

Klaus Held

# Der biblische Glaube

Phänomenologie seiner Herkunft  
und Zukunft

Klostermann **Rote Reihe**


Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2018

Gedruckt auf EOS Werkdruck von Salzer.

Alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.



Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04353-9

## Vorbemerkung

Die nachfolgenden Untersuchungen enthalten einen Versuch, den in Israel entstandenen Glauben an den einen Gott, der im Christentum und im Islam zweimal eine grundlegend neue Gestalt gewann, mit den analytischen Mitteln der von Edmund Husserl begründeten und von Martin Heidegger revolutionär umgestalteten Phänomenologie zu erläutern. Die Thematik bezieht sich auf einen Fragebereich, über den sich viele der größten Geister unserer jüdisch-christlichen Tradition seit über zwei Jahrtausenden den Kopf zerbrochen haben. Vor diesem Hintergrund erscheint ein Versuch, auf diesem Feld einen neuen Gedanken beizusteuern, beinahe unvermeidlich als Anmaßung. Ich habe mich an die Aufgabe gewagt, weil nach meinem Eindruck die Möglichkeiten einer phänomenologischen Auseinandersetzung mit der Thematik bisher noch nicht genügend genutzt wurden. Das liegt u. a. daran, dass sich die Phänomenologie seit Husserls *Logischen Untersuchungen* von 1900/1901 und Heideggers *Sein und Zeit* von 1927 in viele Richtungen verzweigt hat.

Da die Phänomenologie von Husserl zunächst als eine philosophische Methode eingeführt wurde, scheint es mir angezeigt, die Leserschaft dieses Buches vor Eintritt in die phänomenologische Analyse des biblischen Glaubens einleitend mit meinem Verständnis der Phänomenologie als Methode bekannt zu machen. Husserls Anspruch, mit

dieser Methode solle die Philosophie noch einmal ganz von vorne anfangen, kann ich nicht folgen. Ich halte es in dieser Hinsicht mit der Auffassung von Phänomenologie, wie sie Heidegger entwickelt hat: Das phänomenologische Denken kann eine gewisse bei Husserl zu beobachtende Naivität hinsichtlich seiner Abhängigkeit von der philosophischen Tradition nur dadurch vermeiden, dass es sich selbst einen Platz in der Geschichte der Philosophie zuweist und dadurch als Methode einen hermeneutischen Charakter annimmt.

Dem versuche ich in der nachfolgenden Einleitung dadurch gerecht zu werden, dass ich die grundlegende Einstellung der „Epoché“, auf der nach Husserl die phänomenologische Methode beruht, in die Philosophiegeschichte und ihre Epochen einordne. Als Konsequenz dieser Einordnung wird sich ergeben, dass die Welt das eigentliche Grundthema der Phänomenologie bildet. Wie ich hoffe zeigen zu können, versetzt der Weltbezug die phänomenologische Analyse des biblischen Glaubens in die Lage, sowohl über seine Herkunft als auch über seine mögliche Zukunft mehr Klarheit zu gewinnen. Als Grundzug der Herkunft wird sich in der weltphänomenologischen Interpretation die Selbstunterscheidung dieses Ein-Gott-Glaubens vom lebensweltlich eingängigeren Polytheismus erweisen. Und als mögliche Zukunft zeichnet sich ab, dass der antipolytheistische Glaube tragischerweise gerade dadurch sich selbst vernichten wird, dass er im Zeitalter der globalisierten Erfahrung der Welt in seine reine Gestalt gelangt. Mein Versuch, den schon unzählige Male gedeuteten biblischen Glauben zum Gegenstand einer neuen Interpretation zu machen, erscheint mir nur deswegen nicht als überflüssig, weil er sich, wie gerade angedeutet, auf eine Phänomenologie der Welt stützt.

Es gibt bereits eine Reihe von Autoren, die sich in ihrem Denken an der Phänomenologie orientierten und

den biblischen Glauben – oder zumindest Elemente davon – in ihrem Geiste deuteten. Dabei schlug man in der Regel einen der beiden folgenden Wege ein: Entweder – vor allem in früheren Jahrzehnten – knüpfte man an Heideggers Verständnis von Phänomenologie an, sei es die hermeneutische Phänomenologie in *Sein und Zeit*, sei es die spätere „Phänomenologie des Unscheinbaren“ mit dem Göttlichen im „Geviert“ und der Bezugnahme auf Hölderlins poetische Frömmigkeit. Oder man beschritt – in jüngerer Zeit – einen der Wege, die durch das an der Grenze der Phänomenologie angesiedelte Denken von Emmanuel Levinas eröffnet wurden. Nur wenige Autoren gingen beim Versuch einer phänomenologischen Deutung und Analyse der biblischen Glaubenserfahrung von den Denkmöglichkeiten der ursprünglichen Phänomenologie Edmund Husserls aus, und wenn sie es taten, dann – mit ganz wenigen Ausnahmen – nur im Rahmen von Untersuchungen, die primär nicht der Auseinandersetzung mit Husserls religionsphänomenologischen Analysen gewidmet waren.

Auch ich glaube nicht, dass es möglich wäre, allein mit den Mitteln von Husserls Phänomenologie dem Phänomen des biblischen Glaubens gerecht zu werden. Aber ich habe den Eindruck, dass man allgemein die Möglichkeiten unterschätzt, die sich von Husserl her für diese Aufgabe ergeben. Auch von ihm ausgehend kann man einen religionsphänomenologischen Weg einschlagen – einen Weg, der dann, wie so oft bei diesem ungewöhnlich experimentierfreudigen Denker, „mit Husserl über Husserl hinaus“ führt. Auf einem dieser Wege bin ich zu den vorliegenden Untersuchungen gelangt. Gleichsam als Zeichen meines Dankes für die von Husserl empfangenen Anstöße habe ich dem Hauptteil dieses Buches, worin ich die Grundzüge meiner weltphänomenologischen Interpretation des biblischen Glaubens entwerfe, einen frühe-

ren Aufsatz vorangestellt, worin ich versuche, möglichst Husserl-getreu nachzuzeichnen, welche Rolle „Gott“ in seiner Phänomenologie spielt.

Wer vordringlich an der „Sache“ dieses Buches, der Herkunft und Zukunft des biblischen Glaubens, interessiert ist, kann sich umstandslos dem Hauptteil zuwenden und den besagten Aufsatz ebenso überspringen wie die Vorklärung meiner Phänomenologie-Auffassung in der Einleitung. Das ist möglich; es darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Phänomenologie-Verständnis, das die vorliegende Deutung des biblischen Glaubens ermöglicht, wegen der Konkurrenz mit den oben erwähnten anderen Auffassungen der Rechtfertigung bedarf, und ihr dienen die beiden dem Hauptteil vorangestellten Kapitel.

*Dem Freunde Rudolf Weth*





# Inhalt

Einleitung: Die geschichtliche Stellung der phänomenologischen Epoché .....	13
Gott in Husserls Phänomenologie .....	41
Entwurf einer Phänomenologie des biblischen Glaubens .....	63
§ 1 Phänomenologie als „Phänomenologie der Welt“ .....	63
§ 2 Der Anfang der Philosophie in phänomenologischer Sicht .....	73
§ 3 Der Glaube der Tora als Antipolytheismus ...	78
§ 4 Polytheistische und biblische Übermacht-Erfahrung .....	88
§ 5 Die Komparativität der Gottesprädikate und die Hoffnung .....	98
§ 6 Lebensweltliche und idealisierte Gotteserfahrung .....	117
§ 7 Die indirekte Kenntnis von Gott durch sein Handeln .....	127
§ 8 Goldene Regel und Nächstenliebe .....	134
§ 9 Nächstenliebe und Gottesliebe .....	143

§ 10	Die Bezogenheit der <i>agápe</i> auf das Weltganze .....	150
§ 11	Die Vertauschung von Normalität und Grenzfall und ihre Folgen .....	155
§ 12	Lebensweltvergessenheit und Tragödie der Verwüstung .....	166

## Einleitung: Die geschichtliche Stellung der phänomenologischen Epoché<sup>I</sup>

Die Phänomenologie des 20. Jahrhunderts ist, wie ihr Name sagt, eine philosophische Methode zur Erforschung des Erscheinens, griechisch ausgedrückt: des *phainesthai* oder des *phainómenon*. Den Ausgangspunkt dieser Forschung, so wie sie von Edmund Husserl begründet wurde, bildet die jedem Menschen bekannte Relativität des Erscheinens: Jede „Sache“ – sei dies ein Gegenstand, den wir mit den Sinnen wahrnehmen, eine Institution, eine Angelegenheit, ein Gedanke, kurz: alles, womit wir in unserem Denken und Handeln zu tun haben – kann uns auf so divergierende Weise erscheinen, dass ein Streit der Meinungen darüber entsteht.

Seit die Philosophie zum ersten Mal über ihr eigenes Tun nachgedacht hat, d. h. seit Heraklit und Parmenides gegen Ende des 5. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, hat sie es als ihre Aufgabe angesehen, den Streit endgültig zu überwinden, der dadurch entsteht, dass das Sein einer Sache sich in unterschiedlichen Erscheinungsweisen zeigt. Dieser Streit bricht dann aus, wenn jeder Beteilig-

<sup>1</sup> Eine knappere und weniger ausgereifte Fassung dieses Textes wurde in englischer Sprache unter dem Titel „The Controversy Concerning Truth: Towards a Prehistory of Phenomenology“, in: *Husserl Studies*, vol. 17, Nr. 1, 2000, veröffentlicht. Den deutschen Urtext habe ich gründlich überarbeitet und im Hinblick auf die Einleitungsfunktion für die vorliegende Untersuchung vor allem im Schlussteil stark erweitert.

te – das können Einzelne, aber auch Gruppen von Menschen, ja sogar ganze Völker und Kulturen sein – für sich die Wahrheit in Anspruch nimmt, indem er behauptet, nur die Weise, wie ihm die Sache erscheint, entspreche dem, was und wie die Sache selbst *ist*.

Als Versuch, den Meinungsstreit zu überwinden, war die Philosophie seit ihrem Beginn eine Suche nach der Wahrheit. Die Phänomenologie ist eine neuartige Wiederaufnahme dieses Versuchs. Welchen Weg sie dabei methodisch einschlägt, sollen die folgenden Überlegungen verdeutlichen, indem sie von den Anfängen der Philosophie in der Antike ausgehen. Auf welchen Wegen haben die Griechen versucht, durch die Philosophie über den vorphilosophischen Meinungsstreit hinauszugelangen?

Mit der Bemühung um die endgültige Überwindung des Meinungsstreits unterscheidet sich die Philosophie von der Denkweise der Menschen vor und außerhalb der Philosophie. Hegel charakterisiert diese Denkweise in seiner *Phänomenologie des Geistes* als das „natürliche Bewusstsein“,<sup>2</sup> und Husserl führt sie in der „Fundamentalbetrachtung“ seines methodischen Hauptwerks, des ersten Bandes der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, auf eine dem Menschen vollkommen selbstverständliche Grundhaltung zurück, die er als die „natürliche Einstellung“ bezeichnet.<sup>3</sup> Heraklit scheint gegen Ende des 5. vorchristlichen Jahrhunderts der erste gewesen zu sein, der die Frage gestellt hat, wodurch sich die Einstellung, von der das philosophische Denken getragen ist, von der natürlichen Einstellung unterscheidet.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Ausgabe J. Hoffmeister, Hamburg <sup>6</sup>1952, Einleitung S. 67 ff.

<sup>3</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. I. Buch (*Husserliana* Bd. III,1, hg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1976, S. 56 ff. [Im Folgenden zitiert als *Husserl Ideen I*.]

Er bezeichnet die große Masse der Menschen, wie sie ihr Leben in der natürlichen Einstellung führen, als die Vielen, *polloí*, und wirft ihnen polemisch vor, dass ihr Verhalten dem von Träumenden gleiche.<sup>4</sup> Wer träumt, kennt in diesem Zustand nur die Privatwelt, den *ídiós kós-mos* seines Traumes und steht mit den anderen Menschen und ihren Welten nicht in Verbindung; er ist abgeschnitten vom „Gemeinsamen“, *koinón*, der einen gemeinsamen Welt aller Menschen, worin alle privaten Welten zusammengehören. Die Polemik des Heraklit gegen die Vielen enthält implizit eine Erklärung dafür, warum überall und immer wieder zwischen den Menschen der Meinungsstreit entsteht: Die unterschiedlichen Erscheinungsweisen der Sachen, aufgrund deren wir divergierende Urteile über ihr Sein fällen, ergeben sich daraus, dass dieses Sein für uns immer nur in Erscheinungsweisen zum Vorschein kommt, die ihrerseits an bestimmte Welten gebunden sind.

Auf solche Welten hat sich nicht nur Heraklit bezogen, sondern auch wir tun das noch, wenn wir von der „Welt des Büroangestellten“, der „Welt des Sportlers“, der „Welt des Computerfachmanns“ und vielen anderen solchen Welten sprechen. Wir meinen damit die begrenzten Gesichtskreise unseres Denkens und Handelns, d. h. die Horizonte, in denen wir uns gewohnheitlich bei unserem Verhalten orientieren. Die Philosophie ist nach Heraklit das Erwachen aus der Abkapselung in den privaten Traumwelten unserer beschränkten Horizonte. Das Erwachen zur Aufgeschlossenheit für die eine, allen Menschen gemeinsame Welt ist möglich, weil keiner der partikularen Horizon-

<sup>4</sup> Diels/Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 89 in Verbindung mit B 1, B 2, B 114 und B 30. [Im Folgenden zitiert als Diels/Kranz.] Vgl. hierzu und zum Folgenden v. Vf.: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin 1980.

te gänzlich abgeschlossen ist. Sie alle verweisen jeweils über sich hinaus auf andere Horizonte, und so gehören sie alle in einem allumfassenden Verweisungszusammenhang zusammen, der einen Welt. Die Philosophie ist, das war Heraklits wegweisende Erkenntnis, die Öffnung des Menschen für die so verstandene eine Welt.

Gegen das bei Heraklit formulierte ursprüngliche Selbstverständnis der Philosophie erhob sich etwa ein halbes Jahrhundert später der Widerspruch des Protagoras, der damit die Sophistik begründete, die seitdem den ewigen Gegner der Philosophie bildet. Protagoras hält den Anspruch der Philosophie, Aussagen über die eine Welt machen zu wollen und zu können, für eine Vermessenheit, griechisch gesprochen: für Hybris. Er behauptet, es gebe für die Menschen nur ihre vielen Privatwelten und keine gemeinsame *eine* Welt darüberhinaus. Protagoras stellt sich damit gegen Heraklit auf die Seite der Vielen, die über ihre partikularen Welten nicht hinausblicken. Prägnanter Ausdruck dieser Auffassung ist sein berühmter *homo-mensura*-Satz: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind“, in Platons „Theaitetos“ folgendermaßen zitiert: *pánton chremáton métron ánthropon éinai, ton men ónton hos ésti, ton de me ónton hos ouk éstin*<sup>5</sup>.

Mit dem „Menschen“, von dem dieser Satz spricht, ist nicht der abstrakte „Mensch überhaupt“ gemeint, sondern die vielen Menschen und Menschengruppen mit ihren jeweiligen partikularen Welten, die „Vielen“ des Heraklit. Dass und wie die Dinge sind, hängt allein davon ab, wie sie den Menschen in ihren Privatwelten erscheinen. Als Erläuterung für das, was Protagoras meint, mag ein Beispiel dienen, mit dem schon Platon im „Theaitetos“

<sup>5</sup> Platon: *Theaitetos* 152 a.

den Sinn des *homo-mensura*-Satzes erläutert hat: Es kann sein, dass zwei Menschen, die beide dem gleichen Wind ausgesetzt sind, dabei gegensätzliche Empfindungen haben, weil sie in unterschiedlichen Privatwelten leben: Dem einen wird kalt, und der Wind erscheint ihm als kalt, dem anderen wird warm, und entsprechend erscheint ihm der Wind.<sup>6</sup> Was der Wind *ist*, ist relativ auf die Empfindungen des Empfindlichen und des Robusten. Deshalb hält der eine für wahr, dass der Wind kalt ist, der andere hingegen, dass er warm ist.

Wenn wir sagen, dass es im Meinungsstreit um die Wahrheit geht, verstehen wir den Begriff „Wahrheit“ in dem Sinne, dass eine Sache sich in einer Erscheinungsweise so zeigt, wie sie *ist*. Das Gegenteil der Wahrheit, das wir im Meinungsstreit unseren Gegnern vorwerfen, besteht darin, dass sich ihnen die Sache anders zeigt als sie selbst ist, d. h. dass ihnen ihr Sein mehr oder weniger verborgen bleibt. Demnach bedeutet „Wahrheit“ in diesem Zusammenhang das Nicht-Verborgenbleiben des *Seins* einer Sache, das Zum-Vorschein-Kommen der Sache *selbst* in entsprechenden Erscheinungsweisen. In diesem Sinne hat die antike Philosophie die Wahrheit als „Unverborgenheit“ – *alétheia* – verstanden;<sup>7</sup> das ist das griechische Wort, das wir mit „Wahrheit“ übersetzen. Nicht zufällig hat der *homo-mensura*-Satz höchstwahrscheinlich am Anfang eines Werks gestanden, das den Titel „*Alétheia*“ trug. Protagoras setzt die Wahrheit mit den horizontgebundenen Erscheinungsweisen der Dinge gleich; sie haben kein Sein jenseits der Privatwelten. Das ist der Weg des Relativismus der Sophistik.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> *Theaitetos* 152 b.

<sup>7</sup> Diese historische Feststellung ist unabhängig davon, ob es sprachgeschichtlich zutrifft, dass das *a* am Anfang des Begriffs *alétheia* ein *alpha privativum* ist.

<sup>8</sup> Zur phänomenologischen Interpretation des Relativismus des Protagoras und zum sophistischen Verständnis der *dóxa* in phänome-

Ein Meinungsstreit ohne Gewalttätigkeit wird ausgetragen, indem die Beteiligten miteinander reden und zur Sprache bringen, auf welche Weise ihnen die Sache, um die es geht, erscheint. Die sprachliche Gestalt, in der wir darlegen, wie uns das Sein einer Sache erscheint, ist der Aussagesatz. Die Grundform der Aussage ist nach der traditionellen, von Aristoteles begründeten Logik das Urteil „S ist p“. Mit dem Urteil vollziehen wir eine *sýnthesis*, eine Verbindung zwischen einem Prädikat „p“ und einer Sache, auf die sich die Prädikation bezieht. Die Sache ist das, was der Prädikation zugrundeliegt, das *hypokeímenon*, ins Lateinische übersetzt: das *subiectum* – symbolisiert durch „S“. Nach Aristoteles ist eine Aussage wahr, wenn die Verbindung eines bestimmten Prädikats mit einer bestimmten Sache, die in ihr behauptet wird, auch außerhalb der Aussage besteht.<sup>9</sup> Das Prädikat bringt in diesem Falle etwas vom Sein der Sache zum Erscheinen, und von den prädikativ zur Sprache gebrachten Erscheinungsweisen kann man dann sagen, dass in ihnen die Sache selbst „offenbar“, „offenkundig“ wird, griechisch: *dêlos*. In diesem Sinne ist das menschliche Sprechen, sofern es die Form einer wahren Aussage hat, ein *deloûn*, ein Offenbarmachen, ein Sich-Darbieten-Lassen. Mit dieser Interpretation des Sprechens folgt Aristoteles dem Verständnis von Wahrheit als Unverborgenheit.

Parmenides, der große Zeitgenosse des Heraklit, hat in seinem Lehrgedicht den Eintritt in die Philosophie als Entscheidung für einen Weg beschrieben, den Weg

nologischer Sicht vgl. v. Vf.: „Husserls Rückgang auf das *phainómenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie“, in: *Phänomenologische Forschungen* Bd. 10, hg. v. E. W. Orth, Freiburg/München 1980, und das Kapitel „Die Sophistik in Hegels Sicht“ im Buch des Vf.s: *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt a.M. 2010, S. 143 ff.

<sup>9</sup> Aristoteles: *Metaphysik* 1051 b 4–17. [Im Folgenden zitiert als *Metaphysik*.]