ *Ibid.*, S.353.

¹⁰ *Ibid.*, S.360-1.

¹¹ Dies ist die Interpretation, die JEAN GREISCH vorschlägt (vgl. *op. cit.*, S.259).

einem ursprünglicheren Boden zu gelangen. In der Tat würde sich die Intentionalität ausschließlich auf das *Zunächst* einstellen, zusammen mit dem Fluss der *Erlebnisse*, so dass das Urphänomen, von dem sich die Intentionalität selbst ableitet, noch verdeckt bliebe.

Hier kommen wir zu einem entscheidenden Punkt in unserem Beitrag: Was wird aus der Philosophie, wenn sie sich mit diesen verschiedenen möglichen Motiven des Lebens, die eigentlich und uneigentlich sein können, beschäftigen muss? Zunächst ist zu fragen, ob Philosophie eine bloße Beschäftigung ist, die sich mit Allgemeinheiten und beliebig zu postulierenden Prinzipien beschäftigt, oder ob sie nicht vielmehr ‚fragendes Erkennen‘, d.h. ‚Forschung‘, und damit die explizite Aktualisierung der Auslegungstendenzen der Lebensmotivationen ist. Anders ausgedrückt: Die hermeneutische Logik, auf die sich die philosophische Forschung, die sich auf das faktische Leben richtet, bezieht, zielt darauf ab, die grundlegende ontologische Struktur dieses Lebens deutlich zu machen. Die innere Logik des Syntagmas *Ontologie - Hermeneutik der Faktizität*, mit dem die letzte Vorlesung der frühen Freiburger Zeit betitelt ist, ist hier klar umrissen. Von dieser Ontologie – die später ab *Sein und Zeit* ‚fundamental‘ sein wird – ist zu erwarten, dass sie den begrifflichen Boden bildet, von dem aus die verschiedenen regionalen Ontologien artikuliert werden können, wie das folgende Zitat zeigt:

Die Problematik der Philosophie betrifft das *Sein* des faktischen Lebens. Philosophie ist in dieser Hinsicht *prinzipielle* Ontologie, so zwar, daß die bestimmten einzelnen welthaften regionalen Ontologien von der Ontologie der Faktizität her Problemgrund und Problemsinn empfangen.¹²

Wenn aber die Ontologie der Faktizität zu einem grundlegenden Moment philosophischer Forschung werden soll, dann hat die Philosophie die Aufgabe, das faktische Leben in seinen entscheidenden Möglichkeiten unter Beobachtung und Kontrolle zu halten, und so darf sie sich nicht von äußeren Motivationen für ihre Forschung in die Irre führen lassen, sondern muss vielmehr die natürliche Einstellung, die den Selbstverlust des der öffentlichen Dimension gewidmeten Lebens kennzeichnet, einklammern, um zu versuchen, das faktische Leben vor sich zu bringen. Das heißt, nur «wenn die Philosophie *grundsätzlich atheistisch* ist»,¹³ dann hat sie das faktische Leben entscheidend gewählt, indem sie es zum Gegenstand ihres eigenen Forschens macht. Heidegger fügt eine Fußnote hinzu, um diese brisante Aussage zu erklären, eine Fußnote, die vollständig zitiert sein soll:

‚Atheistisch‘ nicht im Sinne einer Theorie als Materialismus oder dergleichen. Jede Philosophie, die in dem, was sie ist, sich selbst versteht, muß als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine ‚Ahnung‘ von Gott hat, wissen, daß das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich, d. h. gemäß der ihr als solcher verfügbaren Möglichkeit vor Gott; atheistisch besagt hier: sich freihaltend von verführerischer, Religiosität lediglich beredender Besorgnis. Ob nicht schon die Idee einer Religionsphilosophie, und gar wenn sie ihre Rechnung ohne die Faktizität des Menschen macht, ein purer

¹² MARTIN HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S.364.

¹³ *Ibid.*, S. 362.

Widersinn ist?¹⁴

Versuchen wir, bei der Deutung dieses komplexen Textes nach dessen eigenem Aufbau vorzugehen. Heidegger sagt uns zunächst, dass der genuin explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens, in denen es diesem um sich selbst, d.h. um sein ‚ohne Seitenblicke auf weltanschauliche Betriebsamkeiten‘ geht, nur atheistisch sein darf. Bei dieser Art von methodologischer Vorgabe geht es natürlich nicht um die Gegebenheit von Gott, sondern um einen ‚existenziellen Atheismus‘, der nicht mit der Möglichkeit einer Religionsphilosophie kollidiert. Zweitens meint dies: Selbst, wenn es sich um eine Interpretation des Lebens handelt, die eine ‚Ahnung von Gott‘ hat, ist das Zurückreißen des Lebens aus religiöser Sicht ein Handaufheben *gegen* Gott. Wir können mit einer Berufung auf Levinas diesen Atheismus so explizieren: Ich bin Ich, Er ist Er!¹⁵ Es gibt also eine Trennung zwischen mir und Gott, die jedoch nicht eine mögliche Beziehung ausschließt, da sie im Gegenteil die Vorbedingung einer Beziehung ist, aber nur auf dem Weg des Glaubens. Drittens ergibt sich daraus: Aus diesem Grund scheint die Idee einer Religionsphilosophie in sich selbst ein purer Widersinn, doch warum? Wie meint Heidegger dieses Syntagma, Religionsphilosophie, um sie einem solchem Urteil zu unterziehen? Hat er nicht mit den Vorlesungen vom WS 1920-21 einen eigenen Ansatz für eine Religionsphilosophie vorgelegt? Wir müssen dieser Frage widersprechen, wenn wir bedenken, was er in den Notizen des 1919. schrieb: «Ein Stück Ontologie der Religion, Hauptziel Phänomenologie. Nur ein bestimmter streng methodischer Umkreis. Keine hochfliegende Religionsphilosophie».¹⁶ Eine mögliche Religionsphilosophie kann als Regionalontologie erst auf dem Boden einer prinzipiellen Ontologie bzw. Ontologie der Faktizität aufgebaut werden. Es geht hier also um die Möglichkeit, die Vorgegebenheit, das Datum religiöser Erfahrung, unabhängig von der theoretisch-kognitiven Neutralisierung der Wissenschaft, auch der theologischen, die mit philosophischen Kategorien arbeitet, in ihrer Ursprünglichkeit erfassen zu können. Das Problem, das sich mehr und mehr herauskristallisiert, ist das des Verständnisses dieser Vorgegebenheit: Reicht eine Erklärung der grundlegenden Bewegtheit durch eine Lebensauslegung aus, um zu erläutern, was eine religiöse Erfahrung ist, oder ist es notwendig, dass derjenige, der sich nicht auf dem richtigen Boden fühlt, ‚die Hände weg‘ hält, wie es im Anhang zum Band 60 der Gesamtausgabe heißt? «Es besagt nur ‚Hände weg‘ für den, der sich dabei nicht auf echtem Boden ‚fühlt‘».¹⁷ Die exemplarische Ausdeklination dieser Ermahnung von Heidegger ist die Frage nach

¹⁴ *Ibid.*, S.363. Es dürfte nicht widersprüchlich sein, diese Aussage zum methodologischen Atheismus in Beziehung zu dem zu setzen, was Heidegger ein Jahr zuvor an Löwith schrieb, nämlich, dass er sich nicht als Philosoph, sondern als christlicher ‚Theo-loge‘ verstand (vgl. MARTIN HEIDEGGER - KARL LÖWITH, *Briefwechsel 1919-1973*. Heidegger-Briefausgabe, Band II.2, herausgegeben von A. Denker, Feiburg/München, Alber, 2017, S.53), wie COSTANTINO ESPOSITO zu Recht feststellt, *Sul problema delle fonti cristiane nel pensiero di Heidegger*, «Aquinas», XL, 1-2, 2017, S.73.

¹⁵ Wir verdanken Jean Greisch (*op. cit.*, S.217) die Verbindung dieses existenziellen Atheismus mit dem Atheismus des Willens zu EMMANUEL LEVINAS (*Totalité et infini. Essai sur l'interiorité*, La Haye, Nijhoff, 1971, S.29).

¹⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, herausgegeben von M. Jung, T. Regehly und C. Strube, Frankfurt a.M., Klostermann, 1995, S.309.

¹⁷ *Ibid.*, S.305.

Gott oder der Idee Gottes. Wir können denken, dass diese ‚Idee‘ sich im Gebet oder in der durch den Glauben vermittelten Liebe konstituiert, aber diese Konstitution stellt sich dann in ihrer Echtheit ausschließlich außerhalb eines kognitiven Zugangs dar. Gewiss kann die Hermeneutik der Faktizität, diese Urwissenschaft, uns die Grundlage für eine Annäherung zum Verständnis eines religiösen Lebens liefern, aber mehr auch nicht, daher ihr Atheismus, der in erster Linie eine Ausübung der epoché darstellt.¹⁸

Um auf die Hermeneutik der Faktizität zurückzukommen: Es muss ihr gelingen, das Leben dazu zu bringen, sich selbst auszudrücken, sich zu ‚kategorisieren‘ und damit seine konstitutiven Strukturen aufzuzeigen. Das bedeutet, dass die Forschung nicht auf das Gerüst achten muss, das die gegenwärtige Weltanschauung produziert, sondern vielmehr auf die Bedingungen für die Bewerkstelligung einer möglichen Weltanschauung selbst. Diese Forschungslinie wird die Arbeit der phänomenologischen Hermeneutik der Aktualität sein, die die Aufgabe hat, die einheitliche Verflechtung von Sorge und Bekümmern innerhalb der Zeitigung des Lebens kategorisch deutlich zu machen. Wenn aber diese Art der Forschung zum Boden werden soll, auf dem eine formale und materielle Gegenstandlehre und Logik, eine Wissenschaftslehre der Logik der Philosophie, eine Logik des Herzens usw. aufgebaut werden soll, in welcher Weise kann sie dann als Hilfsmittel für die Interpretation von Aristoteles dienen? Man muss sich darüber im Klaren sein, dass das Studium der philosophischen Tradition von einer bestimmten interpretativen Sichtweise ausgeht, die so oft auf eine selbstverständliche und einfache Weise funktioniert. Die deskriptiven Kategorien sind nicht wirklich die, die aus einer sorgfältigen hermeneutischen Diagnose hervorgehen, sondern aus dem Prozess der Sedimentation von Interpretationstendenzen. Die hermeneutische Phänomenologie selbst wird innerhalb einer vorgegebenen und ungefragt bleibenden Begrifflichkeit in Bewegung gesetzt. Aber es ist die zeitgenössische Philosophie selbst, die sich in der sedimentierten griechischen Begrifflichkeit uneigentlich bewegt. Sowohl das Menschenbild als auch die Lebensideale sind das Erbe grundlegender Erfahrungen aus der griechischen Ethik und vor allem aus dem christlichen Menschenbild. Diese Interpretationen bedingten auch die antithetischen Auffassungen, insofern als antigriechische und antichristliche Tendenzen in die gleiche Richtung gingen. Gerade deshalb nimmt die hermeneutische Phänomenologie der Aktualität in der gegenwärtigen Situation der Philosophie die Aufgabe auf sich, durch einen abbauenden Rückgang die ursprünglichen Motive anzusprechen, d.h. die Hermeneutik setzt in erster Linie als Destruktion an, um die verborgenen Motive und impliziten Tendenzen des ursprünglichen Grundes der Selbstdeutung des Lebens zum Vorschein kommen zu lassen. Dank dieser Art, sich mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen, erhält man vor allem die Möglichkeit, sich der Gegenwart mit der grundlegenden Beweglichkeit zu nähern, die unserem Leben eigen ist. Das Ergebnis dieser Haltung wird nicht die offensichtliche Tatsache sein, dass wir in einer Tradition stehen, sondern die Klärung der Art

¹⁸ Zu diesem Thema vgl. STEFANO BANCALARI, *Indicazione formale (Heidegger)*, in *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa, ETS, 2015, S.157 ff.

und Weise, wie wir in ihr stehen. Es ist auch notwendig, sich deswegen die Tradition anzueignen, um zu verstehen, wie wir in unserer griechisch-christlichen Tradition stehen. Das Problem, das hier angesprochen wird, ist das des Eigentlichen, ja der Eigeninterpretation des Lebens im Angesicht seiner Bewegtheit. Was tut die heutige Philosophie in dieser Hinsicht, ist sie sich des Rahmens bewusst, in dem sie sich bewegt?

Die Idee des menschlichen Wesens, die aus dem griechischen und christlichen Erbe hervorgegangen ist, hat die philosophische Anthropologie Kants und auch die des deutschen Idealismus bestimmt, aber sie ist das Ergebnis eines theologischen Ansatzes, der in Luthers Konzeption und seiner religiösen Erneuerung wurzelt. Diese lutherische Sicht wiederum wurzelt in einer besonderen Deutung von Paulus und Augustinus sowie einem kritischen Vergleich mit der spätscholastischen Theologie. Heidegger betont nun, dass die scholastischen Lehren von Gott, Dreifaltigkeit, Sünde und Gnade mit der Begrifflichkeit des Thomas von Aquin und Bonaventura arbeiten, d.h. sie operieren in diesen Problemfeldern der Theologie mit einer Vorstellung vom Menschen und seinen Möglichkeiten, die sich auf die Physik, auf die Psychologie, auf die Ethik und auf die Ontologie des Aristoteles stützt und eine sehr präzise Auswahl für ihre Zwecke trifft. Heidegger ist sich bewusst, dass er in Bezug auf diese begriffliche Abstammung nichts Neues sagt, und doch er überzeugt ist, dass dieser Interpretation sowohl die Darlegung als auch die grundsätzliche Infragestellung der Faktizität völlig fehlt. Deshalb wird die Mittelalterforschung einerseits nach dem Schematismus einer neuscholastischen Theologie und andererseits im Rahmen eines von der Neuscholastik übernommenen Aristotelismus betrieben. Vielmehr muss man sich die wissenschaftliche Struktur der mittelalterlichen Theologie aus der Art und Weise aneignen, in der die Lebensäußerungen in ihr beschrieben werden. Die theologische Anthropologie muss also aus den philosophischen Grunderfahrungen so rekonstruiert werden, dass die Möglichkeit besteht, die Einflüsse und Transformationsweisen, die sich von Zeit zu Zeit aus den religiösen und dogmatischen Grundpositionen ergeben, nachvollziehbar zu machen. Hier fügt Heidegger einen weiteren Hinweis ein, der für unsere Überlegungen grundlegend ist:

Die Hymnologie und Musik des Mittelalters, ebenso wie seine Architektur und Plastik sind geistesgeschichtlich nur zugänglich auf dem Boden einer ursprünglichen phänomenologischen Interpretation der philosophisch-theologischen Anthropologie dieses Zeitalters, die sich mit- und umweltlich in Predigt und Schule mitteilte. Solange diese Anthropologie nicht explizit zugeeignet ist, bleibt der ‚gotische Mensch‘ eine Phrase.¹⁹

Ein erster Aspekt, der Beachtung verdient, ist, dass ein interpretatorischer Ansatz, der den Kern der künstlerischen, musikalischen oder figurativen Manifestationen einer Epoche erfassen möchte, nur dann erfolgreich sein kann, wenn er den ursprünglichen Boden erfasst, auf dem sie entstanden sind. Nur wenn man von der Sorge und Bekümmern des Lebens um seiner selbst willen ausgeht, ist es möglich, über

¹⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S.370

eine umwegige Durchführung auf einen ursprünglicheren Boden zu gelangen als die Formen des Hineinfallens in die dem öffentlichen Leben eigene Welt, wie wir dies gesehen haben. Der hier angestrebte anthropologische Begriff ist also nicht als die Gesamtheit der kategorialen Bestimmungen über den Gegenstand ‚Mensch‘ zu verstehen, sondern als diejenige Daseinserfahrung, die Erfahrung, die das Sein in der Zeitigung des Lebens in der Gegenwart Gottes, der anderen und der Welt mit sich selbst macht. Dieses Konzept muss also in den Predigten und Schulen zu finden sein, die diese Konzepte in der Welt leben. Nur wenn wir diese Anthropologie ans Licht bringen, können wir den gotischen Menschen verstehen und ihn davor bewahren, zu einer Phrase, einem Gemeinplatz, einer sinnlosen Binsenweisheit zu werden. Dieser Begriff, der bereits in dem eingangs zitierten Epigraph enthalten ist, kehrt wieder. Die Philosophie muss versuchen, nicht nur eine Kette von Phrasen zu wiederholen, die über sich selbst sprechen, ohne in die eigentliche Dimension der Faktizität einzutreten.

Verlassen wir an dieser Stelle die Analyse von Heideggers Text und versuchen wir, konkret zu sehen, wie es möglich ist, künstlerische Werke zu deuten, indem wir in ihnen nicht nur einen bloßen Stilmanierismus – der die Rolle einer natürlichen Einstellung spielen könnte – sehen, sondern eine authentische Explikation der Ontologie des Lebens finden.

Monumentale Theologie

Ist es möglich, sich den künstlerischen Manifestationen einer historischen Epoche zu nähern, ohne in eine wissenschaftliche und damit entweltlichende Interpretationsausübung zu verfallen, sondern zu versuchen, das ursprüngliche lebendige Gewebe zu erläutern, das die erzählte Geschichte mit den authentischen Fragen zusammenhält, die das Leben all derer prägen, die vor einem Fresko stehen oder der Aufführung einer Hymne zuhören? Der Theologe und Religionsphilosoph Bernhard Casper hat im Laufe der Jahre eine Absicht verfolgt, die als monumentale Theologie bezeichnet werden kann,²⁰ bei dem ein Kunstwerk nicht nach seiner Zugehörigkeit zu einer Schule oder seiner Einordnung in eine Stilrichtung befragt wird, sondern aus dem Wunsch heraus, die grundlegenden Fragen der menschlichen

²⁰ Für den Begriff *Monumentale Theologie* beruft sich Casper ausdrücklich auf das Werk vom Kirchenhistoriker Ferdinand Piper (1811-1889), der eine *Einleitung in die monumentale Theologie* (Gotha 1867) schrieb. Diese Theologie müsse sich nicht in der Explikation von Dokumenten, sondern in der von Monumenten aussprechen, um «eine in hermeneutische Konfrontation sich vollziehende *Religionsphänomenologie*» zu werden (BERNHARD CASPER, *Raum und heiliger Raum. Zur Phänomenologie des heiligen Ortes*, in *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, herausgegeben von G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß, Paderborn, Bonifatius, 1996, S.268). Der unmittelbare Anstoß zu einem solchen Vorhaben dürfte in Casper jedoch durch den Einfluss seines Lehrers Bernhard Welte entstanden sein, der zusammen mit Johannes Kollwitz eine monumentale Kirchengeschichte, eine „monumentale“ Dogmatik, eine „Monumental-Theologie“ zu schreiben beabsichtigte, „welche die Monumenta als ebenso wichtige Quellen des Denkens sieht wie die Gedanken. Die Suche nach dem Epochenmachenden, dem Gemeinsamen der Sprache, und zwar nicht nur der Sprache des Wortes, sondern auch der Sprache der Zeichen und der Bilder, kennzeichnete seinen Ansatz“ (KLAUS HEMMERLE, *Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken*, in *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, herausgegeben von L. Wenzler, Freiburg i.Br, Katholische Akademie, 1994, S.231–232).

Existenz zum Ausdruck zu bringen. Die von Casper vorgeschlagene Deutung der Kunstwerke findet hier also eine bestimmte Entsprechung im Verständnis derjenigen Erfahrung des eigenen authentischen Seins, die sich der Mensch von sich selbst in dem Moment macht, in dem er sich mit der Notwendigkeit konfrontiert sieht, Antworten auf sein ureigenstes existenzielles Problem zu geben: Was bedeutet es für mich, sterblich zu sein, das heißt, ein Mensch zu sein, und was bedeutet es daher, authentisch eine zeitliche Natur zu sein? Es gibt viele künstlerische Momente, bzw. Monumente die Casper mit dieser Perspektive untersucht hat. Wir werden nur drei davon erwähnen, wobei wir uns auf den letzten konzentrieren: die Fresken in den römischen Katakomben, den Isenheimer Altar von Grünwald und die Rose der Barmherzigkeit im Freiburger Münster.²¹

Ein hervorragendes Beispiel für diese Deutung der künstlerischen Spuren, um an ihnen den lebendigen Kern der religiösen Erfahrung auf der Grundlage der eigentlichen Fragen, die unser Sein betreffen, zu erfassen, ist Caspers neuestes Werk, *Die Rose der Barmherzigkeit*. Gegenstand von Caspers komplexer Hermeneutik ist das Glasfenster links im Querschiff des Freiburger Münsters, in dem das Handeln der Barmherzigkeit nach dem Evangelium aus Matthäus 25, 31-46 dargestellt ist. Gewiss ist Casper bewusst, dass die Aussagekraft eines spätromanischen Kunstwerks wie die Rose der Barmherzigkeit zu einem Verstehenshorizont gehört, dessen philosophische und theologische Motive uns heute fern sind. Wurden die sakralen Glasmalereien des Mittelalters zunächst als einzelne Gemälde in einem Museum wahrgenommen, so wissen wir heute aber auch, dass sie sehr oft ursprünglich zu einem größeren Kontext des gelebten Lebens gehören und davon sprechen; in dieser ‚Situation‘ können wir nun mit Recht sagen: «Sie *sind* ursprünglich nicht nur deshalb *da*, weil sie als Werke eines einzelnen Subjekts existieren, das sie beschafft. Sondern sie wollen vor allem *dadurch* sprechen, dass sie in ihrem *Insgesamt* jeweils das sagen, was die sie Wahrnehmenden *letztlich* und *miteinander* beschäftigt und bewegt».²²

Der vom Münster gestaltete liturgische Raum stellt eine kontinuierliche Spiegelung zwischen dem Eintritt in die Heilsgeschichte durch die Taufe (deren Taufbecken sich an der Tür gegenüber dem Glasfenster befand) und dem Ereignis der Barmherzigkeit dar; diese beiden Motive markieren den freien Weg des Heils, den jeder Gläubige gehen kann. Diese räumliche Konkretheit, so Casper, entspreche dem philosophisch-theologischen Wirklichkeitsbegriff, wie er im Denken von Augustinus, Albertus Magnus und später Thomas von Aquin zu finden sei. Aber ein solch globaler Wirklichkeitssinn steht auch für uns heute in Frage, und zwar in noch konkreterer Weise im Zeitalter der Globalisierung und der Bedrohung, die das Leben aller Menschen angesichts der pandemischen Ereignisses erfahren hat. «Den Gehaltssinn

²¹ Vgl. BERNHARD CASPER, *Vertrauen auf Gottes Heil. Überlegungen zur Endlichkeit menschlichen Daseins angesichts der Fresken römischer Katakomben*, in: *Schriften der Bernhard-Welte-Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 2014, S.93-111; Ders., *Die geistliche Botschaft des Isenheimer Altars. Leiden und Heil*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 2/2008 38.Jhg. München 2008, S.1-6; Ders., *Die Rose der Barmherzigkeit. Ein Hauptwerk des Freiburger Münsters*, Freiburg, Herder, 2021.

²² BERNHARD CASPER, *Die Rose*, S.11. Für eine detaillierte kunsthistorische Analyse der Rose beruft sich Casper mehrmals auf die Studien von RÜDIGER BECKSMANN, *Corpus Vitrearum Medii Aevi. Deutschland*, Band II, 2: *Die Mittelalterlichen Glasmalereien in Freiburg im Breisgau*. Berlin, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 2010.

von ‚global‘ können wir auch übersetzen mit ‚*alle Menschen in ihrem konkreten physischen da-sein und zugleich mitmenschlichen Zusammenleben angehend*‘. Global, das bedeutet ‚weltbürgerlich‘; – und das heißt letztlich denn auch weltgerichtlich». ²³ Ein Besucher des spätromanischen Münsters in Freiburg, der sich von diesem angehen lässt, wird dazu gebracht, seinen eigenen Platz in der Welt zu hinterfragen, ausgehend von seiner Ankunft in der Welt, von der Schöpfung, um den Sinn seiner eigenen Geschichte in der Gegenwart seiner Schwestern und Brüder zu verstehen, wie es die Rose der Barmherzigkeit zeigt. Und dieser Anspruch richtete sich an den Besucher des 13. Jahrhunderts wie an uns heute, wenn wir uns nach dem Sinn unseres Glaubens, unserer Hoffnung und unserer Liebe fragen wollen.

Ein wesentliches Element, das berücksichtigt werden muss, um das, was in der Glasmalerei im Allgemeinen gezeigt wird, angemessen zu erfassen, ist, dass das, was in ihnen zu wissen gegeben wird, auf einer transzendenten Dimension des Lichts beruht. Wenn nämlich alles Erkennen auf dem möglichen Sehen des zu Erkennenden durch ein Licht beruht, das auf den zu betrachtenden Gegenstand fällt, so empfängt im Glasbild das zu Sehende ein Licht quasi von hinten, von außen, und strahlt so mit dem Bild, das es zeigen will, selbst Licht aus. In diesem Sinne wird ein zentrales Prinzip für den mittelalterlichen Geist verwirklicht: Authentisches Wissen entsteht ausschließlich durch die Möglichkeit der Transzendenz zu etwas Unendlichem, das sich zu erkennen gibt. ²⁴

Doch konzentrieren wir uns nun auf die Erzählung in dieser Glasmalerei, nämlich ihren Gehaltsinn und Bezugssinn. Selbst im Vergleich zu den Glasfenstern, die in den Seitenschiffen die verschiedenen Zünfte der Stadt darstellen, fällt als erstes auf, dass sich die Rose der Barmherzigkeit dem Betrachter nicht statisch, sondern von einer lebendigen Bewegung durchdrungen präsentiert. Die Bilder zeigen, wie sich diejenigen, die Leid und Entbehrung erleiden, in Richtung Barmherzigkeit bewegen, verkörpert durch eine Frau in einem blauen Mantel. Mit einem Ausdruck, den wir schon bei Heidegger gefunden haben, können wir sagen, dass sich in diesen sechs Szenen der Begegnung mit der Barmherzigkeit etwas zeitigt, nämlich das Verstehen des eigenen Seins angesichts der tiefen Not, die unser Leben prägt. Es ist hervorzuheben, dass Casper eine formale Anzeige auf das Kunstwerk vollzieht, um es hermeneutisch-phenomenologisch auszulegen. Wenn jedoch hinsichtlich Inhalt und Bezug auf das Werk verwiesen werden sollen, wird der Vollzugssinn meines Erachtens vom Betrachter durch das Erleben des in der Rose erzählten Ereignisses verwirklicht. Der Besucher des Münsters findet sich wiederum in einer Erzählung wieder, die ihn selbst einbezieht, d. h. in etwas einbezieht, was dem Menschen als solchem widerfährt, weil diese Szenen das Abenteuer des Menschseins darstellen. ²⁵ Welche Momente des Abenteuers sind gemeint? In jedem Moment des Abenteuers spricht ein Selbst, eine Singularität, die sich

²³ BERNHARD CASPER, *Die Rose*, S.15.

²⁴ Es ist erwähnenswert, dass die späteren architektonischen Veränderungen des Münsters dazu führten, dass die Rose immer weniger beleuchtet wurde, so dass Casper von ihrer allmählichen ‚Verstummung‘ spricht. Hinzu kommt, dass die Medaillons nach einer Restaurierung in den 1970er Jahren falsch positioniert wurden.

²⁵ Der Ausdruck Abenteuer wird nicht nur als eine Vorstellung eines ungewöhnlichen Ereignisses von Casper interpretiert, sondern auch dem Mittelhochdeutsch *aventure* folgend als Bewährungsprobe in einer Situation.

mit ihrer eigenen Entbehrung auseinandersetzt, und diese Beziehung zum eigenen Selbst ist unwägbar, da der Verlauf dessen, was sich in der Bewegung des Lebens zeigt, immer ungewiss bleibt, weil dieser Verlauf dem freien Willen überlassen ist.²⁶ Dennoch steht das Abenteuer im Zeichen der Hoffnung auf ein gutes Ende, d. h. auf die Rettung der Welt. In diesem Moment der Prüfung des Abenteurers zeigt derjenige, der sich darauf einlässt, schließlich, wer er in diesem Ereignis wirklich ist. All diese Merkmale finden sich in dem Medaillon des hungrigen Mannes, der gespeist wird, wieder; und dennoch, so stellt Casper fest, scheint das Stück Brot, das ihm die Frau anbietet, nicht auszureichen, um seine Bewegung zu unterbrechen. Er bleibt auf seinem Weg, er geht auf etwas Anderes zu. In der Not, die sein Dasein kennzeichnet, findet der hungrige Mensch nicht ausschließlich im Brot Sättigung, sondern bleibt in Erwartung von etwas Anderem: Er bewegt sich auf etwas zu, das über das Brot hinausgeht, er braucht die Zuwendung des Anderen als dieses andere selbst. Die Szenen in der Rose zeigen durch diese Zuwendung die Möglichkeit, dass jedes Mal, wenn man einem Anderen als Anderem begegnet, etwas Neues geschieht, das seinen Ursprung in der menschlichen Freiheit findet.



27

Deshalb scheinen sich die Figuren der Leidenden und Mittellosen über die erzählte Szene hinaus zu bewegen, so dass sie, zumindest diejenigen, die stehen, einen Fuß außerhalb des Rahmens setzen. Die Mitte des Glasfensters ist jetzt jedoch leer. Wir können vermuten, dass sie ein Bild des Pantokrators

²⁶ Casper schreibt von einer 'lebendigen Bewegung', die die Szenen der Rose kennzeichnet: «Diese Bewegung bringt jeweils einen sich in einer Not, in einem Mangel existierenden Menschen in eine *Beziehung* zu der Barmherzigkeit» (BERNHARD CASPER, *Die Rose*, S.19).

²⁷ *Hungrige speisen*, BERNHARD CASPER, *Die Rose*, S.21.

enthielt, aber wir können nicht sicher sein.²⁸ Casper betont nachdrücklich, dass das Handeln der Barmherzigkeit nicht von außen kommt, sondern die Bedürftigen von innen her verwandelt: Sie sind eingeladen, ihren Weg zur Überwindung ihrer eigenen menschlichen Not fortzusetzen und sich den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zuzuwenden. Unter den Tugenden, die im 13. Jahrhundert gepriesen werden, ist die Barmherzigkeit die höchste. Hier ist die etymologische Bedeutung des Begriffs Tugend zu klären, der nicht mit *areté* und *virtus* zu verwechseln ist, da er vielmehr «die Tauglichkeit von etwas zu etwas; und im Falle der Barmherzigkeit die Tauglichkeit unserer selbst zur Menschlichkeit als solcher» bezeichnet.²⁹ Für Casper bedeutet dies, uns nicht als ‚physische Sachverhalte‘ oder ‚technische Fakten‘ zu verstehen, sondern als diejenigen, die in ihrem Hiersein offen für die Zukunft sind. Diese Offenheit weist auf die Möglichkeit hin, immer über sich selbst hinaus zu sein, was bedeutet, bei der Ausübung der Barmherzigkeit nicht die einfache Logik des *do ut des* gelten zu lassen, sondern sich der Unentgeltlichkeit der Begegnung mit dem Anderen als Anderem selbst zu öffnen. In der Tat zeigen die Rosenmedaillons etwas, das ohne einen bestimmten Zweck, sondern nur aus Liebe zum Nächsten geschieht.

Auf der Suche nach einer schlüssigen Synthese für unseren kurzen Denkweg kehren wir zur Kritik der Phrase zurück: Die hermeneutische Ausübung, die unsere Endlichkeit und die vor uns liegende Aufgabe, das *curare* und die *recuratio*, in Frage stellt, vollzieht sich durch eine mühsame Arbeit der Reduktion von den gefälligen Gewissheiten unseres Alltagslebens. Wir haben dies von Seiten Heideggers und Caspers deutlich gesehen. Daraus ergibt sich die Aufgabe einer hermeneutischen Phänomenologie (der Religion), die faktische Lebenserfahrung, die sich selbst auslegt, in den Mittelpunkt zu stellen. Dabei kann die philosophische Interpretation aber immer nur ein zweitrangiger Diskurs sein, d.h. ein Diskurs, der sich auf das konzentriert, was der Mensch aus seiner eigenen Zeitigung heraus lebt, fühlt und versteht. Die Versuchung, der die Philosophie (der Religion) immer wieder zu erliegen droht, besteht darin, zu einer einfachen und beruhigenden Phrase zu werden, d.h. in eine natürliche Einstellung zu verfallen, die nicht das Risiko birgt, über ihre eigenen ruhigen Ansprüche hinauszugehen und zu einer lebendigen Bewegung zu werden, die sich auf eine enge Konfrontation mit ihrer eigenen Geschichte und Geschichtlichkeit einlässt, d.h. mit den Begriffen und dem System, zu dem sie gehören.

²⁸ Die Figur des Christus Pantokrator spielt in Caspers Interpretation der Rose eine zentrale Rolle, denn in einer solchen Darstellung der Barmherzigkeit wird das, was ‚außerhalb‘ der Erzählung der Szenen steht, tatsächlich zu einem ‚von innen‘. Alle, die in Not sind und keine Möglichkeit haben, das Heil zu finden, gewinnen in der Gegenwart der Barmherzigkeit die Kraft, über ihr Elend hinauszugehen, indem sie dem Anspruch der Barmherzigkeit folgen und über ihre Menschlichkeit hinausgehen. In der Beziehung aller sechs erzählten Ereignisse zu dem einen unendlichen Zentrum erscheint vor unseren Augen ein sich selbst transzendierendes Ereignis, ein Abenteuer vor jedem Abenteuer und in jedem Abenteuer: Die Barmherzigkeit, das barmherzige Herz, nimmt das Elend und die Not des anderen in und mit seiner eigenen sterblichen Zeit auf. Dies wird jedoch immer wieder aufs Neue durch das Zentrum der Rose ermöglicht und vermittelt (vgl. *ibid.*, S.34).

²⁹ *Ibid.*, S.27.