

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 77 —

Johannes Corrodi Katzenstein

Von Grundmotiven und
Ordnungserfahrungen.
Herman Dooyeweerd und Eric Voegelin als
(un-)zeitgemässe Denker der Transzendenz



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 77 —

Johannes Corrodi Katzenstein

Von Grundmotiven und Ordnungserfahrungen.
Herman Dooyeweerd und Eric Voegelin als
(un-)zeitgemässe Denker der Transzendenz



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e. V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 77, März 2010

Johannes Corrodi Katzenstein

Von Grundmotiven und Ordnungserfahrungen.

Herman Dooyeweerd und Eric Voegelin als (un-)zeitgemässe Denker der Transzendenz

JOHANNES CORRODI KATZENSTEIN, geb. 1968 in Zürich. Studium der Philosophie und Theologie an der Universität Zürich und Yale, New Haven. 1998 Lizentiat. 1999-2001 Aufenthalt an der Cambridge University, GB. 2005 Promotion zur Religionstheorie bei Søren Kierkegaard (*God and Passion in Kierkegaard's Climacus*. Tübingen: 2007). 2006-2010 Habilitationsprojekt zu Herman Dooyeweerd und Eric Voegelin.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2010 Peter J. Opitz

INHALTSVERZEICHNIS

Siglen	5
1. Zur Einleitung	7
2. Der gemeinsame Horizont: Theoretisches Denken nach der „religiösen Neutralität“ des theoretischen Denkens	15
3. Das biblische Motiv von Schöpfung, Fall und Erlösung	23
4. Zum Verhältnis von Theorie und Religion	26
5. Israel und Hellas: Pneumatische und noetische Offenbarung	28
6. Der Einspruch Dooyeweerds gegen die Verabsolutierung des „Form“-Aspekts der Erfahrungswirklichkeit	31
7. Die biblische Antithese: Diskussionskiller und Quelle der sozialen Ausgrenzung?	34
8. Von durchlässigen Grenzen und ihren Bewachern	35
9. Das Faktum der Offenbarung ist ihr Inhalt (E. Voegelin)	37
10. Der lange Schatten Kants in Dooyeweerds Denken	38
11. Dooyeweerds „absolute Grenze“ versus Voegelins Dasein im „Zwischen“	41
13. Für und Wider von Dooyeweerds und Voegelins Ansätzen	49

Siglen

Dooyeweerd:

1935-1936

De Wijsbegeerte der Wetsidee, 3 Bde. (WdW)

http://www.dbnl.org/tekst/dooy002wijs00_01/ (abgerufen: 12. Jan. 2010)

1967

Die Philosophie der Gesetzesidee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 53 (3, 4), S. 1–30 und 465–513

1997

A New Critique of Theoretical Thought, 4 Bde. Lewiston (NC)

1999

In the Twilight of Western Thought. Studies in the Pretended Autonomy of Philosophical Thought. Lewiston

2002

Encyclopedia of the Science of Law, Bd. 1. Lewiston

2003

Roots of Western Culture. Pagan, Secular, and Christian Options. Lewiston

Voegelin:

1944

Political Theory and the Pattern of General History, in: *The American Political Science Review*, 38 (4), S. 746-754

1990

What Is History? And Other Late Unpublished Writings, CW 28. Baton Rouge

- 1994
Autobiographische Reflexionen. München
- 1995-2007
Collected Works, 34. Bde. Baton Rouge/London/Columbia (CW)
- 2001-2005
Ordnung & Geschichte, 10 Bde. München (OG)
- 2002
Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt, 3., überarb. Aufl., *Occasional Paper I*. Eric-Voegelin-Archiv, München
- 2004
Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung. München.
- 2005 *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. Freiburg i.Br.
- 2007
Das Drama des Menschseins: die Walter Turner Candler Lectures. Wien.
- 2008
Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes. Paderborn

1. Zur Einleitung

Dieser Aufsatz* soll zwei wenig bekannte „Meisterdenker“ des zwanzigsten Jahrhunderts mit einander ins Gespräch bringen: Herman Dooyeweerd (1896-1977), niederländischer Rechtstheoretiker und Philosoph, und Eric Voegelin (1901-1985), deutsch-amerikanischer politischer Philosoph. Die beiden haben einander nicht persönlich gekannt. Doch zeichnen sich in ihrem philosophischen Denken und Werk erstaunliche Gemeinsamkeiten ab, deren Erforschung noch in den Anfängen steckt.¹ Diesen Verbindungslinien nachzuspüren gilt im Folgenden mein Interesse.² Aus ihnen wird auch deutlich, warum die beiden Namen – zumindest in weiten Teilen Europas – immer noch einen geringen Bekanntheitsgrad haben.

Im Zentrum des philosophischen Denkens der beiden stehen „religiöse Grundmotive“ (Dooyeweerd) und „spirituelle Ordnungserfahrungen“ (Voegelin). Das hat einerseits konkrete zeitpolitische Gründe. Dooyeweerd und Voegelin waren unmittelbare Zeugen der Krise Europas in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Und beide waren sie, in unterschiedlichem Ausmass, Flüchtlinge vor dem Krebsgeschwür der nationalsozialistischen Ideologie und Herrschaft, das sich in die niederländische und österreichische Nationalgesellschaft³ hineingefressen hatte. Auf welcher Grundlage konnte

* An dieser Stelle möchte ich meinen Dank für die grosszügige finanzielle Unterstützung des Forschungsprojekts, im Rahmen dessen dieser Aufsatz entstanden ist, durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) äussern.

¹ Der einzige Hinweis auf Kenntnisnahme ist in Dooyeweerds Hauptwerk *A New Critique of Theoretical Thought* (3 Bde. und Register, erweiterte Fassung des 1935-36 in niederländischer Sprache als *De Wijsbegeerte der Wetsidee* erschienen Werks, fortan abgekürzt als NC und WdW) zu finden, wo der Autor auf ein frühes Werk von Voegelin (*Rasse und Staat*, Tübingen 1933) verweist. Vgl. Dooyeweerd NC III, S. 495.

² Die bisher einzige Monographie, die einen Vergleich dieser beiden Denker unternimmt, ist von David V. Van Heemst, *Herman Dooyeweerd and Eric Voegelin. A Comparative Study*, Lewiston 2005.

³ Eric Voegelin lebte von 1910 bis 1938 in Wien; 1924 gab er die deutsche Staatsbürgerschaft zugunsten der österreichischen auf, um sich für ein

der moralischen und politischen Unordnung widerstanden werden?⁴ Die Beschäftigung mit zeitüberdauernden religiösen Motiven und spirituellen Ordnungserfahrungen versprach Orientierung zu einer Zeit, da die vermeintlich fortgeschrittenste menschliche Zivilisation durch nationalistische Chauvinismen, pseudo-wissenschaftliche Ideologien und politische Ersatzreligionen im Chaos zu versinken drohte. Andererseits lag das Thema in der philosophischen und wissenschaftlichen Atmosphäre.⁵ Die Erforschung solcher Motive sollte die Geisteswissenschaften und die Theologie von den Fängen spekulativer Systeme befreien – dies war zumindest die Hoffnung –, und sie gleichzeitig vor der relativistischen Auflösung durch den Historismus retten. Die kritische Motivforschung sollte zur Verwissenschaftlichung dieser Disziplinen beitragen.⁶

Dooyeweerd verweist explizit darauf, dass im Begriff des Motivs sowohl ein *motivisches* wie ein *motivierendes* Element zu sehen ist. (vgl. 2002, S. 48) Im Gegensatz zur üblichen Dichotomie zwischen Fakten und Werten, sind in den jeweiligen Grundmotiven oder Ordnungserfahrungen gemäss Dooyeweerd und Voegelin Erkenntnis-, Gefühls- und Willensdimensionen des Bewusstseins noch vereint. Beide üben grundsätzliche Kritik am Zentralmotiv des modernen *homo faber* und der damit verbundenen Versuche der binären Kategorisierung der menschlichen Erfahrungswirklichkeit anhand der begrifflichen Gegensätze von innen und aussen, subjektiv und ob-

Rockefeller-Stipendium bewerben zu können, welches ihm einen ausgedehnten Forschungsaufenthalt in den USA ermöglichte.

⁴ Walsh, D., Voegelin's Response to the Disorder of the Age, *Review of Politics* 46 (1984), S. 266-287.

⁵ Wolters, A., Ground-Motive, *Anakainosis* 6, n. 1 (1983), S. 1-4.

⁶ Als exemplarisches Beispiel kann die „Motivforschung“ in Schweden gelten. Die Gegenüberstellung des hellenischen Eros- und des biblischen Agape-Motivs durch Anders Nygren, einen der Pioniere des Programms, ragt als wohl berühmteste Frucht dieser Bemühungen hervor. Vgl. Brohed, Anders Nygren und die gesellschaftspolitischen Fragen der nationalsozialistischen Zeit in: *Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert. Referate auf der Internationalen Arbeitstagung in Sandbjerg/Dänemark 1981*, Göttingen 1982.

ektiv, deskriptiv und normativ etc.⁷ Im Bannkreis dieses Motivs stand der aktive und selbstbestimmte Mensch einem „leeren“ und anonymen Universum gegenüber. Dieser Mensch erschuf seine Welt und damit sich selbst, indem er einer scheinbar wertindifferenten Realität seine eigenen Werte und Ordnungen aufzwang – und aufzwingen musste. Die „Entzauberung“ des Universums war nicht nur notwendige Bedingung, sondern auch der Preis, den der selbstbestimmte Mensch für seine Autonomie und Freiheit zu bezahlen hatte.

Das Motiv des allein auf sich gestellten Menschen als Schöpfer seiner eigenen Welt bildete auch das vorthoretische Fundament einer „kritischen“ Theorie der Erkenntnis und des Wissens. Gemäss dieser Theorie sollten die vermeintlich selbstsuffizienten a priori-Strukturen des Denkens die Ordnung der Erfahrung verbürgen und damit allererst eine erkennbare Wirklichkeit erzeugen. Der Ursprung des Universums selbst wurde als transzendental-logischer Natur interpretiert. So vermochte der Neukantianer Hermann Cohen zu behaupten: »Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf.«⁸ Das vermeintlich selbstsuffiziente Denken hatte kein Bedürfnis mehr, über sich hinauszugehen.

Je stärker dieses Bild des modernen Menschen das öffentliche Bewusstsein prägte, desto vernünftiger konnte es erscheinen. Trotzdem oder gerade deshalb hinterliess es den beklemmenden Eindruck einer verflachten Wirklichkeit. Wohl mochte niemand bestreiten, dass ein gewisses wissenschaftliches Ideal von Objektivität dazu beitrug, den Bann des Hexenglaubens und der blutigen Auseinandersetzung religiöser Sekten im Namen der göttlichen Liebe zu brechen. Die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos war dennoch nicht restlos zufriedenstellend beantwortet. Das Motiv des Menschen als

⁷ Voegelin, E., *Collected Works* 11, S. 188; *Collected Works* 26, S. 114. Die *Collected Works* (34 Bde., fortan abgekürzt als CW) sind bei Missouri University Press erschienen. Voegelins Hauptwerk trägt den Titel *Order and History* (5 Bde.). Die deutsche Übersetzung *Ordnung und Geschichte* (10 Bde., fortan OG), erschien im Fink Verlag.

⁸ Vgl. Albertini, F., *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2003, S. 31 f.; NC I, S. 74ff.

*maître et possesseur de la nature*⁹ stiess zudem auf grosse theoretische Schwierigkeiten. Diese rührten daher, dass sich die Freiheit und Autonomie des selbstbestimmten Menschen zugleich mit deren Negation in den Köpfen und Herzen festgeschrieben hatte. Das Resultat war ein tief gespaltenes Bewusstsein. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Je mehr die vorfindliche Erfahrungswirklichkeit als „blosse“ Natur erscheint, desto grösser wird die Aussicht auf deren theoretische Beherrschung und technische Indienstnahme für menschliche Zwecke und Ambitionen. Je mehr *wir selbst* aber Räder eines mechanischen Weltgetriebes sind, desto fragwürdiger erscheint die Möglichkeit der freien Selbstbestimmung unseres Denkens und Handelns. Der Mensch kann die Natur anscheinend nur frei erforschen und zu seinen Gunsten beherrschen, wenn diese an entscheidender Stelle – am Ort seines eigenen Selbst – nicht selbst durch wissenschaftlich erschliessbare Gesetze determiniert ist. Die Natur des *homo faber* kann also mit der Natur der Dinge nicht durchweg identisch sein. Der menschliche Verstand bzw. Wille muss von einer grundsätzlich anderen Ordnung sein, um sich wie bei Immanuel Kant als (formaler) Gesetzgeber der Natur behaupten zu können.¹⁰ Allerdings droht dann immer die Gefahr, dass uns die eigene Triebnatur und geschichtliche Prägung in den Rücken fällt und unsere besten moralischen Grundsätze, wissenschaftlichen Methoden und technischen Strategien zunichte macht. An diesem Punkt beginnt der verzweifelte Versuch der Versöhnung der Gegensätze von Natur und Freiheit von vorne. Aber diesmal mit mehr als intellektuellen Folgen. Zusammen mit dem Glauben, dass sich dank fortschreitender Erkenntnis die nicht-rationalen Anteile des Menschen „letztlich“ doch wissenschaftlich erhellen liessen, konnte auch die Hoffnung wachsen, dass eine aufgeklärte Elite dereinst über die nötigen erziehungspolitischen Instrumente verfügte, um die unartikulierten Begehren der *masse générale* auf ihr wahres oder vernünftiges Ziel auszurichten. Wie Voegelin festhält, kommt im 18. Jahrhundert die revolutionäre Idee eines Direktoriums der Menschheit auf, das „die Massstäbe

⁹ Descartes, R., *Discours de la Méthode* (1637), Paris 1996, VI. 2.

¹⁰ Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), Hamburg 1976, S. 79, II. 36; NC I, S. 109.

für eine gute Gesellschaft festlegt und eine Strategie zu deren beschleunigter Verwirklichung.“ (Voegelin, München 2007b, S. 188) Die Folgen dieser Idee haben sich im 20. Jahrhunderts bekanntlich zur furchterregenden Geschichte des totalitären Terrors im Namen der Freiheit verdichtet.

Im Bannkreis des Grundmotivs von Natur und Freiheit musste die Erfahrungswirklichkeit im modernen Denken – vielleicht unweigerlich – in zwei getrennte Hälften zerfallen. Das so genannt naive oder primitive Bewusstsein einer fundamentalen Kohärenz der Erfahrungswirklichkeit fand sich mit einem wachsenden epistemischen Graben zwischen innen (Bewusstsein) und aussen (Wirklichkeit) konfrontiert. Die „subjektiven“ Aspekte der Erfahrung konnten dabei zum eigentlichen Humanum idealisiert werden genauso wie sie als „bloss subjektive“ Faktoren methodisch-theoretisch eliminiert werden sollten.¹¹

Voegelin hatte sein theoretisches Interesse schon früh auf später von ihm so genannte Ordnungserfahrungen und deren Symbole gerichtet: »Das Problem der geistigen Ordnung ist etwas, worüber man präzise sprechen kann...« (2002, S. 22) Im Zentrum seines Schaffens steht eine philosophische Vision der „Gemeinschaft des Seins“ von Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft.¹² »Philosophie ist die Liebe zum Sein durch die Liebe zum göttlichen Sein als der Quelle seiner Ordnung.« (ebd., S. 32) Um einem naheliegenden Missverständnis vorzubeugen muss hier wohl betont werden, dass für Voegelin philosophisches Denken mit dieser und keiner anderen Welt zu tun

¹¹ Dazu Geertsema, Dooyeweerd's Transcendental Critique: Transforming it Hermeneutically, in: *Contemporary Reflections on the Philosophy of Herman Dooyeweerd*, Lewiston 2000, S. 104.

¹² OG beginnt mit diesen Zeilen: »Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft bilden eine ursprüngliche Gemeinschaft des Seins. Die Gemeinschaft mit ihrer Vierer-Struktur ist ein Datum menschlicher Erfahrung – und ist es wiederum auch nicht. Sie ist ein Datum von Erfahrung, insofern sie dem Menschen kraft seiner Partizipation am Geheimnis ihres Seins bekannt ist. Sie ist kein Datum von Erfahrung, insofern sie nicht nach Art eines Objekts der Aussenwelt gegeben ist, sondern nur in der Perspektive der Partizipation an ihr erkannt werden kann.« OG I, S. 39.

hat: »[Ich] stellte fest, dass eine politische Theorie, vor allem, wenn sie zur Analyse von Ideologien anwendbar sein sollte, auf der klassischen und der christlichen Philosophie basieren musste.« (1994, S. 56) Auf dieser Grundlage gedachte Voegelin die verschiedenen ideologischen Ersatzordnungen zu analysieren, die den modernen Menschen aus seiner ungemütlichen Stellung im „entzauberten“ Universum befreien sollten – und dabei keine andere Lösung fanden, als ihn um seine eigene Person zu bringen. Wissenschaftliche Diesseitsorientierung hin oder her, sehr modern schien Voegelins Ansatz dennoch nicht. Schlimmer noch: hier sprach jemand, der mit den Denkansätzen seiner Zeit bestens vertraut war. Den seinerzeit vorherrschenden Neu-Kantianismus, um nur eine einflussreiche Tradition zu nennen, hatte Voegelin als Schüler und zeitweiliger Assistent von Hans Kelsen *à fond* studiert – und gründlich verworfen. (1994, S. 39)

Durch eine Kehre in seinem Denken stiess auch Dooyeweerd auf die konstitutive Bedeutung von vorthoretischen Grundmotiven für Wissenschaft und Gesellschaft. Gleich zu Beginn der *New Critique of Theoretical Thought* streicht er den Einfluss hervor, den die neukantianische Philosophie und dann die Phänomenologie Edmund Husserls auf sein wissenschaftliches Dasein gehabt hatten: »Die grosse Kehre in meinem Denken kam mit der Entdeckung der religiösen Wurzel des Denkens selbst.« (NC I, v)¹³ Diese Entdeckung warf ein neues Licht auf das Scheitern der philosophischen Versuche, eine harmonisierende Synthese zwischen dem christlichen Glauben und einer Philosophie herzustellen, die im Glauben an die Selbstgenügsamkeit der menschlichen Vernunft wurzelte. Fortan prägte die Einsicht in die zentrale Bedeutung des menschlichen „Herzens“, das „in der Heiligen Schrift wiederholt als religiöse Wurzel menschlicher Existenz angesehen wird“, sein theoretisches Schaffen.¹⁴ Auf dem Boden dieser biblisch-religiösen Perspektive glaubte Dooyeweerd „die Notwendigkeit einer Revolution im philosophischen Denken, die bei den Wurzeln ansetzte...“ zu erkennen (ebd.) Der Bruch mit einer scholastischen oder humanistischen Her-

¹³ Die deutsche Übersetzung aus Dooyeweerds Werk ist von mir.

¹⁴ Berkouwer, G.C., *Man: The Image of God, Studies in Dogmatics*, Grand Rapids 1962.

meneutik der sinnhaften Übereinstimmung zwischen ausserbiblischen und christlichen Denktraditionen war vollzogen.

Dooyeweerd und Voegelin verbindet das Interesse an der Erneuerung der christlichen (Dooyeweerd) bzw. der klassischen und christlichen Philosophie (Voegelin) und einem daran orientierten Wissenschafts- und Gesellschaftsverständnis. Das führte sie nicht nur in Konflikt mit den gängigen Ideologien von rechts und links, sondern auch mit den üblichen Grenzlinien zwischen den einzelnen Wissenschaften – und insbesondere mit der Trennung von „säkularen“ und „theo-logischen“ Disziplinen. Worin die Grundlagen eines philosophischen Denkansatzes bestehen, der den Dualismus zwischen profanen und sakralen Erfahrungsbereichen überwindet, ist Gegenstand der folgenden Seiten. Um ihn so deutlich wie möglich hervortreten zu lassen, werde ich die Hauptpunkte einer möglichen Debatte zwischen den beiden Denkern zu skizzieren versuchen. Die Debatte fällt zugegebenermassen recht einseitig aus. Aus Platzgründen werde ich hier auf den besser bekannten Voegelin weit weniger ausführlich eingehen als auf Dooyeweerd. Voegelins Perspektive dient deshalb mehr als kritische Kontrastfolie, als dass sie in ihrer Eigenständigkeit dargestellt und gewürdigt werden könnte.

Auf dem Hintergrund der gemeinsamen Vision gewinnen die Differenzen zwischen Dooyeweerd und Voegelin erst an Interesse und Bedeutung. Aufschlussreiche Akzent- oder sogar Sprachunterschiede treten hinsichtlich der Frage auf, wie eine christliche Philosophie *jenseits der spekulativen Vermischung von religiösem Glauben und theoretischer Vernunft einerseits und deren fideistischer Trennung andererseits* aussehen könnte. Im Verlauf der zunehmend kontroversen Debatte zeichnen sich die unterschiedlichen Profile eines reformierten und eines „hellenischen“ Denkers ab, die sich durch die gemeinsame Ablehnung der beiden genannten Verhältnisbestimmungen verbunden sehen.

Wie verbinden sich Philosophie und Christentum im Denken Dooyeweerds und Voegelins? Für ersteren ist die biblische Wurzel des christlichen Denkens allein massgebend. Sie ist es, die das theoretische und praktische Denken in jeder Hinsicht bestimmen soll, auch wenn die Geschichte des Christentums nicht oft von einer glücklichen Durchdringung der Gesellschaft durch das biblische

Grundmotiv Zeugnis abgibt. Deshalb muss dieses Motiv zunächst von allen historischen Syntheseversuchen und Verwechslungen mit anderen spirituellen Quellen befreit werden, um seine lebensspendende Kraft entfalten zu können. Im Gegensatz dazu kann es gemäss Voegelin einer christlichen Philosophie nur darum gehen, die spannungsvolle Verbindung zwischen biblischen, griechischen, und allen historischen Ordnungserfahrungen in der Geschichte philosophisch zu artikulieren.

So oder so, gegen den Versuch eine intrinsische Verbindung zwischen Philosophie und christlichem Glauben zu denken, die das unverwechselbare Proprium der beiden dennoch respektiert, sprachen gewichtige Faktoren. Deren Wirkkraft reicht bis in die heutige Zeit hinein: das vermeintliche Axiom einer religiös neutralen Vernunft, ein von Szientismus einerseits und religiösem Offenbarungspositivismus andererseits geprägtes Denkklima, ein oft verkündeter Primat der Praxis vor der Theorie und die damit einhergehende Ontologieverweigerung, die beschleunigte Ausdifferenzierung der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, die Gegenüberstellung eines geschichtsbezogenen hebräischen Denkens und eines geschichtslosen platonischen Denkens, etc. Kein Wunder, dass die Rezeption des Werks beider Denker nur zögerlich vorangekommen ist und vorankommt.¹⁵ Dooyeweerds und Voegelins Denkansätze scheinen trotz gewichtigen Unterschieden auf demselben Boden der religiösen Utopie zu wachsen.

Wenngleich die philosophischen und wissenschaftlichen Traditionen, die Dooyeweerd und Voegelin mitgestaltet haben, in so genannt säkularisierten Gesellschaften keine breite Anhängerschaft finden mögen, ist die Auseinandersetzung mit ihrem Werk dennoch von öffentlichem Interesse.¹⁶ Voegelin und Dooyeweerd erscheinen als

¹⁵ Zur Rezeption Voegelins in Europa siehe Weiss, G., *Between Gnosis and Anamnesis: European Perspectives on Eric Voegelin*, *The Review of Politics* 62, n. 4 (2000), S. 753-776; Braach, R., *Eric Voegelins politische Anthropologie*, Würzburg 2003, S. 442-482, sowie die Einführung zu OG von Jan Assmann, OG I, S. 17-23.

¹⁶ Die Tradition Dooyeweerds, die vor allem mit den Namen der Pioniere Groen van Prinsterer (1801-1876) und Abraham Kuyper (1837-1920) sowie mit dem Mitstreiter und Schwager Dooyeweerds Dirk H.T. Vollenhoven

unzeitgemäss-zeitgemässe Denker der Transzendenz, für die religiöser Glaube und philosophisch-wissenschaftliche Vernunft wesentlich miteinander zu tun haben ohne doch dasselbe zu sein.¹⁷ Für beide ist das Christentum mehr als eine „wertorientierte“ Lebenseinstellung und –praxis, deren konfessionelles Profil mehr oder weniger in Erscheinung tritt. Ebensovienig erschöpft aus ihrer Sicht die binnentheologische Explikation des biblisch bezeugten Gottesglaubens angesichts wechselnder gesellschaftlicher und philosophischer Herausforderungen das christliche Denken. Beiden geht es zuerst darum, das Verhältnis zwischen Gott, Mensch, Welt und Gesellschaft auf dem Hintergrund ihrer Vermischung einerseits und ihrer Trennung andererseits philosophisch zu reimaginieren.¹⁸ Daher ihr Interesse an religiösen Grundmotiven und symbolischen Ordnungserfahrungen bzw. an deren inneren Bezug zu einem vermeintlich „rein innerweltlichen“ Denken. Die religiöse Dimension ist für sie nicht nur ein Gegenstand, der philosophisch bedacht und wissenschaftlich erforscht werden muss, sondern auch eine Art zu denken und zu forschen.

2. Der gemeinsame Horizont: Theoretisches Denken nach der „religiösen Neutralität“ des theoretischen Denkens

Das Ergebnis der fiktiven Debatte zwischen Dooyeweerd und Voegelin sei hier kurz erläutert. Die beiden sind sich in vielen und wichtigen Punkten einig – aber scheinbar nicht im entscheidenden. Die

(1892-1978) verbunden ist, hat im englischsprachigen Raum die Bezeichnung *Reformational Philosophy* gefunden. Dieser Ausdruck ist nur schwer ins Deutsche zu übersetzen. Die Zeitschrift *Philosophia Reformata* wurde 1935 gegründet und ist bis heute ohne Unterbrechung erschienen.

¹⁷ »Die Philosophie ist nicht dasselbe wie die Religion, aber sie ist in der Religion gegründet.« (WdW, 35)

¹⁸ »Der Mensch ist eine Funktion der Welt, und Gott ist eine Funktion des Menschen...«, dadurch zeichnet sich nach Voegelin in äusserster Kurzform die moderne Grundkonstellation aus. »Gott wird in den Menschen zurückgeholt, und der vergottete Mensch wird, wie dies im 19. und 20. Jahrhundert geschehen ist, zum Zentrum aller Probleme.« *Das Drama des Menschseins*, Wien 2007, S. 77. Dooyeweerd könnte dieser Einschätzung nur zustimmen.

zentrale Gemeinsamkeit zwischen ihnen besteht darin, dass sie die oft stillschweigend vorausgesetzte „religiöse Neutralität“ des theoretischen Denkens für ein Unding halten. Wissenschaftliches und philosophisches Forschen hat für sie immer mit Wahrheit in einem umfassenden und zentralen Sinn zu tun. Warum? Die „theoretische Vernunft“ kann den konkreten Menschen in allen seinen Daseinsvollzügen nicht loswerden. Jede Philosophie, auch eine christliche, ist im Kern philosophische Anthropologie. (WdW III, S. 627; NC III, S. 781)¹⁹ Da der Mensch an allen Bereichen der Erfahrungswirklichkeit „partizipiert“ (Voegelin) oder in diesen „funktioniert“ (Dooyeweerd), muss Philosophie sowohl das Verhältnis zwischen den verschiedenen Einzelwissenschaften als auch deren unhintergehbaren Seins- und Wahrheitsgrund in den Blick nehmen. Der wissenschaftliche Methodenstreit in den einzelnen Disziplinen impliziert für Dooyeweerd und Voegelin immer auch das Ringen um ein religiöses Ethos bzw. einen davon geprägten „Gemeinschaftsgeist“. So schreibt Dooyeweerd:

„Dieser Gemeinschaftsgeist (*spirit of community*) operiert durch ein *religiöses Grundmotiv*, das der dynamischen Mitte (*mainspring*) der gesamten Lebens- und Denkeinstellung Substanz verleiht.“ (NC I, S. 61)

Der eigentliche Unterschied zwischen den beiden Denkern besteht jedoch darin, dass Dooyeweerd das biblische Grundmotiv von „Schöpfung, Fall und Erlösung durch Jesus Christus in Gemeinschaft des heiligen Geistes“ (NC I, S. 61), zum normativen Mittelpunkt seines geistigen Schaffens macht, Voegelin aber von zwei distinkten Zentren spiritueller Ordnungserfahrung ausgeht – dem pneumatischen („Israel“) und dem noetischen („Hellas“). Daraus ergeben sich verschiedene Auffassungen bezüglich Wesen und Funktion einer christlichen Philosophie. Für den einen besteht die Herausforderung darin, das theoretische Denken in Philosophie und Wissenschaft auf biblischem Hintergrund zu reformieren, für den anderen darin, das

¹⁹ Vgl. die kritische Erläuterung der Grundprobleme der Anthropologie bei Dooyeweerd durch Blosser, P., *Reconnoitering Dooyeweerd's Theory of Man, Philosophia Reformata* 58 (1993), S. 192-209. Für Voegelins anthropologische Perspektive siehe die erhellende Diskussion der Entstehungsgeschichte von *Order and History* von Peter J. Opitz, *OG I*, S. 225-286; Henkel, „Einführung“, S. 747.

verloren gegangene Spannungsgleichgewicht zwischen biblischer und hellenischer Offenbarung wiederzugewinnen.

An dieser Stelle muss nun auch in bezug auf Dooyeweerd ein potentielles Missverständnis weggeräumt werden. Die unvermeidbare Orientierung des philosophischen und wissenschaftlichen (=theoretischen) Denkens an einem religiösen Grundmotiv ergibt sich gemäss Dooyeweerd aus (*meta*)*philosophischen* Gründen. Die Ausrichtung an einem solchen Motiv soll diesseits von persönlicher Weltanschauung, religiöser Konfession, und politisch-ökonomisch-ideologischer Orientierung „immer schon“ da sein. Philosophie, sofern sie denn kritisch und nicht liebedienerisch-pragmatisch ist, kann sich nicht in den Auftrag von etwas anderem als der Suche nach philosophischer Wahrheit stellen. Sie kann nicht primär eine andere akademische Disziplin, eine religiös-kirchliche oder eine wirtschaftliche Institution, oder vielleicht sogar die liberal-demokratische Gesellschaftsordnung als Ganze fördern wollen. In diesem Fall führt sie ihren Namen zu Unrecht und wird sich selber untreu.²⁰ Damit ist nichts für oder gegen diese anderen Dinge gesagt. Doch Philosophie bleibt – oder wird erst – was sie ist bzw. sein sollte, wenn sie die *transzendentalen* (=universalen und notwendigen), *supratheoretischen Bedingungen der Möglichkeit der theoretischen Einstellung des menschlichen Denkens* zum Problem macht. Darin besteht für Dooyeweerd das Proprium von Philosophie. Durch die Treue zu diesem Proprium dient sie dann auch dem Gemeinwohl, obwohl letzteres nicht mit dem Wohl dieser oder jener Gemeinschaft oder Gesellschaft identifiziert werden kann. In dieser Hinsicht muss philosophisches Denken und Forschen eigenständig oder „autonom“ sein. Jedoch kann es trotz dieser „Eigengesetzlichkeit“ seine religiöse Neutralität und vermeintliche Selbstsuffizienz nicht als Axiom voraussetzen, wie das seit Kant und Husserl oft geschehen ist.

²⁰ Diese Ansicht scheint auch Voegelin zu teilen, wenn er eine solche Degradation in der (pseudo-)aristotelischen Schrift *De Mundo* nachzuweisen versucht, in der die Philosophie aufgerufen wird, nicht „klein“ zu denken, sondern den grossen Männern der Zeit grosse Geschenke zu machen. (OG IX, S. 52) Hier erscheint „das noetische Bewusstsein von der Andienerei an die Macht zerfressen“. (ebd.)

Jeder dogmatische Beginn mit dem theoretischen Denken als selbst-suffizientem und unproblematischem Datum muss als fundamental unwissenschaftlich gebrandmarkt werden, weil dadurch der wahre Ausgangspunkt eines Denkers durch eine arbiträre dogmatische Behauptung verdeckt wird. (Dooyeweerd, 2002, S. 35)

Die Autonomie oder Selbstsuffizienz eines theoretischen Denkens, das seinen eigenen Ausgangspunkt enthalten soll, umfasst freilich sehr unterschiedliche Dinge. Alle möglichen philosophischen Schulen und wissenschaftlich-theoretischen Richtungen können sich auf die Autonomie der Vernunft berufen, ohne sich über die Bedeutung des vermeintlichen Axioms auch nur annähernd einig zu werden. (vgl. NC I, S. 35f.) Daraus zieht Dooyeweerd ein Zwischenfazit: Das „Datum“ der Autonomie der theoretischen Vernunft bleibt bis auf weiteres eine dogmatische Setzung. Keine noch so lautstarke oder wiederholte Berufung auf sie kann die fundamental divergierenden philosophischen Konzeptionen des damit Gemeinten versöhnen. Wie denn, wenn im Licht dieses Dogmas noch nicht einmal das Auftreten gegenseitig unverträglicher Interpretationen des intendierten Sachverhaltes oder Prinzips erklärt werden kann. Somit verliert dieses Dogma für Dooyeweerd das Recht, als evidenten oder rationalen Ausgangspunkt des philosophischen oder wissenschaftlichen Denkens ausgegeben und in Anspruch genommen zu werden. (ebd.) Mit der intendierten Autonomie kann nichts anderes als die delusorische Selbstsuffizienz des theoretischen Denkens gegenüber seinen ureigensten Wurzeln gemeint sein. Dieser delusorische Glaube will, dass die Möglichkeitsbedingungen des theoretischen Denkens auf irgend eine Weise in diesem selbst liegen *müssen*. Hinter dieser Haltung verbergen sich nun aber die unterschiedlichsten supratheoretischen Ausgangspunkte, deren Sinn theoretisch erst einmal geklärt werden muss. (2002, S. 36) Ist der dogmatische Schlummer zweiter Ordnung einmal unterbrochen, soll sich an dieser Stelle der vermeintlich unvermeidbare Einfluss eines supratheoretischen Grundmotivs zeigen.

Dooyeweerd war trotz seiner Kehre und im Gegensatz zu Voegelin zeit seines Lebens von der Überzeugung getragen, die Selbstinsuffizienz der menschlichen Vernunft durch eine radikalisierte Version des transzendental-philosophischen Denkansatzes Kants nachweisen

zu können.²¹ Denn seiner Ansicht nach hatte Kants „postulatorischer Finitismus“²², d.i. sein Versuch, das theoretische Denken auf eine scheinbar „immanente“ Wirklichkeit zu beschränken, seinen Wahrheitsgrund in einer zutiefst biblischen Intuition.²³ Diese wird allerdings fehlgedeutet und verspielt, wenn sich das humanistische Motiv von Natur versus Freiheit unbemerkt vor das biblische Motiv von Schöpfung, Fall und Erlösung schiebt. Dass das theoretische Denken den göttlichen Ursprung der Dinge nicht zu fassen vermag, heisst eben nicht, dass es von diesem unabhängig ist oder nichts mit ihm zu tun hat.

Dooyeweerd geht von der grundsätzlichen Frage aus, die sich jede kritischen Philosophie seiner Auffassung nach stellen muss: Was macht die theoretische Einstellung des Denkens – zum Beispiel in Mathematik und Physik –, die seit Kant meist unkritisch-unbefragt in Anspruch genommen wird, überhaupt möglich? (vgl. NC I, S. 44; II, S. 431-434) Die Frage, wie *Erkenntnis* möglich sei, setzt die theore-

²¹ Die Unterscheidung zwischen *transzendenten* (dogmatisch-konfessioneller) und *transzendentaler* (philosophisch-theoretischer) Kritik ist für Dooyeweerd im Gegensatz zu Voegelin von argumentativ und systematisch entscheidender Bedeutung. In Voegelins Schriften scheinen die beiden Begriffe manchmal bewusst „wahllos“ durcheinanderzugehen. Vgl. zum Beispiel CW 20, S. 226; CW 21, S. 108, 178; CW 22, S. 56.

²² Ich beziehe den Ausdruck von Desmond, W., *Is there a Sabbath for Thought? Between Religion and Philosophy*, New York 2005, S. 37ff.

²³ Voegelin denkt in eine ähnliche Richtung, wenn er an die Bedeutung des *sacrificium intellectus* erinnert: »In der liberalen Leitartikelatmosphäre des 19. Jh. ist das *sacrificium intellectus* als eine Abdikation der Vernunft durch Annahme eines Dogmas verstanden worden. Das jedoch ist nicht seine historische Bedeutung von Athanasius bis Kant. Für Athanasius bedeutet *sacrificium intellectus* die Pflicht, nicht mit menschlichem Intellekt in Regionen zu operieren, die dem Intellekt nicht zugänglich sind, das ist in der Region des Glaubens. Die Diskussion ist gegen die Gnostiker der Zeit gerichtet, die, nach einem Wort des Irenaeus, in Gott lesen wollen wie in einem Buch. Diese Bedeutung ist noch in Kant lebendig, wenn er das Philosophieren auf eine Metaphysik innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft einschränkt.« Brief Voegelins an Alfred Schütz vom 1. Jan. 1953, in: Alfred Schütz/Eric Voegelin, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938 - 1959*, hrsg. v. Wagner, G./Weiss, G., Konstanz 2004, S. 458.

tische Einstellung des Denkens als vermeintlich gegebenes Datum des Bewusstseins schon voraus. Unter dem Einfluss des Dogmas der autonomen Vernunft wird nicht weiter gefragt, wodurch das theoretische Denken allererst ermöglicht und auf den Weg gebracht wird. Ist es die abstrahierte Funktion des logisch-analytischen Unterscheidens und logisch-synthetischen Kombinierens selbst, wie vom neuzeitlichen Rationalismus und logischen Empirismus angenommen wird? Oder ist es eine abstrahierte nicht-rationale Funktion, die wie im philosophischen Irrationalismus zur „dynamischen Mitte der gesamten Lebens- und Denkeinstellung“ wird?

Dooyeweerds Antwort fällt zwei mal negativ aus. Diese versuchten Auswege aus dem eigentlichen Problem beruhen auf der dogmatischen Verabsolutierung des faktischen Korrelats eines bestimmten strukturellen („modalen“²⁴) Aspekts der Erfahrungswirklichkeit neben anderen. Die theoretisch abstrahierte logische Funktion des Denkens wird nach Kant zwar nicht länger wie in der Tradition mit einer „höchsten“ metaphysischen Substanz identifiziert, welche unabhängig von allem anderen existieren soll. Doch wird sie nun einer vermeintlich ungeordneten Mannigfaltigkeit „blosser“ Sinnesindrücke entgegengesetzt – wovon wir nun genauso wenig Erfahrung besitzen wie von unabhängig existierenden intelligiblen Substanzen, Formen oder Ideen. Anstatt die Bedingungen der Möglichkeit der theoretischen Analyse und Synthese modaler Aspekte der Erfahrung – hier dem sinnlich-sensorischen und dem logisch-analytischen – an einem abstraktiv isolierten *cogito*, epistemologischen Subjekt oder transzendentalen Ich festzumachen, müssen diese Bedingungen vielmehr in der *vortheoretischen Orientierung am wahren oder vermeintlichen Ursprung* der Erfahrungswirklichkeit gesucht werden. Dieser Schritt ist von einer kritischen Analyse der

²⁴ Vgl. zu diesem Begriff den Eintrag „modality“ im hilfreichen Glossar zu Dooyeweerds Werk, erstellt vom Generalherausgeber Daniel F.M. Strauss. „One of the fifteen fundamental ways of being distinguished by Dooyeweerd. As modes of being, they are sharply distinguished from the concrete things which function within them. Initially Dooyeweerd distinguished fourteen aspects only, but in 1950 he introduced the kinematical aspect of *uniform movement* between the spatial and the physical aspects. Modalities are also known as „modal functions,“ „modal aspects,“ or as „facets“ of created reality.“ In: Dooyeweerd 2003, S. 229.

theoretischen „Gegenstands-Relation“²⁵ des Denkens selber gefordert, wie Dooyeweerd in seiner eigenen Version der transzendentalen Kritik in mehreren Anläufen zu zeigen versucht hat.²⁶

Der vermeintliche Ursprung und Ausgangspunkt der theoretischen Einstellung *kann* zwar im „Denken selbst“ lokalisiert werden. (vgl. NC I, S. 45) Das ist zunächst nicht mehr und nicht weniger plausibel als diesen Ursprung im historischen („Geschichte“), linguistischen („Sprache“), biotisch-organischen („Leben“) oder physischen („Energie“) Aspekt der Erfahrung zu suchen. Die Geschichte des Denkens gibt beredtes Zeugnis für die dogmatische Verabsolutierung dieser und weiterer Aspekte der Erfahrung.²⁷ Der Ursprung des theoretischen Denkens kann sich jedoch auch aus der Öffnung und Ausrichtung des menschlichen „Ich“ auf genuine Transzendenz erschliessen, wie im biblischen Erfahrungshorizont.

Die Art der Lokalisierung des Ursprungs, und des theoretischen Denkens in bezug auf diesen, zeichnet einen entsprechend inner-

²⁵ Dooyeweerd verwendet diesen verdeutschten Ausdruck im Niederländischen und Englischen um dessen philosophisch-technische Bedeutung und Intention hervorzuheben. In seinem wichtigsten auf Deutsch verfassten Aufsatz verwendet er hingegen den Ausdruck „Grundrelation der theoretischen Denk- und Erfahrungshaltung“; vgl. Dooyeweerd, Die Philosophie der Gesetzesidee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 53, n. 3, 4 (1967), S. 1–30; S. 465–513.

²⁶ Vgl. Clouser, R.A., The Transcendental Critique Revisited and Revised, *Philosophia Reformata* 74, n. 1 (2009), S. 21-47, Hart, Dooyeweerd's Gegenstand Theory of Theory in: *The Legacy of Herman Dooyeweerd. Reflections on Critical Philosophy in the Christian Tradition*, Lanham 1985, Strauss, An Analysis of the Structure of Analysis, *Philosophia Reformata* 49 (1984), S. 35-56, Zuidervaart, The Great Turning Point: Religion and Rationality in Dooyeweerd's Transcendental Critique, *Faith and Philosophy* 21, n. 1 (2004), S. 65-89.

²⁷ Bei Voegelin findet sich eine parallele Darstellung der Situation; vgl. zum Beispiel CW 33, S. 225ff. »[O]ne can go through the whole hierarchy of being, from the general utilitarian rational argument [that] you operate for profit through the biological levels of race, or [...] into the psychological level... and always find, on some level, [a substitute ground of being for] the ground of being that has been lost.« S. 226.

weltlichen (immanenten) oder transzendenten Glauben aus. Für den religiösen Charakter dieses Glaubens spielt gemäss Dooyeweerd die Existenz sowohl transzendenz- wie immanenz-bezogener Versionen keine Rolle. Religion ist „der angeborene Impuls des menschlichen Selbst, sich auf den wahren oder auf einen vermeintlich absoluten Ursprung aller zeitlichen Sinnvielfalt (*diversity of meaning*) ... auszurichten.« (NC I, S. 57; *zin-verscheidenheid* in WdW) Es ist für Dooyeweerd nicht entscheidend, ob sich die transzendental-philosophisch aufgewiesene Ursprungstendenz des Denkens in „sichtbarer Religion“ (Kult, Verkündigung, Gebet, etc.) oder in einer untergründig wirksamen Dynamik des menschlichen Bewusstseins bzw. deren Auswirkungen auf die Gesellschaftsordnung manifestiert. Eine immanent-religiöse Glaubensdisposition braucht sich nicht mit *smells and bells* oder religiösen Lehrsystemen anzukündigen. Sie braucht auch nicht von einer theologisch gebildeten Minderheit reflektiert zu werden, um ihre gesellschaftsprägende Logik zu entfalten. Als vorreflexive Einstimmung in die herrschende (Un-)Ordnung der Dinge wird sie sich zunächst durch eine Art kultureller Osmose ausbreiten. Der Gehalt ihres Grundmotivs kann in subjektiver Hinsicht entsprechend diffus und unausgeleuchtet bleiben. Ob immanent oder transzendent ausgerichtet, zeichnen sich religiöse Überzeugungen dadurch aus, dass sie auf der Basis von Erfahrung angenommen werden und nicht wie Theorien oder Hypothesen begründet werden können.²⁸

Auf den Erfolg, der dem transzendental-philosophischen Beweisanspruch Dooyeweerds innerhalb seiner eigenen Tradition beschieden war, kann ich hier nicht eingehen. Das ist in Zusammenhang mit unserem Thema auch nicht nötig, da Voegelin in dieser Hinsicht gar nicht hätte überzeugt werden müssen.²⁹ Auch für letzteren basiert jede Theoriebildung auf einem „religiösen“ Ursprungsglauben, der in transzendenzoffener oder immanentistisch verkürzter Weise auftreten kann.³⁰ Die hier interessierende Frage ist also nicht in erster Li-

²⁸ Clouser, *Transcendental Critique Revisited*, S. 26.

²⁹ Vgl. etwa Voegelin, München 2008, S. 36.

³⁰ »Die Möglichkeit, aus Symbolen, welche die Erfahrung göttlicher Gegenwart in der Ordnung der gesellschaftlichen und historischen Existenz

nie, *ob* das theoretische Denken religiöse Wurzeln hat, sondern *welche* supratheoretische Orientierung des Denkens unser öffentliches Leben nach dem vordergründigen Zusammenbruch philosophischer Letztbegründungsansprüche und politisch-ideologischer *master narratives* prägen soll. Was geschieht mit dem Motiv einer frei auf sich gestellten Vernunft, wenn dieses in einer bestimmten Glaubensdisposition unter anderen verwurzelt sein sollte? Wie sollen wir uns darüber hinaus zu Dooyeweerds und Voegelins Auffassung stellen, dass dieser Glaube apostatischen bzw. „pneumopathologischen“ Charakter hat? Dass er in wissenschaftstheoretischer Hinsicht seinem scheinbar evidenten oder rationalen Sinn in den vergangenen Jahrzehnten vielerorts verlustig gegangen ist – auch als nie erreichtes, aber immer anzustrebendes Ideal – scheint mir Tatsache zu sein. Dass das Motiv einer autonomen oder selbstsuffizienten Vernunft im medial geschürten Kampf gegen die Gefahren des religiösen Fundamentalismus aber auch heute eine kaum wegzudenkende Rolle spielt, kann ebensowenig bezweifelt werden. Dies macht es nötig, genauer hinzuschauen, wo und in welchem Sinn die „Autonomie der Vernunft“ angerufen wird.

3. Das biblische Motiv von Schöpfung, Fall und Erlösung

Woran aber soll sich das wissenschaftliche und philosophische („theoretische“) Denken denn ausrichten, wenn es nicht sein eigener „Ausgangspunkt“ sein kann und die so verstandene Autonomie des Denkens eine schlechte Fiktion ist? Dooyeweerds Versuch einer Neuausrichtung und „Reformation“ des theoretischen Denkens nimmt das biblische Grundmotiv von Schöpfung-Fall-Erlösung (in Jesus Christus durch den Heiligen Geist) zum Ausgangspunkt. Der Philosoph und Rechtstheoretiker soll dieses Motiv zur Grundlage seines Denkens machen können, ohne sich damit unter das Diktat eines spezifischen kirchlichen Bekenntnisses, einer bibelexegetischen Verstehensmethode oder der akademischen Theologie als ganzer stellen zu müssen. Denn eines ist klar: Die unvermeidliche Ausrichtung des philosophischen Denkens auf etwas ihm Vorauslie-

des Menschen ausdrücken, immanentistischen Unsinn zu machen, ist immer vorhanden.« OG VIII, S. 191.

gendes kann weder inhaltlich noch methodisch durch ein nicht-theoretisches Erkenntnisinteresse oder eine fachwissenschaftliche Erkenntnisperspektive festgeschrieben oder normiert werden.

Wie bereits erwähnt ist das biblische Grundmotiv für Dooyeweerd nicht vereinbar mit dem Dogma der religiösen Neutralität der Vernunft. Dieses vermeintliche Axiom propagiert die vermeintliche Selbstsuffizienz einer theoretisch abstrahierten und hypostasierten Funktion des Denkens einerseits, und des religiösen Glaubens andererseits. Das menschliche Dasein wird abstrakt-univok in zwei sich nicht berührende Sphären *coram mundo* und *coram deo* auseinandergerissen. Doch das konkrete Selbst des denkenden und glaubenden Menschen lässt das nicht zu.³¹ Als „versteckter Spieler“ (Dooyeweerd, Lewiston 1999, S. 132) der Abstraktion seiner eigenen logischen und fiduziären³² Funktionen kann es nicht zugleich das Resultat dieser Abstraktion sein. Die Absage an eine „scholastische“ Strategie der kognitiven Schadensbegrenzung, wonach der übernatürliche Pol des menschlichen Bewusstseins und damit die Schau Gottes durch den Fall zwar weitestgehend verdunkelt, die theoretische Erschliessung so genannt immanenter Sachverhalte und Gesetzmässigkeiten jedoch erhalten geblieben sei, folgt auf der Hand. Wenn das Zentrum des Menschen „verdunkelt“ ist, sind es die modalen Aspekte seiner Erfahrung ebenso, der logische und der fiduziäre Aspekt einbegriffen. Wenn es durch den Geist Gottes „erhellt“ wird, trifft das auf den ganzen Menschen in der intermodalen Einheit seiner kreatürlichen Funktionen zu – oder überhaupt nicht. Begriffe und andere Abstraktionen können nichts tun oder erleiden. Der Akt der theoretischen Abstraktion kann selbst nicht in Abstraktion stattfinden.³³

³¹ Das biblische „Herz“ bezeichnet für Dooyeweerd nicht (nur) die affektiv-emotive Seite des Menschen, wie in einem heute verbreiteten Sprachgebrauch, sondern umfasst alles Menschliche und liegt gleichzeitig allen unseren Funktionen oder „Vermögen“ zugrunde. Vgl. NC I, S. 55.

³² In Anschluss an Clouser, *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*, revised ed., Notre Dame 2005, verwende ich den Ausdruck „fiduziär“ für den modalen Aspekt der Erfahrung, den Dooyeweerd „pistisch“ (Gr. *pistis*, Glaube, *faith*) nennt.

³³ Vgl. Voegelin, OG X, S. 142f.

An diesem Punkt folgt Dooyeweerd nach eigenen Angaben seinem Vorgänger Abraham Kuyper. Diesem hält er zugute, dass er die kreatürliche Funktion des Glaubens (fiduziärer Aspekt der Erfahrung) wieder in der menschlichen Natur und der göttlichen Schöpfungsordnung verankerte, anstatt „den Glauben“ theologisch auf ein *donum* oder Werk der göttlichen Gnade zu verkürzen. In dieser Perspektive sind auch immanente Glaubensdispositionen genuine Manifestationen von Glaube – solche eben, die sich in potentieller Konfrontation mit der göttlichen Wortoffenbarung und dem biblischen Grundmotiv befinden. In dieser reformierten Sichtweise, die mit dem scholastischen Grundmotiv von Natur und Gnade und dessen Zuspitzung im spätscholastischen Motiv von Gesetz und Evangelium radikal gebrochen haben will, kann auch der christliche Glaube seinen unverwechselbar religiösen Charakter allein innerhalb der fiduziären Strukturen der temporalen Erfahrungswirklichkeit ausprägen. Das verbindet diesen Glauben mit jedem anderen Phänomen oder Lebensbereich, in dem Vertrauen eine Rolle spielt. Die Innenperspektive des christlichen Glaubens hat eine theoretisch-wissenschaftlich erschliessbare Aussenseite. Die Erschliessung der allgemeinen fiduziären Struktur der Erfahrungswirklichkeit ist jedoch Aufgabe der Philosophie. Warum? Allein letztere ist an der Erforschung dieses Aspekts im Rahmen einer Gesamtheorie des *strukturellen Unterschieds und Zusammenhangs aller modalen Aspekte der Erfahrung* interessiert.³⁴ (NC I, S. 49) Positive Wissenschaften wie die Theologie oder die Physik haben ihr „Eingangstor“ zur Erfahrungswirklichkeit im einen oder anderen dieser Aspekte, ohne deren Verhältnis eigens zum Problem zu machen. Sie nehmen die Grenzen zu angrenzenden Disziplinen implizit immer schon in Anspruch. Als „Disziplin der Disziplinen“ hat allein die Philosophie die kritische Reflexion dieser Grenzen zum Gegens-

³⁴ Dooyeweerd konnte im Verlauf seiner Reflexionskarriere insgesamt fünfzehn modale Aspekte der Erfahrung und der in ihr begegnenden Entitäten identifizieren und argumentativ begründen: einen numerischen, räumlichen, kinematischen, physikalischen, biotischen, sensitiv-psychischen, logischen, kulturell-historischen, semiotischen, sozialen, ökonomischen, ästhetischen, juridischen, moralischen, fiduziären; vgl. Dooyeweerd 2003, S. 229.

tand.³⁵ Allein von ihr können wir eine allgemeine Theorie der wissenschaftlichen Begriffsbildung erwarten.

4. Zum Verhältnis von Theorie und Religion

Dooyeweerts Ziel ist die Neubegründung einer Philosophie, die es verdient, sowohl christlich als auch „kritisch“ genannt zu werden. Um diesem Anspruch zu genügen, muss sie die moderne Differenzierung zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion – eine Unterscheidungsleistung die auch biblische Wurzeln hat – respektieren. Vielmehr als deren Unterschiede spekulativ-metaphysisch aufzulösen, muss sie das Verhältnis zwischen ihnen neu bestimmen. Die Behauptung von „autonomen“ Bereichen kann hier, wie gesehen, nicht genügen. Wenn Philosophie im Horizont des biblischen Grundmotivs von Schöpfung, Fall und Erlösung nun aber nicht in einem grandiosen Selbstwiderspruch enden soll, dann muss das theoretische Denken gemäss Dooyeweerd vom Einfluss des über zwei Jahrtausende nachwirkenden, ursprünglich griechisch-religiösen Grundmotivs von *Materie und Form* grundsätzlich befreit werden können. (Dass Philosophie als kulturelles Phänomen in Griechenland und nicht in Israel entstanden ist, hat soweit noch nichts zu bedeuten³⁶). Allein so lässt sich gemäss Dooyeweerd das Verhältnis zwischen biblischem Glauben und theoretischem Denken adäquat bestimmen.

³⁵ Ausführlich dazu aus Dooyeweertscher Perspektive Strauss, L., *Philosophy. Discipline of the Disciplines*, Saint Catharines 2009; siehe auch Schick, J., *Denken des Ganzen. Eine vergleichende Studie zu den Wirklichkeitsanschauungen Karl Heims und Herman Dooyeweerts angesichts der Herausforderungen durch Postmoderne und neue Metaphysik*, Göttingen 2006.

³⁶ Ähnlich Brown: »Although today in the West the heritage of Israel is seen as religious faith, and of Hellas as scientific reason, this was not so clear in the first centuries of our era... To give the Greeks exclusive credit for an inheritance of Reason ignores the logical principles developed by the Rabbis to interpret the Torah.« Brown, J.P., *Israel and Hellas. The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual*, Berlin 1995, S. 196.

Jedoch, so könnte man einwenden, suggeriert diese Formulierung ein Problem, wo überhaupt kein Problem ist. Was haben die Begriffe von Materie und Form mit Religion zu tun? Die Antwort Dooyeweerts leuchtet ein: Insofern Materie und Form den Ursprung (*archē*) aller Erfahrung symbolisieren – anstatt zwei theoretisch abstrahierte Komplexe von modalen Aspekten der Erfahrung – beanspruchen sie denselben unhintergehbaren Status wie der selbst-existente Schöpfer im biblischen Motiv.³⁷ Dieser steht zwar mit seiner Schöpfung in einer unauftrennbaren Beziehung, geht aber nicht wesensmässig in die (Un-)Ordnung der Dinge ein. Deshalb lässt sich der biblische Gott auch nicht als philosophisch oder wissenschaftlich zu erhellendes Konstituens der Erfahrungswirklichkeit aus und von dieser abstrahieren. Der Gott der klassischen Philosophie, der als höchste „Form“ oder metaphysisches Ordnungsprinzip des Kosmos zum Gegenstand und Hypostase der theoretischen Vernunft wurde, und der transzendente Gott der Bibel, der sich durch Moses sein eigenes Volk erwählt und die Zugehörigkeit zu diesem Volk in und durch Jesus Christus allen Menschen ermöglicht, können für Dooyeweerd selbst bei angestrenzter Phantasie nicht ein und dieselbe Realität sein. Im Gegenteil, die theoretische Verabsolutierung eines oder zwei modalen Aspekte der Erfahrungswirklichkeit produziert ein Idol der Vernunft, das von seinen Anhängern nicht weniger „religiös“ verteidigt wird als ein religiöser Glaube im geläufigen Sinn.

Ob wir die von Dooyeweerd philosophiegeschichtlich herausgearbeiteten Grundmotive mit ihm als „religiös“ bezeichnen wollen oder nicht ist meiner Meinung nach von zweitrangiger Bedeutung.³⁸ Gewichtiger ist seine Auffassung, dass jeder Versuch der begrifflichen Harmonisierung religiöser oder religionsähnlicher Grundmotive unweigerlich zur Verstrickung des theoretischen Denkens in Anti-

³⁷ Vgl. die Aussage Calvins: »Denn der Ursprung aller Dinge muss ja notwendig ewig sein und in sich selber allein gründen.« Calvin, J., *Unterricht in der christlichen Religion (Institutio Christianae Religionis)*. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 2008, I. 5.6, S. 33.

³⁸ Dafür gibt es allerdings Gründe: siehe Clouser, *Myth*, und ders., *Transcendental Critique Revisited*.

nomien führt. Im ausserbiblischen Denkhorizont der klassischen Philosophie, der sich am Leitstern von Form und Materie orientiert, äussern sich diese Antinomien darin, dass ein Aspekt der Erfahrungswirklichkeit, hier der numerische oder geometrische, aus dem Gesamtzusammenhang gerissen und abstrakt isoliert wird. Damit nimmt er fälschlicherweise „ab-soluten“ oder göttlichen Status an. (Dooyeweerd, 2003, S. 145) Andere Aspekte, etwa derjenige der kinematischen Bewegung oder des organischen Werdens und Vergehens, werden diesem theoretischen Idol geopfert und die Erfahrungswirklichkeit dadurch unweigerlich „reduziert“. Ohne die Verabsolutierung der „intelligiblen“ Welt wäre die klassisch-antike Abwertung der organischen und „sensiblen“ Welt niemals verständlich. Allgemein gesagt ist der biblische Ausgangspunkt des theoretischen Denkens im Motiv der Schöpfung mit dem Motiv von Form und Materie (klassische Antike), Natur und Gnade (Mittelalter und Scholastizismus), und Natur und Freiheit (modernes Denken) nicht kombinierbar. Diese Motive sind schlechterdings unvereinbar, da sie zu radikal verschiedenen Auffassungen des Göttlichen, der Welt und des Menschen führen.

Anders Voegelin: aus seiner Perspektive bleibt der normative Bezug auf den hellenischen Kontext unverzichtbar für das Denken der einen Welt und der „einen Menschheit unter Gott“ (vgl. OG II, S. 64; IV, S. 42). Warum dies so ist, soll im folgenden Kapitel dargestellt werden.

5. Israel und Hellas: Pneumatische und noetische Offenbarung

Gemessen an seiner Bedeutung ist auch das Werk Voegelins erst am Beginn einer entsprechenden Rezeption. Da es in den letzten Jahrzehnten auch im deutschsprachigen Raum aber einen ungleich grösseren Bekanntheitsgrad gewonnen hat als das von Dooyeweerd, kann ich mich in der nachfolgenden Darstellung knapper halten. In Voegelins Werk steht „Hellas“ für den Menschen, der sich selber als dasjenige Wesen offenbar wird, das auf der Suche nach dem göttlichen Grund des Seins ist. Von zentraler Bedeutung für Voegelin ist Platons *zētesis* (noetische Suche nach dem göttlichen Grunde) *epekeina tēs ousias* (jenseits des Seienden). »In ihrem Kern ist die Natur

des Menschen ... die Offenheit des fragenden Wissens und wissen- den Fragens nach dem Grund. Durch diese Offenheit jenseits aller Inhalte, Bilder und Modelle strömt in das Sein des Menschen die Ordnung aus dem Seinsgrund.« (*Anamnesis*, 2005, S. 150)

Die noetische Offenbarung, wodurch sich der Mensch als wesenhaft Suchender des göttlichen Grundes bewusst wird, markiert die Geburtsstunde der Philosophie. Unübersehbar ist, dass Voegelin dem griechischen Ausdruck *psyche* in klassischer Verwendung dieselbe Bedeutung zuschreibt, die Dooyeweerd im biblischen „Herz“ gesehen hatte: »Ungefähr beginnend mit Pythagoras kann man beobachten, wie sich die Bedeutung des Begriffs „psyche“ wandelt: „Psyche“ wird der Ort, an dem jene Erfahrung der Unmittelbarkeit unter Gott, oder einem göttlichen Grund der eigenen Existenz, stattfindet.« (Voegelin, Wien 2007, S. 48)³⁹ Diese Erfahrung der Unmittelbarkeit unter Gott ist von der pneumatischen Offenbarung Israels zu unterscheiden, durch die sich der Mensch im Innersten als von Gott angesprochenes und ergriffenes Wesen erfährt. Diese Unterscheidung zeigt sich auch dann, wenn das philosophische Suchen von einem „Auf-die-Suche-hin-Bewegtwerden“ begleitet wird, „die von der anderen Seite, der göttlichen Seite, kommt (etwas, das dem sehr ähnlich ist, was im Christentum „Gnade“ genannt wird).“ (2007, S. 63-64)

Voegelin hat zwei Komplexe symbolischer Ordnungserfahrungen im Blick, die dem Form-Materie-Motiv und dem biblischen Grundmotiv bei Dooyeweerd auffallend ähnlich sehen. Voegelin geht jedoch davon aus, dass die versuchte Verbindung der beiden Ordnungserfahrungen im Denken der patristischen Zeit einen unüberbotenen Zielpunkt hervorgebracht hat – wie unzureichend dessen begrifflich-theoretische Ausarbeitung auch immer geblieben sein mag. (vgl. OG IV, S. 42) Der Gegensatz zwischen den zwei Denkern könnte an diesem Punkt nicht schärfer sein: Für Dooyeweerd sind die geistigen Krisen der westlichen Zivilisation das Resultat der über Jahrhunderte angestrebten, aber notwendig gescheiterten *theoretischen Pseudo-*

³⁹ Die deutsche Übersetzung muss an dieser Stelle korrigiert werden, da sie „psyche“ fälschlicherweise mit „einem göttlichen Grund der eigenen Existenz“ identifiziert.

synthesen religiös unvereinbarer Grundmotive. Für Voegelin hingegen sind sie das Resultat des *Auseinanderdriftens wesentlich zusammengehöriger Ordnungserfahrungen und ihrer Symbolkomplexe.*

Pneumatisches und noetisches Bewusstsein sind für Voegelin die zwei Seiten des einen Verhältnisses von Mensch und Gott, die sich aus dem geistigen Bruch mit der „kosmischen“ Seinsgemeinschaft von Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft in imperialen Hochkulturen ergeben. (OG II, S. 31, S. 47, S. 136) Trotz ihrer unterschiedlichen Entstehungsbedingungen bilden die beiden Symbolkomplexe eine – notwendig spannungsvolle – Einheit, die nun nicht unbedingt als Resultat einer Synthese im Sinn Dooyeweerds zu verstehen ist. Immerhin ist auch für Voegelin die Philosophie nicht einfach eine „Kulturleistung“ des Menschen. (vgl. OG IX, S. 73) Noch weniger ist sie eine intellektuelle Technik oder ein theoretisches Instrument zur Bewältigung anfallender praktischer Probleme in Wissenschaft und Gesellschaft. Philosophie ist für ihn primär die symbolische Ausdrucksform einer bestimmten Ordnungserfahrung, die in einem „theophanen Ereignis“ wurzelt. (ebd.) Sie steht für die Aktivität des *nous* (Gr. Geist, Bewusstsein, Vernunft), durch die die noetische oder „theoretische“ Suchbewegung in und hin zum göttlichen Grund der Dinge zu reflexivem Selbstbewusstsein im Menschen gelangt.⁴⁰

In dieser Suche ist der „alte“ Glaube des kosmologischen Mythos nicht einfach ausgeschieden oder überwunden, sowenig wie Israel den mythisch-imperialen Symbolismus einfach zurücklassen konnte. (OG VIII, S. 23) Die beiden Seinssprünge oder „geistigen Eruptionen“ (ebd., S. 19), denen sich die abendländische Zivilisation verdankt – Hellas und Israel –, sind keine Sprünge aus der kosmischen Seinsgemeinschaft von Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft heraus. Die hellenische nicht weniger als die biblische Ordnungserfahrung zieht alle „früheren“ Schichten der Daseinserfahrung in sich hinein und rekonfiguriert sie, ohne dass die mythisch-kosmische Wurzel jemals ausgetrocknet würde. (vgl. OG II, S. 245) Charakteristisch für die philosophische Existenzform eines Platon ist aber, dass durch dessen Resymbolisierung tradierter Ordnungserfahrungen die grie-

⁴⁰ »The consciousness of being caused by the Divine ground and being in search of the Divine ground – that is reason [nous]. Period.« CW 33, S. 329.

chische *polis* und ihre Götter in die zweite Position gerückt werden. Vielmehr als den Göttern das Recht auf Existenz einfach abzusprechen, macht Platon deren „Unsterblichkeit“ von der Kontemplation eines sie transzendierenden Ursprungs abhängig, der wahrhaft unsterblich ist. (OG X, S. 40)

6. Der Einspruch Dooyeweerts gegen die Verabsolutierung des „Form“-Aspekts der Erfahrungswirklichkeit

Im Gegensatz zu Voegelin kann sich Dooyeweerd Platons Auffassung des transzendenten Ursprungs nicht anschliessen. Die kritische Frage kann nicht vermieden werden, in welcher Richtung dieser Ursprung allererst gesucht werden muss. Da pagane Denker das Motiv der Selbstoffenbarung des welttranszendenten Schöpfers nicht kannten, blieb ihnen gemäss Dooyeweerd auch die Idee der Schöpfung fremd – trotz oder gerade wegen der Vorstellung eines Demiurgen oder innerkosmischen „Handwerkergottes“, der eine vorfindliche und widerspenstige „Materie“ gestaltet. (NC I, S. 180; vgl. Voegelin OG X, S. 29; 2005, S. 144f.) Diese Materie kann nicht zugleich Prinzip der Unvollkommenheit und Teil der guten Schöpfung Gottes sein.

Die Zahl der Götter auf eins herunterzusetzen hilft nach Dooyeweerd nicht weiter. Obwohl numerisch einer, kann auch ein „monotheistisch“ verstandener Ursprung all dessen das ins Sein strebt griechisch immer nur in Begriffen des Seins oder in Begriffen des Werdens angezielt werden – ohne dass diese Aspekte vermittelt werden könnten. Sein und Werden bilden ein ewiges Entweder-Oder. Dem vermeintlichen göttlichen Grund und der Ausrichtung des Menschen auf ihn fehlt daher selbst in der klassischen Philosophie die *radikale* Einheit und Bestimmtheit. Dieser vermeintliche Grund ist wie das menschliche Denken gleichzeitig in zwei diametral entgegengesetzte Richtungen gezogen. Einmal in die Richtung des Form-Motivs, das sich ausdrückt in der „Olympischen Religion, [der] Religion der Form, die im wesentlichen auf der Vergöttlichung des kulturellen Aspekts der griechischen Gesellschaft beruhte“; ein andermal in die Richtung des Materie-Motivs, das den Kult von „Mutter Erde mit ihrem ewig fliessendem Strom des Lebens und der bedrohlichen *Anangkē* [sc. Fatum]“ antreibt. (NC I, S. 62) Als *Moirā* und personi-

fiziert in den Schicksalsgöttinnen spielt das Materie-Motiv eine unverzichtbare Rolle auch innerhalb der Religion der Kultur. (2002, S. 52) Die Feindschaft zwischen dem Delphischen Gesetzgeber Apollo und den dionysisch-formlosen Kräften des Werdens und Vergehens ist für Dooyeweerd charakteristisch für das antik-griechische Grundmotiv. Wo immer dieses wirkt, führt es das Denken in eine dialektische Spannung. Diese Spannung ist philosophisch unfruchtbar, denn sie bewirkt ein permanentes Oszillieren des Denkens zwischen den jeweils verabsolutierten Polen, die in der Erfahrung doch immer zusammengehören. (In dieser Hinsicht unterscheidet sich modern-humanistische Motiv von Natur versus Freiheit nicht vom klassisch-griechischen.) Um zu seiner integralen Bestimmung zu gelangen, muss das philosophische und wissenschaftliche Denken deshalb von seinen hellenischen Wurzeln befreit werden.

Durch jeden Versuch der theoretisch-spekulativen Vermittlung von „Materie“ und „Form“ nehmen gemäss Dooyeweerd die Spannungen zu. Denn jeder dieser Pole kann vordergründig die Merkmale des jeweils anderen annehmen, um diesen auf einer „höheren“ Vermittlungsebene wieder zu unterlaufen. Form wird vordergründig dynamisiert, Materie nimmt eine scheinbare Beständigkeit an.⁴¹ Der latente Konflikt eskaliert im endgültigen Zerwürfnis zwischen Form und Materie: »Gemäss Aristoteles, wie auch für Platon, ist die *Anangkē* des Materie-Prinzips die unabhängig wirksame Ursache jedes Versagens, eine Form zu gewinnen, die Ursache alles Monströsen in der Welt.« (ebd. S. 58)

⁴¹ »Zu Beginn, unter dem Primat des Materie-Motivs, hat das Gesetz der Natur die juristische Bedeutung von Gerechtigkeit (*dikē*): Jede individuelle Form muss zu „Materie“ aufgelöst werden gemäss einem bestimmten Mass der Proportion. Diese *dikē* wird als *anangkē* verstanden, als unentrinnbares Fatum, dem die Form-Dinge unterworfen sind. Unter dem Primat des Form-Motivs der späteren Kulturreligion nimmt der Begriff des Gesetzes in seinem allgemeinen Sinn von Ordnung eine teleologische Bedeutung hinsichtlich aller „natürlichen Subjekte“ an. Diese Konzeption wird von Sokrates eingeführt und durch Platon und Aristoteles metaphysisch ausgearbeitet. Sie wurde der extremen Auffassung der Sophisten entgegengesetzt, wonach der *nomos* der menschlichen Gesellschaft rein konventionellen Charakter habe, und die „Natur“ als fließendes Werden bar jeder Gesetzmässigkeit sei.« (NC I, S. 112)

Dooyeweerd sieht demnach keinen begründeten Anlass zur Annahme, dass im hellenischen Erfahrungshorizont ein integraler, nicht-dialektischer Ausgangspunkt der religiösen Selbsterkenntnis und der theoretischen Welterschliessung zu finden ist. Die supra-theoretisch-religiöse Dialektik im Ausgangspunkt wirkt auch dann weiter, wenn sie aus dem subjektiven Bewusstsein eines Denkers verschwindet. Im Unterschied zu Voegelin kann für Dooyeweerd keine Resymbolisierung die religiöse oder „absolute“ Spannung in eine theoretisch fruchtbare („relative“) Spannung überführen. Deshalb ist gemäss Dooyeweerd das „Erfahrungszentrum“ Griechenlands nicht mit dem biblischen Grundmotiv kompatibel. Zwischen „Athen“ und „Jerusalem“ besteht eine *religiöse Antithese*. Der Symbolismus eines Gottes, der auf der Suche nach dem Menschen ist, kann dann mit dem Symbolismus eines Menschen, der auf der Suche nach dem göttlichen Grund der Erfahrung ist, nicht zusammengehen. Diese Motive müssen sich gegenseitig in die Quere kommen und auslöschen. Die Antithese zwischen ihnen ist religiöser Natur und damit von einer bloss philosophisch-dialektischen („theoretischen“) Antithese zu unterscheiden. Letztere behandelt die beiden zu vermittelnden Pole als logisch-begrifflich unterschiedene Momente einer einzigen Realität. Doch damit werden die Momente, in diesem Fall religiöse Grundmotive, relativiert. Allein die Synthese dieser Motive soll dann „absoluter“ Natur sein. Eine solche Sicht kann nun selber nicht Resultat eines theoretischen Arguments sein. Sie verdankt sich ihrerseits einem religiösen Impuls, der zudem oft noch nicht einmal eingestanden wird. (Dooyeweerd 2003, S. 8)

Dooyeweerd bestreitet freilich nicht die unbestreitbare Tatsache, dass religionsgeschichtliche Forschung Einflüsse und motivische Überschneidungen zwischen Symbolen des Göttlichen in verschiedenen Kulturen feststellen kann. Doch werden solche Befunde erst sprechend, wenn sie auf dem Hintergrund eines bestimmten philosophischen Ansatzes und seines religiösen Grundmotivs interpretiert werden. Hier liegt das eigentliche philosophische Problem, das vom Dogma der religiösen Neutralität des theoretischen Denkens unter den Teppich gekehrt wird. In historischer Perspektive gibt es immer Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen den betrachteten Phänomenen, egal was verglichen wird. Geht nun eine historische Interpretation der „religiösen“ Befunde von der Einheit des göttlichen

Grundes aus – und sei dies die Einheit der leeren Menge – ist da immer noch die Frage, worin sich diese Einheit *ursprünglich* zeigen soll. Hier treten unweigerlich *religiöse* Differenzen auf. Gemäss Dooyeweerd ist nun das biblische Grundmotiv das einzig bekannte, das integraler Natur ist und das Denken vor den theoretischen Antinomien dialektischer Grundmotive befreien kann. Es ist deshalb biblisch-religiös unmöglich, und philosophisch-wissenschaftlich nicht wünschenswert, einem Motiv zu folgen, das immer nur dialektische Pole des wahren Ursprungs und Ziels aller Erfahrung hervorbringt. Mit der Verdunkelung des transzendenten Ursprungs geht auch die „radikale“ Integrität der erschaffenen Wirklichkeit verloren. Zwischen dem biblischen und griechisch-antiken Grundmotiv muss aus biblischer *und* aus philosophischer Sicht eine unhintergehbare Antithese gesehen werden, selbst wenn eine solche aus „bloss“ historischer Sicht niemals begründet werden kann.⁴² »Every synthesis is actually an option either for Jerusalem or for Athens.« Dieser Auffassung, die schon Leo Strauss als Einwand gegen Voegelins Perspektive vorgebracht hatte, könnte Dooyeweerd nur zustimmen.

7. Die biblische Antithese: Diskussionskiller und Quelle der sozialen Ausgrenzung?

Einem naheliegenden Missverständnis der „biblischen Antithese“ im Denken Dooyeweerds muss jedoch mit Nachdruck gewehrt werden. Dooyeweerd ist nicht daran gelegen, den Faden des philosophischen und wissenschaftlichen Dialogs mit Andersdenkenden und Andersgläubigen abreißen zu lassen. Das ist ihm schon deshalb nicht möglich, weil philosophische Kritik am hellenisch-antiken und humanistischen Denken der Neuzeit immer auch Selbstkritik ist. (NC I, viii) Doch sollten „wir“ seiner Meinung nach unseren supratheoretischen Ausgangspunkt auch nicht für die philosophische *default position* diesseits aller religiösen und weltanschaulichen Perspektiven halten, wie das Motiv einer autonomen Vernunft die Vertreter

⁴² *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934 – 1964.* Edited, with an Introduction by Peter Emberley and Barry Cooper. Columbia 2004, S. 78. Dt.: Der Briefwechsel zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin, 1934-1964. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink 2010.

der Immanenzphilosophie oftmals glauben macht. Damit stellen wir uns blind gegenüber den offensichtlichen Bruchlinien, die durch alle Integrationsversuche verschiedener Grundmotive und der davon inspirierten Theoriebildung läuft. Die biblische Antithese ist für Dooyeweerd *radikaler* Art: Sie verläuft durch das Selbst und die Welt eines jeden Menschen, egal ob „biblisch-gläubig“ oder andersgläubig. So ist zwar nicht zu vermeiden, dass sie sich in der gemeinsamen Erfahrungswirklichkeit manifestiert. (NC I, S. 55) Doch weil die Antithese zwischen wahren und vermeintlichem Ursprung *religiöser* Natur ist, kann sie rechtverstanden nicht mit irgendwelchen faktischen Grenzen gesellschaftlicher oder begrifflich-theoretischer Natur korrelieren. Letztere sind eben immer relativ oder historisch kontingent. An dieser Stelle beginnt sich nun eine Schwierigkeit in Dooyeweerds Position abzuzeichnen, auf die ich in den folgenden Kapiteln eingehen muss.

8. Von durchlässigen Grenzen und ihren Bewachern

Dooyeweerd wird nicht müde, die qualitative Differenz zwischen göttlicher Wortoffenbarung im Herzen des Menschen und unseren begrenzten und entstellenden Responionen darauf zu betonen. (vgl. NC I, S. 108; S. 507) Warum? Um jeden Preis will Dooyeweerd der Verlängerung der göttlichen Offenbarung in das Machwerk einer Vernunft vorbeugen, die meint, über ihren Gegenstand allemal verfügen zu können. Dieses „protestantische“ Motiv verbindet Dooyeweerd mit einer langen Tradition reformatorischen Denkens und Bekennens. Aber in seinem Fall wirft es ein zusätzliches Problem auf. Denn Dooyeweerd kann im Gegensatz zu einem Denken, das vom humanistischen Motiv des *homo faber* durchdrungen ist, das theoretische Denken nicht einfach als ein weltlich Ding betrachten, mit dessen Hilfe wir eine vermeintlich „rein“ immanente Erfahrungswirklichkeit beherrschen möchten. Insofern es vom biblischen Grundmotiv beseelt ist, hat (auch) das theoretische Denken immer schon Anteil an dem Geist, der dem Menschen aus der freien Gnade Gottes zukommt. Obwohl die Erschliessung modaler Strukturen der Erfahrung dem Wort Gottes nichts hinzufügen oder abziehen kann, muss dieses „leer“ zurückkehren, wenn es nicht auch theoretische

Früchte zeigt. Anders gesagt: Schon die „theo-logische“ Unterscheidung zwischen Gotteswort und Menschenwort ist eine Frucht des theoretischen Denkens und wohl nicht dasselbe wie das Seufzen des Gebets, dessen Gehalt Gott allein kennt (Röm. 8:26-27; vgl. OG IX, S. 101).

So weit so gut, könnte man sagen. Was geschieht aber, wenn der von Dooyeweerd reklamierte biblische Ausgangspunkt seiner eigenen philosophischen Denkbemühungen *seinerseits* als theoretische Vereinnahmung des biblischen Grundmotivs in Verdacht gerät — etwa in der Wahrnehmung derer, die den biblischen Texten jedes philosophische Erkenntnisinteresse und der philosophischen Auseinandersetzung mit ihnen jeden theoretischen Erkenntniswert absprechen möchten?⁴³ Zwei mögliche Reaktionen drängen sich auf. Entweder man identifiziert den eigenen philosophischen Ausgangspunkt mit dem supratheoretischen „Gehalt“ des biblischen Grundmotivs. Oder man lässt zu, dass sich eine mögliche Kluft zwischen beiden auftut. Eine begrifflich-theoretische Vermittlung kann es für Dooyeweerd an dieser Stelle nicht mehr geben. Dooyeweerd steht damit vor dem Problem, das sich auch jedem religiösen Bekenntnis als *regula fidei* stellt: Als zeitlich-fiduziäre Norm der Erschliessung des Wortes Gottes in Schöpfung und Schrift muss es einerseits von diesem her gewonnen, andererseits aber noch einmal von diesem „Wort“ als dem ihm vorausliegenden Sachgrund unterschieden werden. Theologisch mag man an dieser Stelle auf den selbsterschliessenden Charakter des menschlich-theoretisch unverfügbaren Wortes Gottes rekurrieren. Am eigentlich philosophischen Problem des „inneren

⁴³ Eine ähnliche Kritik ist auch aus den Reihen grundsätzlich wohlwollender Kommentatoren laut geworden. H. Geertsema schreibt: „To me it seems a misuse of the biblical teaching to relate it to the abstract philosophical problem of unity and diversity, both in a modal and an individual sense. This is an ontological interpretation that transforms the biblical teaching into a philosophical theory.“ Geertsema, *Transcendental Critique*, S. 94. Ähnlich schon ders., *The Inner Reformation of Philosophy and Science and the Dialogue of Christian Faith with a Secular Culture: a Critical Assessment of Dooyeweerd's Transcendental Critique of Theoretical Thought in: Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century: Assessment and Perspective*, Kampen 1995, S. 21, und Blosser, *Dooyeweerd's Theory of Man*, S. 196.

Berührungspunktes zwischen philosophischem Denken und Religion“ (NC I, S. 59) ändert sich dadurch aber nichts. Eine solche „Lösung“ des Problems hätte für Dooyeweerd gerade einmal so viel Plausibilität wie das Erscheinen eines *deus ex machina*. Auf diesem Weg würde die christliche Religion gleichsam von aussen in die Philosophie eindringen. Sie wäre dazu verurteilt, auf der *autoritären Auflösung* des Problems zu bestehen und damit sich selber unglaublich zu machen. (vgl. WdW, S. 33)

In Voegelins Denken stellen sich diese Schwierigkeiten so nicht. Die beiden Pole des Bewusstseins im Verhältnis Gott-Mensch sind immer schon zwei Seiten derselben Realität. Die entstehende Spannung zwischen diesen Polen ist nicht zu vermeiden, da sie konstitutiv zum geschichtlichen Prozess der Ausdifferenzierung des menschlichen Bewusstseins gehört. Wenn dieses erst einmal in zwei scheinbar separate Dimensionen namens Glaube und Vernunft auseinandergefallen ist, und sich das „reine“ Evangelium einer vermeintlich ebenso „rein“ weltlichen Welt gegenüberstellt, lassen sich die beiden Pole nicht wieder in ein sinnvolles Verhältnis zu einander bringen. Man ist dann immer auf einem Auge blind, wenn auch abwechselungsweise einmal auf diesem und einmal auf dem anderen. Säkularismus und Fideismus, vielmehr als sich gegenseitig auszuschliessen, sind Ausdruck derselben modernen Grundsituation, die Voegelin rundweg als Fundamentalismus charakterisiert. (*Das Drama des Menschseins*, Wien 2007, S. 18f.)

9. Das Faktum der Offenbarung ist ihr Inhalt (E. Voegelin)

Aus der bisherigen Diskussion lässt sich folgendes schliessen: Offenbarung im biblischen Sinn ist nicht die Mitteilung eines ablösbaren Aussagegehalts, der seine geschichtlichen Adressaten erreicht oder auch nicht erreicht. Und genau so wenig ist sie eine Kraft, die auf unser „Herz“ einwirkt, selbst wenn wir mit unserem theoretischen Bewusstsein gerade mal wo anders oder ganz abwesend sind. Göttliche Offenbarung und menschliche Responson sind vielmehr Teil ein und derselben Erfahrung. So kann Voegelin zu Recht sagen, „dass das Faktum der Offenbarung ihr Inhalt ist“ (*Die Neue Wissenschaft der Politik* 2004, S. 91) und dass „the experience has

no content but itself.“ (CW 28, 1990, S. 185) Zu dieser eigentümlichen Erfahrung bzw. ihrem Gehalt gehören notwendig sprachliche Symbole; oder besser: kosmologische, pneumatische und noetische Symbolkomplexe. Doch „de-finieren“ diese Symbolkomplexe ihre zu Grunde liegenden Ordnungserfahrungen deshalb nicht, weil sie deren Implikationen niemals erschöpfen können. In einer kritischen Philosophie der Geschichte kann nach Voegelin deshalb keiner der Symbolkomplexe exklusiven Status beanspruchen. Der Wissenschaftler und Philosoph ist weder frei noch verpflichtet, dieses oder jenes Grundmotiv zum alleinigen Ausgangspunkt seiner Analysen zu machen. Die Geschichte des Denkens kennt ohne Zweifel das „religiöse“ Motiv oder Symbol einer Antithese zwischen kosmologisch-archaischem Mythos, biblischer Offenbarung und hellenischer Philosophie. Da dieses Motiv aber weder archaischen, biblischen noch hellenischen Ursprungs ist, spricht: nicht aus der historischen oder philosophischen („theoretischen“) Analyse der jeweiligen Quellen hervorgeht, kann es gemäss Voegelin nicht Teil einer kritischen Philosophie von Ordnung und Geschichte sein. (vgl. OG II, *Israel und die Offenbarung. Die Geburt der Geschichte*, 2005, S. 242) Macht Dooyeweerd mit seinem Verständnis der „biblischen Antithese“ ungewollt nicht ein späteres Theologumenon zum dogmatischen Ausgangspunkt seiner christlichen Philosophie?

10. Der lange Schatten Kants in Dooyeweerds Denken

Der Gegensatz zwischen den beiden Denkansätzen zeichnet sich immer deutlicher ab. Der historischen und philosophischen Relativierung der „biblischen Antithese“ durch Voegelin steht Dooyeweerds Absicht gegenüber, zwischen der Anrede durch das biblisch bezeugte Wort Gottes und der faktischen Antwort des endlichen und gefallenen Adam, eine Trennlinie zu ziehen. Ersteres bezeichnet die Norm des gesamten menschlichen Daseins, letztere ist an dieser Norm zu bemessen. Folgende Frage aber drängt sich auf: Warum den Gedankengang als transzendentes Argument in Anlehnung an Kant aufziehen? Führte der Weg vom spekulativen Denken Hegels (1770–1831), das die eschatologische Versöhnung von Gott und Welt in Jesus Christus zu ihrer „logischen“ Vollendung im System

bringen sollte, etwa zurück zu Kant und seiner philosophisch nicht minder problematischen Unterscheidung zwischen einer theoretischen und einer praktischen Vernunft? Weder für Dooyeweerd noch für Voegelin konnte dies der richtige Weg sein. Warum sollten Gott und die Unsterblichkeit der Seele als Postulate der praktischen Vernunft nicht genau so philosophische Idole sein wie der Gott der theoretischen Metaphysik?⁴⁴

Doch selbst wo das Symbol des „Wortes Gottes“ durch eine vorgeblich trennscharfe Unterscheidung zwischen dem „Eigenen“ (Mensch) und dem „ganz Anderen“ (Gott) vor Vereinnahmung und Missbrauch geschützt werden soll, lässt sich das Unvermeidbare nicht vermeiden. Vielleicht lässt sich das Problem auf folgende Weise verdeutlichen: Wenn gemäss einer „protestantischen“ Unterscheidungsregel die eigene religiöse Tradition und die gesamte theoretische Welterschliessung vom göttlichen „Wort“ so eindeutig wie möglich abgegrenzt werden soll, erscheint gerade die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch als religiös nicht verhandelbar. Die Unterscheidung wird einmal mehr zum Talisman einer bestimmten historischen Konfession oder theologischen Denkrichtung. Nicht anders als in früheren Orthodoxien, wird das Wort Gottes mit einem Zaun umgeben, der es vor menschlicher Vereinnahmung schützen soll. Bestimmte theologische Kategorien und historisch-institutionelle Bedingungen, die die menschliche Antwort auf die Anrede durch das „Wort“ begünstigen oder zumindest als Möglichkeit offenhalten sollten, treten selbst an die Stelle dieser Antwort. Es stellt sich die bange Frage, ob und wie über dieses „Wort“ gestritten werden kann ohne dass es zur dogmatischen Erstarrung einer theologischen Unterscheidungsregel oder zur fideistischen Selbstimmunisierung der entsprechenden Glaubenstradition kommt.

Lässt Dooyeweerds Rekurs auf das biblische Grundmotiv bzw. auf die „biblische Antithese“ verschiedene Perspektiven auf Sinn und

⁴⁴ Vgl. Blosser, Dooyeweerd's Theory of Man, S. 204. Ausführlicher zum Verhältnis zwischen Kant und Dooyeweerd siehe Kim, J.D., Wissen und Glauben bei I. Kant und H. Dooyeweerd, Der Kantische Dualismus und Dooyeweerds Versuch zu seiner Ueberwindung, in: *Philosophia Reformata* I, n. 48 (1983), 1-144, und Brümmer, V., *Transcendental Criticism and Christian Philosophy*, Franeker 1961.

Wahrheit der pneumatischen Offenbarung zu, die auf noetischer Ebene konkurrieren und geprüft werden können? Oder wird Offenbarung zu etwas, das eigentlich „hinter“ jeder menschlichen Symbolisierung und noetischen Erschließung liegt? In diesem Fall muss allein schon die Möglichkeit einer philosophischen Prüfung der Wortoffenbarung verdächtig erscheinen, insofern sie unter „allgemein menschlichen Bedingungen“ stattfinden muss. Voegelin zielt auf diesen Punkt mit seinem Vorwurf der versuchten Monopolisierung von Offenbarung an die Adresse „der Kirche“, wobei die Kritik genau so auf die konfessionellen Theologien erweitert werden könnte oder müsste. (OG X, S. 55) Dooyeweerd ist sich der Gefahr der dogmatischen Verabsolutierung menschlicher Erkenntnis in Theologie und Philosophie wohl bewusst. Im Denkhorizont einer „*philosophia reformata*“ sollten die kontingenten Wahrheiten der zeitlichen Erfahrung ihren Bestand allein in der in Christus offenbarten Wahrheit finden – und immer dann unwahr sein, wenn sie zu einer Wahrheit „an sich“ verabsolutiert werden. (NC II, S. 572) Doch jetzt kann der Eindruck entstehen, dass die Berufung auf das biblisch-religiöse Grundmotiv nicht die Befreiung von der Verabsolutierung menschlich limitierter Einsicht, sondern vielmehr deren Ursache ist. Dies scheint immer dann der Fall zu sein, wenn die „Wahrheit“ des eigenen Ausgangspunkts als vermeintlich selbst-authentisierendes Grundmotiv auftritt. In diesem Sinn notiert Lambert Zuidervaart kritisch gegen Dooyeweerd: „Religious truth becomes both absolute – always already trumping all other expressions of truth – and arbitrary – never changing in the context of the human responses it permeates.“⁴⁵

Der innere Berührungspunkt zwischen religiösem Grundmotiv und theoretischer Welterschließung ist problematisch geworden. Bibli-zistische Kreise können Dooyeweerd nicht ohne Grund vorwerfen, das Wort Gottes in einen göttlichen und einen menschlichen Anteil aufgespalten zu haben. Deren unauflöslche Einheit im religiösen Grundmotiv von Schöpfung, Fall und Erlösung werde zwar mehrfach *behauptet*, aber weder biblisch-exegetisch noch sonstwie be-

⁴⁵ Zuidervaart, L., Dooyeweerd's Conception of Truth. Exposition and Critique, in: *Philosophia Reformata* 73, n. 2 (2008), S. 170-189, hier: S. 181.

gründet.⁴⁶ Warum nicht eher, fragt der biblizistische Kritiker, die Bibel als Lehrbuch der unveränderlich wahren, weil göttlich offenbarten „Theorie“ von Gott, Mensch und Welt anerkennen, als die sie im biblischen oder historischen Christentum angeblich immer betrachtet wurde?⁴⁷

11. Dooyeweerds „absolute Grenze“ versus Voegelins Dasein im „Zwischen“

Voegelins Denkansatz bezieht seine Attraktivität unterem anderem dadurch, dass er das geschilderte Problem und die von ihm provozierten Lösungsansätze vermeidet. Aus seiner Perspektive werden wir das „Zwischen“ (Gr. *metaxy*) im Verhältnis von Gott, Mensch, Welt und Gesellschaft niemals los. Anders gewendet: Wenn Gott, Mensch, Welt und Gesellschaft nicht von Anfang an als „Partner“ gedacht werden, die am entsprechenden Geviert des Seins („being“) und dadurch an einander partizipieren, kommt es unweigerlich zum „pneumopathologischen“ Verlust des Spannungsgleichgewichts dieser Komponenten im menschlichen Bewusstsein. Die Behauptung oder Selbstbehauptung eines dieser Glieder geht dann immer auf Kosten eines anderen. *Order & History* kann als grossangelegter Versuch gelesen werden, diese Grundprämisse historisch zu entfalten und philosophisch zu bestätigen. Kurz gesagt:

[W]enn schliesslich das Bewusstsein ein Ort ist, wo Transzendentes und Immanentes aufeinandertreffen, dann gehört jenes Bewusstsein beziehungsweise der Mensch in bezug auf sein Bewusstsein weder ganz zu dem einen noch zu dem anderen, sondern ist in der Sphäre des „Zwischen“, zwischen dem Zeitlosen oder Ewigen und der Zeit der Immanenz-Zeit. (2007, S. 64)

Dooyeweerd lehnt die Partizipation dieser ungleichen „Partner“ an einer umfassenden Gemeinschaft des Seins jedoch ab – genau so wie er das Gegenbild eines vermeintlich immanenten oder in sich selbst gründenden Denkens zurückweist. Der paganen („kosmologischen“)

⁴⁶ »Das wahre Wissen von Gott und uns selbst... beruht auf der vertrauensvollen Annahme der göttlichen Offenbarung in der *unauflösllichen Einheit* ihrer kosmisch-immanenten und transzendent-religiösen Bedeutung.« NC II, S. 563, meine Hervorhebung.

⁴⁷ Vgl. Morey, R.A., *The Dooyeweerdian Concept of the Word of God*, 1974.

Wurzel des Denkens stellt er die „absolute Grenze“ zwischen Schöpfer und Geschöpf entgegen (NC I, S. 107, S. 507).⁴⁸ Das biblische Grundmotiv lässt sich nicht wie bei Voegelin als Produkt eines historischen Emergenzprozesses beschreiben, selbst wenn dieser Prozess „Sprünge“ enthalten soll, wie im Fall von Israel und Hellas. Dann müsste es aufgrund des kulturell-historischen Aspekts *aller* Erfahrung von Gott, Welt und Mensch zu einem Motiv unter anderen werden. Doch damit ist überhaupt nichts gewonnen. Vielmehr wird auf diesem Weg nur der historische Aspekt der Erfahrung selbst verabsolutiert. Die Beschreibung des Prozesses des subjektiven Gewahrwerdens des biblischen Motivs muss an diesem selbst ausgerichtet werden.

So einleuchtend der letzte Punkt auch ist, die Rede einer „absoluten“ Grenze bringt Dooyeweerd in eine schwierige Argumentationslage. Einerseits will es ihm nicht gelingen, die angeblich unauftrennbare Verbindung zwischen dem Wort Gottes, das im biblisch-religiösen Grundmotiv wirkt, und dem Ausgangspunkt seines philosophischen Denkansatzes überzeugend darzustellen. Die Zweideutigkeit im Motiv-Charakter dieses „Wortes“ macht sich an dieser Stelle negativ bemerkbar. Zwischen *motivierender geistlicher Kraft* und *symbolisch-linguistischem Motivgehalt* zeichnet sich die potentielle Bruchlinie zwischen Spiritualismus und Dogmatismus ab. Andererseits distanziert sich Dooyeweerd von einer synergistischen Denkweise, die das biblisch-religiöse Grundmotiv gerade nicht als *einseitigen Impuls und Regulativ* menschlicher Theoriebildung anerkennen möchte, sondern ein wechselseitiges (wenngleich asymmetrisches) Kooperationsverhältnis zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher *theoria* am Werk sieht.

Warum, so möchte man aber fragen, sollte in bestimmten Fällen eine religiöse Einsicht nicht *auch* als Schlussfolgerung eines theoretischen Arguments oder als Resultat der wissenschaftlichen Forschung dargestellt werden können?⁴⁹ Warum pneumatologische und noeti-

⁴⁸ Dazu Choi, Y.J., *Dialogue and Antithesis. A Philosophical Study on the Significance of Herman Dooyeweerd's Transcendental Critique*, Cheltenham 2006, S. 91-92; Zuidervaart, Turning Point, S. 66.

⁴⁹ Nicholas Wolterstorff ist zuzustimmen, „that developments in scholarship sometimes lead persons to alter their religious convictions, and that

sche Quellen menschlicher Erkenntnis radikal verschiedenen „Sphären“ zuordnen wollen? Jede Wechselbeziehung zwischen noetischer Aktivität und religiöser Ausrichtung auf den wahren Ursprung, in und wodurch unser Selbst durch die *dynamis* des Heiligen Geistes ergriffen wird, muss für Dooyeweerd die Erfahrung des religiösen Glaubens wie auch der theoretischen Einstellung entstellen (vgl. NC I, S. 61). Eine solche Wechselwirkung käme einer unstatthaften Vermischung von Weltlichem und Göttlichem gleich. Vom wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt und einem philosophischen Reflexionszuwachs ist allein die fiduziär qualifizierte Erfahrung des Glaubens als zeitliche Ausdrucksweise von Religion betroffen. Aber niemand vernünftelt sich in das „zentrale“ religiöse Verhältnis zum wahren Ursprung hinein.⁵⁰ Die religiöse *dynamis* würde dadurch zu einer menschlichen Pseudo-Hypothese verkehrt.

Die Besorgnis gegenüber dieser Vermischung, die von Voegelin auf seine Weise auch geteilt wird (vgl. zum Beispiel CW 22, S. 228), führt nun dazu, dass Dooyeweerd eine entscheidende Frage nicht stellt: Warum sollte das Bewusstsein des Unterschieds zwischen christlichem und griechischem Denken nicht lebendig bleiben, wenn sich der „absolute“ Unterschied zwischen den jeweiligen religiösen Grundmotiven unserem Denken und Glauben entzieht? Warum kann dieser Unterschied, und unser Bewusstsein davon, nicht gleichzeitig historisch und mehr als bloss kontingent sein? Die kritische Intention Dooyeweerds büsst durch die Preisgabe der vermeintlichen „Reinheit“ ihrer biblischen Ausrichtung meines Erachtens nichts von ihrer Stosskraft und Aktualität ein.

Die Beweiskraft unserer Kritik hatte negativen Charakter, insofern letztere, strikt genommen, nur gerade beweisen kann, dass der Ausgangspunkt des theoretischen Denkens nicht in diesem Denken selbst gefunden werden kann, sondern supratheoretischen Charakters ist. Dass er nur in der zentralen religiösen Sphäre des Bewusstseins

sometimes is fully justified, even obligatory. The notion that scholarship may at times yield religious illumination is abhorrent to many neo-Calvinists.“ Wolterstorff, N., *Educating for Shalom. Essays on Christian Higher Education*, Grand Rapids 2004, S. 80.

⁵⁰ Dooyeweerd verweist auf das Motiv bei Platon, wonach „es einzig den Philosophen vorbehalten ist, sich dem Geschlecht der Götter zu nähern.“ NC I, S. 35.

gefunden werden kann, ist nun nicht länger Gegenstand eines *theoretischen* Beweises, da diese Einsicht einer *Selbsterkenntnis* entspringt, die als solche eine theoretische Einstellung des Denkens übersteigt. Wir können nur sagen, dass diese *Selbsterkenntnis* in einem kritischen Sinn notwendig ist, da ohne sie der Charakter des gewählten Ausgangspunktes vor uns verborgen bleibt. Doch das wäre fatal für die kritische Anerkennung seiner Bedeutung hinsichtlich der inneren Ausrichtung des philosophischen Denkens. (NC I, S. 56-57)

Das kritische Problembewusstsein dieser Passage sollte nicht unterschritten werden. Doch scheint der Zielpunkt, an den uns Dooyeweerd's „neue Kritik des theoretischen Denkens“ führen möchte, seltsam zu oszillieren. Zumindest lässt sich dieser Eindruck nicht abwehren, wenn die Kritik im Sinne ihres Autors als transzendental-philosophische Übung der *Selbstbegrenzung des theoretischen Denkens* verstanden wird. Dann nämlich steht die religiöse Erleuchtung des „Herzens“ der vom kritischen Denker geforderten Anerkennung seiner Wahl dieses oder jenes Grundmotivs unvermittelt gegenüber. (vgl. NC I, S. 57) Inwiefern kann hier aber von einer Wahl gesprochen werden? Wie ist der „Berührungspunkt“ zwischen supratheoretischer *Selbsterkenntnis* im Licht des biblischen Grundmotivs und der transzendental-philosophischen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des theoretischen Denkens zu fassen?

Dass die von Dooyeweerd in verschiedenen Anläufen präsentierte Antwort auf die ihn quälende Frage nicht zu befriedigen vermag, ist von verschiedenen Kommentatoren hervorgehoben worden. Henk Geertsema legt meines Erachtens den Finger auf die Wurzel des Problems, wenn er auf Dooyeweerd's trennscharf intendierte Unterscheidung zwischen einer zentralen religiösen Sphäre und deren Manifestationsformen in den zeitlichen Aspekten der Erfahrung hinweist.⁵¹ Unmittelbar anschliessend an die auf Seite 16 dieses Aufsatzes zitierte Passage, sagt Dooyeweerd bezüglich eines religiösen Grundmotivs:

In der historischen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, nimmt dieses Motiv ohne Zweifel partikuläre Ausdrucksformen an, die historisch determiniert sind. Doch in seiner religiösen Zentral-

⁵¹ Geertsema, *Transcendental Critique*.

bedeutung transzendiert es alle historische Formgebung. (NC I, S. 61)

Aufgrund ihrer Vielfalt und Verbindung zu kulturellen und historischen Konstellationen erscheinen religiöse Grundmotive immer auch zeitlich bedingt. Doch, so fragt Geertsema, sollte diese Tatsache die im eigentlichen Sinn religiösen Grundmotive nicht auf die Ebene des modal qualifizierten Vertrauens oder Glaubens bringen? Dann aber müsste Dooyeweerds angeblich transzendente Kritik viel eher als Wissenschaftsphilosophie verstanden werden. Diese kann ihrerseits nicht unabhängig von soziologischen, historischen und psychologischen Analysen auskommen. So muss Dooyeweerd auf der einen Seite den „zentralen“ religiösen Charakter der Grundmotive und den supratemporalen Charakter des „Herzens“ aufrechterhalten, obwohl er auf der anderen Seite nicht umhin kommt, diesen auch eine zeitliche Dimension zuzuschreiben. Die Behauptung ist wohl nicht übertrieben, dass dieses Problem zum potentiellen Stolperstein in der Rezeption und Weiterführung des in anderer Hinsicht äusserst fruchtbaren Dooyeweerdschen Denkansatzes geworden ist.

12. Wider den Dualismus zwischen Be-zeugen und Be-weisen

Zurück zu Voegelin. Für diesen ist die „Spannung“ zwischen Gott und Mensch im menschlichen Bewusstsein religiös und theologisch nicht aufzulösen. Nach seiner Darstellung war sich ein Platon der eigentümlich paradoxen Stellung des Menschen zwischen Mensch und Gott deutlich bewusst. Dennoch, oder gerade deswegen, hatte der hellenische Philosoph die beiden nicht verwechselt. Im Licht der pneumatischen Offenbarung droht diese Spannung nun aber aufgelöst zu werden. Erfahrener „religiöser“ Sinn *in* der Geschichte wird zum vermeintlichen Sinn *der* Geschichte. Die alte Zeit ist in der neuen aufgehoben. Der philosophische *Nous* kann von der pneumatischen Offenbarung auf eine Weise geblendet werden, dass der theoretische *Eros* verloren geht, anstatt transformiert zu werden. So hat nach Voegelin die Philosophie die schwierige Aufgabe, das dynamische Gleichgewicht zwischen pneumatischer und noetischer Offenbarung zu bewahren. Wenn erstere die Überhand gewinnt und in begrifflich unzureichend reflektierten Symbolen tradiert wird,

kommt es nur zu leicht zur dogmatischen Erstarrung des Bewusstseins auf der einen Seite, und zur „gnostisch-apokalyptischen“ Entgleisung des Bewusstseins auf der anderen.

Der Philosophie kann es angesichts dieser schwierigen Lage wohlverstanden nicht darum gehen, das Wort Gottes als unvergängliche Quelle der Wahrheit und des Lebens zu negieren. Damit würde sie zur blossen Gegenreligion. Sie versucht vielmehr die Frage, die wir selber sind, wachzuhalten.⁵² Was aber, wenn die „Frage“ vergessen geht, auf die das Wort Gottes als letzte Antwort erfahren und im Dogma symbolisiert wurde? Die Symbole werden doktrinär deformiert und literalistisch ausgedeutet. (OG VIII, S. 81) Sie erscheinen als Zeichen des greifbaren Endes einer alt und korrupt gewordenen Weltordnung, die sich überlebt hat ohne es selbst zu merken. Es entsteht der Typ des gnostischen Intellektuellen, der das Mysterium eines offenen Geschichtsprozesses in den Griff zu bekommen glaubt, indem er seine Welt vom imaginierten Ende der Welt her denkt. Die Folgen davon reichen im 20. Jahrhundert vom ideologischen Frageverbot bis zur physischen Eliminierung derer, die auf die Einweihung in das Mysterium der neuen Menschheit durch ihre Repräsentanten im „Diesseits“ verzichten möchten.

Auf der anderen Seite kann der vermeintlich selbstsuffiziente *Nous* argwöhnisch auf Ordnungserfahrungen herabblicken, die sich der Macht des wissenschaftlichen Konstruierens und Verwerfens kategorial entziehen.⁵³ Er verliebt sich in die schlechte Unendlichkeit einer immanenten Selbsttranszendenz. Am Ende kann sich das „wissenschaftliche“ Denken von Geschichte im Zeitalter des Positivismus gerade einmal der methodischen Gewinnung chronologischer Fak-

⁵² Ähnlich Desmond, *Sabbath*, S. 188: »Not to seek at all: this would be the attempted closure of our porosity to the divine.«

⁵³ Diese Tendenz lässt sich gemäss Voegelin schon am Umgang mit dem Parmenideischen Symbol des *Nous* durch Anaxagoras erkennen: Dieser liess »erstens den *Nous* als autonomes Erkenntnisorgan weiterbestehen und machte ihn zweitens zu einem Seienden, das kraft seines autokratischen Wissens und seiner Macht alle anderen Dinge zu einem geordneten Universum gestaltete... [W]enn der *Nous* zum souveränen Gestalter des Seienden wird, geht seine Funktion als Offenbarer des Seins verloren und damit das Sein selbst.« OG V, S. 167.

tenreihen rühmen, die sich so wenig mit der Erfahrung von substantieller Ordnung verbinden wollen wie Öl und Wasser. (Voegelin, 1944) Da historische Tatsachen nicht einfach „gegeben“ sind, müssen sie einerseits in subjektive Werte eingepackt werden um zu Bestandteilen einer menschlich erkennbaren und gestaltbaren Welt zu werden, andererseits stehen diese Werte aber immer im Verdacht „bloss“ subjektiver Natur zu sein.

Anstatt gegeneinander ausgespielt oder voneinander getrennt zu werden, müssen für Voegelin die pneumatischen und noetischen Offenbarungsdimensionen einander vielmehr den gegenseitigen *normativen* Verstehenskontext bilden.⁵⁴ Dem Einwand Dooyeweerds, dass das griechische Denken einem dialektischen Antagonismus zwischen äquivoker Materie (Natur) und univoker Form (Idee) verhaftet bleibt, kann er zwar beipflichten. Der „Einwand“, so Voegelins mögliche Antikritik, hakt sich jedoch an der doxographischen Ebene überlieferter Ideen und Lehren fest. Er ist einseitig auf den propositionalen Gehalt von „literalisierten“ Ordnungssymbolen bezogen, die, einmal zu offiziellen theologischen oder philosophischen Lehrmeinungen geronnen, die ihnen zugrundeliegenden Ordnungserfahrungen mehr verdunkeln als erhellen. (OG IX, S. 204) Mehr noch: Auf der doxographischen Ebene kann sich Dooyeweerds Problem des „inneren Berührungspunkts“ nur verschärfen. Wie kann erklärt werden, dass zum philosophischen und wissenschaftlichen Verständnis des „historischen“ Christentums der Kontext des hellenistischen Denkens notwendig einbezogen werden muss, der religiöse Wahrheitsgehalt und die transformierende Kraft des christlichen Glaubens – insofern sie sich dem Wort Gottes verdanken – von diesem Kontext aber vollständig unberührt sein sollen?

Letztlich müssen wir uns fragen, was mit dem Voegelinischen Ansatz einer doppelten Offenbarungsrichtung anzufangen ist. Voegelin bestimmt die urmenschliche Erfahrung des eigenen Daseins in Span-

⁵⁴ Bei einigen Vertretern der Reformatorischen Philosophie ist ein ähnlicher Gedanke zu finden, allerdings in seltsamer Verschränkung mit dem der biblischen Antithese. Die hellenische Wurzel des Denkens hat dann ihre bleibende normative Bedeutung darin, dass sie als *preparatio evangelica* wie als apostatische Verdrehung der biblischen Wurzel ständig mitbedacht werden muss.

nung zum göttlichen Grund ohne wörtliche Bezugnahme auf biblische Texte. Er verlässt sich auf eine Terminologie, die aus allen möglichen Quellen entliehen ist, und durch den eigenen Gebrauch zunehmend technisch und idiosynkratisch wird. Zusammengehalten wird seine Begrifflichkeit durch die Annahme einer „mystischen“ Einheit des göttlichen Grundes durch alle pneumatischen und noetischen Symbolisierungen hindurch. David Walsh, Mitherausgeber von Voegelin's Werk in englischer Sprache, sagt dazu: »Only a non-dogmatic mysticism is capable of apprehending the unity of the two forms in their one source, and it is that quest that marks Voegelin's intellectual heroes in the modern world.«⁵⁵ Diese Vorgehensweise stellt für Dooyeweerd keine mögliche Option dar. „Ursprünglicher“ Gottesglaube ist für ihn die unmittelbare menschliche Responion auf die Anrede durch das biblisch bezeugte Wort Gottes und damit untrennbar an die biblischen Schriften gebunden. Christen wie Philosophen können von der Gegenwart Gottes in vor- oder ausserchristlichen Traditionen nur insofern sprechen, als dies von den biblischen Zeugnissen selbst nahegelegt wird. Theoretische Extrapolationen sind für Dooyeweerd notgedrungen spekulativer Natur⁵⁶ und damit Ausdruck von menschlicher Hybris.

⁵⁵ *Editor's Introduction*, CW 21, S. 21.

⁵⁶ Wie etwa die Auffassung des Philo von Alexandrien (15/10 v.Chr.-40 n.Chr.), die Griechen hätten ihre besten Einsichten von Moses. Vgl. OG VIII, S. 51.

13. Für und Wider von Dooyeweerds und Voegelins Ansätzen

Dooyeweerds Ansatz hat *prima facie* einen Vorteil. Er trennt die Erfahrung des gemeinschaftlich bezeugten christlichen Glaubens nicht von dessen sprachlichen Symbolen. Diese Symbole verdanken ihre Kraft nicht einer so genannten „kritischen“ Rekonstruktion durch Historiker, Theologen und Philosophen. Der *sensus communis* des Textes bleibt dadurch gewahrt, dass er durch die Generationen hindurch als Wort Gottes erfahren wird. Nicht wir legen den Text aus, sondern er uns. Es ist nun fraglich, ob Voegelin dieses grundlegende hermeneutische Prinzip teilen kann. Er selbst formuliert das „erste Prinzip der Hermeneutik“ so: »Es ist unzulässig, ein literarisches Zeugnis durch den anachronistischen Gebrauch moderner Begriffe ohne Äquivalente im Text mit einer Interpretation „zu überziehen“.« (OG III, S. 85) Doch gerade deshalb muss die Bedeutung eines Textes philosophisch immer wieder neu freigelegt werden. Die theoretische Arbeit am Begriff kann für Voegelin nicht haltmachen vor dem Wort Gottes oder dem göttlichen Gesetz.

Die kompakte mosaische Symbolik einer gemeinsamen Existenz unter dem Willen Gottes, wie sie in seinen Weisungen offenbart wurde, hat im Verlauf der israelitischen, jüdischen und christlichen Geschichte einen kontinuierlichen Artikulationsprozess durchlaufen, aus dem unter anderem die Idee der Geschichte hervorging. (ebd., S. 86)

Da sich die westliche und globale Zivilisation dieser Idee der Geschichte nicht entledigen kann ohne sich in dünne Luft aufzulösen, und nach drei Jahrtausenden so gesehen immer noch in der historischen Gegenwart des Sinai-Bundes lebt, ist es nicht nur legitim sondern geboten, theoretische Begriffe zur Interpretation der biblischen Texte heranzuziehen sofern diese Begriffe eine Frucht der „kompakteren“ Anfänge des Denkens im Nahen Osten sind. Die Arbeit der israelitischen Geschichtsschreiber geht weiter, mit dem Unterschied, dass sich die Arbeitstechniken geändert haben: „das Anwachsen der Weisungen wurde zur Revision von Prinzipien“. (ebd.)

Das Ereignis der pneumatischen Offenbarung bricht für Voegelin also nicht irgendwann oder irgendwo ab. Bewusst oder unbewusst erstreckt es sich in die noetische Analyse der Erfahrungen und Symbole Israels und der Kirche. Das führt zur paradox anmutenden Situ-

ation, dass in Voegelins Perspektive die Substanz des Juden- und des Christentums nicht, oder zumindest nicht in erster Linie, im Bereich des „Religiösen“ anzutreffen ist. Vielmehr stellen diese Traditionen verschiedene Differenzierungsstufen des einen menschlichen Bewusstseins in der Spannung zum göttlichen Grund dar. Durch „religiöse“ Loyalität gegenüber einem vermeintlich ursprünglichen Sinn der biblischen Texte wächst nur die Gefahr des dogmatischen Einfrierens pneumatischer Ordnungssymbole.⁵⁷ Damit einher geht unweigerlich der Verlust der *Substanz* pneumatischer Ordnungserfahrung.

Wenn die Kraft der Wortoffenbarung im biblischen Grundmotiv von ihrer vortheoretischen Sprache getrennt wird, so könnte man mit Dooyeweerd wiederum einwenden, ist die Selbstüberhöhung des theoretischen Denkens gegenüber dem göttlichen Gesetzgeber und seiner Schöpfungsordnung schon vollzogen. Anstatt für ein kreatürliches *Sub-jekt*, das dem „zentralen Gesetz“ (NC I, S. 11) der Schöpfung im Vollzug des begrifflichen Verstehens und Erklärens nicht weniger als in seinen vortheoretischen Lebensvollzügen unterworfen ist, hält sich das moderne Subjekt (sic!) für *a legibus solutus*. Das mündig gewordene Denken, so heisst es, kann nur seinen eigenen Gesetzen gehorchen. Allein die am eigenen Verstand erhobenen Gesetze können fortan universale Gültigkeit beanspruchen. Die Heilige Schrift wird so genau wie das Buch der Natur einer wissenschaftlichen Methode unterworfen, die dem vermeintlich autonomen Denken entspringt. An einem bestimmten Punkt auf dieser Entwicklungslinie ist das theoretische Denken dann so weit „fortgeschritten“, dass es seine eigenen Konstrukte, vielleicht ohne etwas vom selbstinszenierten Schwindel zu merken, mit der vortheoretischen Erfahrung verwechseln kann. Die wissenschaftlich erhobenen Fakten sprechen dann vermeintlich für sich selber und die Phänomene erschliessen sich in ihrem Wesen scheinbar von selber – wenn man nur „richtig“ hinschaut.

⁵⁷ Voegelin schreibt: »As far as my own vocabulary is concerned, I am very conscious of not relying on the language of doctrine, but I am equally conscious of not going beyond the orbit of Christianity when I prefer the experiential symbol divine reality to the God of the Creed...« CW 12, S. 294.

Zur modernen Theoretisierung der Erfahrung konnte es gemäss Dooyeweerd nur kommen, weil die entscheidende Frage von und seit Kant nicht gestellt wurde. Nämlich: Was in aller Welt könnte die Uniformität und Universalität der Gesetze erklären, die der Verstand der Erfahrung „auferlegt“, wenn nicht die Tatsache, dass auch der Verstand bestimmten Gesetzen gehorcht, die nicht seine eigene Erfindung sind?⁵⁸ Wie sollte der Gesetzgeber sein eigener Untertan sein? An dieser Stelle zeigt sich das theoretisch ungelöste und im Horizont des modernen Grundmotivs von Natur und Freiheit scheinbar unlösbare Problem des Ursprungs der modalen Aspekte der Erfahrung. Wo liegen die Quellen unserer Erfahrung von numerischer, räumlicher, physischer, biotischer, bis hin zu ökonomischer, juridischer, moralischer und fiduziärer (Un-)Ordnung? Die „Schöpfungsordnung“ oder das „Gesetz der Schöpfung“ (*law of creation*, NC I, S. 176) ist für Dooyeweerd das Integral der Bedingungen, welche die Erfahrungswirklichkeit und unser Dasein in all seinen zeitlich-modalen Manifestationen und Vollzügen ermöglicht und begrenzt. Woher könnten die Gesetze der Erfahrung gewonnen werden, wenn nicht aus unserem vortheoretischen Sinn von (numerischer) Distinktheit, (räumlicher) Extension, (ästhetischer) Harmonie, (moralischer) Liebe, usw.? Und worauf soll sich dieser Sinn beziehen, wenn nicht auf den normativen Horizont der Schöpfungsordnung? Wenn die Idee der Schöpfungsordnung in theoretische Schwierigkeiten und gesellschaftlichen Verruf gerät, dann allein deshalb, weil sie spekulativ im Geist Gottes und/oder des theoretischen Subjekts festgemacht wurde, wovon sie dann scheinbar abgelesen oder logisch deduziert werden konnte. Auf diesem Weg wurde immer wieder eine kontingente historische Entwicklung mit einer vermeintlich universalen und rationalen Notwendigkeit belegt und metaphysisch-naturrechtlich legitimiert. Das Pendel im humanistischen Motiv von Natur versus Freiheit musste früher oder später auf die andere Seite ausschlagen.⁵⁹

⁵⁸ Clouser, *Myth*, S. 368.

⁵⁹ So wurde der rationalistische Glaube hinter dieser Spekulation in der Neuzeit zunehmend von einer diametral entgegengesetzten Glaubensdynamik bedroht. Diese führte zur Verabsolutierung des Bewusstseins der Einzigartigkeit verschiedener historisch-kultureller Lebensbedingungen. Die

Voegelins Denkansatz nimmt das Motiv der Schöpfungsordnung als Bedingung jeder weltlichen Ordnung auf. Aber das Symbol eines göttlichen Gesetzgebers und eines kosmischen Gesetzes entspringt für ihn einer unterdifferenzierten, „kompakteren“ Stufe des Bewusstseins (OG II, S. 274; 2007, S. 41). Dooyeweerd muss sich von Voegelin die Frage nach der philosophischen Berechtigung der Idee eines kosmischen Gesetzes gefallen lassen. Ein Gesetz muss offensichtlich in Kraft gesetzt werden um Gültigkeit zu erlangen. Die Geltung eines Gesetzes setzt also die historische Positivierung von Rechtsprinzipien durch den Repräsentanten der Rechtsordnung (etwa durch den Pharao oder durch das Volk) voraus. Die überzeitliche Geltung des Schöpfungsgesetzes kann somit nicht Bedingung der Möglichkeit der historischen Positivierung von Prinzipien in einer bestimmten Gemeinschaft oder Gesellschaft sein. Was könnte es bedeuten zu sagen, dass Gott das Gesetz der Schöpfung in Kraft gesetzt oder positiviert hat wenn nicht dies, dass kreatürliche Ordnungen auf jeder Stufe ihrer historischen Ausdifferenzierung „immer schon“ in Kraft sind und nur mit Blick auf ihre eigenen normativen Sinnmöglichkeiten evaluiert und korrigiert werden können? (vgl. Voegelin, 2002, S. 11-12)

Nach Voegelin ist das Symbol des „Schöpfungsgesetzes“ rechtverstanden genauso unverzichtbar wie für Dooyeweerd. Aber eben nur dann, wenn das Symbol weiterbestimmt wird in Richtung der menschlichen Einstimmung in das „unsichtbare Mass allen Seins“ (OG I, S. 52). Dieses Mass erschliesst sich dem theoretischen *Eros* des *Nous*, der aus der Spannung zum göttlichen Grund lebt. Voegelin kann die Gleichsetzung von noetischem und theoretischem Denken, so wie Dooyeweerd letzteres bestimmt, schwer akzeptieren. *Nous* umfasst für ihn die analytischen und synthetischen Fähigkeiten des menschlichen Intellekts genau so wie die Offenheit gegenüber dem göttlichen Seinsgrund. (*Anamnesis*, 2005, S. 291) Das Problem der

vermeintlich unumstösslich rationale und universale Ordnung der Erfahrung wurde durch die blühende Vielfalt von eigenständigen historischen Subjekten (Kulturen, Volksgemeinschaften, Nationen etc.) arg relativiert. Das Freiheitsstreben dieser Subjekte manifestierte sich nun gerade in der versuchten Überwindung aller bloss „äusserlich“ auferlegten, rationalen Ordnung.

Vermischung von Göttlichem und Menschlichem kann nicht überwunden werden durch das eifersüchtige Bewachen einer transzendentalen Grenze, deren theoretisch adäquate Bestimmung die Wahl eines bestimmten religiösen Grundmotivs immer schon voraussetzen scheint.

Die Schlussfolgerung drängt sich auf: Wenn der innere Berührungspunkt zwischen theoretisch erschliessbarer Erfahrungswirklichkeit und supratheoretischem Ausgangspunkt des Denkens das richtige Verhältnis zwischen göttlichem Grund und menschlichem Bewusstsein *im menschlichen Bewusstsein* impliziert, dann müssen wir neben der pneumatischen auch eine noetische Dimension der Offenbarung einräumen. So gesehen scheint eine Einigung der beiden Denker nur dann möglich, wenn gezeigt werden könnte, dass sich *pneumatische und noetische Offenbarung bei Voegelin zueinander verhalten wie Wortoffenbarung und theoretisch adäquat erschlossene Struktur der Erfahrungswirklichkeit bei Dooyeweerd*.

Obwohl die so verstandene Konvergenz der Denkansätze Dooyeweerds und Voegelins nicht ausgeschlossen werden kann, darf ein Punkt freilich nicht vergessen werden. Es ist kaum zu bestreiten, dass für Voegelins Werk die Wiederentdeckung der hellenisch-noetischen Dimension der Offenbarung faktisch von ungleich grösserer Bedeutung war als eine „religiöse“ Einsicht, die sich ihrem Selbstverständnis nach der pneumatischen Offenbarung oder dem Wort Gottes verdankt. Die Differenzierung des pneumatischen Bewusstseins von Gott und Mensch durch einen Paulus hat zwar auch für Voegelin alles, was klassisch-philosophisch gedacht werden konnte, hinter sich zurückgelassen.⁶⁰ Der Gedanke der unüberbietbaren Gegenwart Gottes im Leben und Sterben eines Menschen „niederer Herkunft“ treibt das paradoxe Ineinander von Transzendenz und Immanenz wahrlich auf die Spitze. Andererseits ist die noetische Entfaltung dieser maximalen pneumatischen Differenzierung von Gott und Mensch in der paulinischen Vision des Auferstandenen über die Jahrhunderte alles andere als glücklich verlaufen. Die Spannung im *metaxy* ist dem christologischen Dogma gewichen, das

⁶⁰ Vgl. dazu vor allem Kap. 3 in OG IX, *Die Paulinische Vision des Auferstandenen*.

geglaubt werden kann oder auch nicht. Kommt hinzu, dass durch die Reformation diese Situation für Voegelin – in direktem und unver-söhnlichen Widerspruch zu Dooyeweerd – nochmals verschlimmert wurde.⁶¹ Die antithetische Gegenüberstellung des göttlichen und menschlichen Pols im menschlichen Bewusstsein ist für Voegelin genauso wie der Versuch ihrer dialektischen Wiedervereinigung eher das Resultat einer Deformation als einer Reformation des Denkens. Das gilt zumindest dann, wenn die „biblische Antithese“ auf mehr als *historische* Unterschiede zwischen hellenisch-noetischen und biblisch-pneumatischen Ordnungserfahrungen abzielt, um eine *religiöse* Inkommensurabilität zwischen diesen zu setzen. Die Erfahrung des „Ungehorsams gegen Gott“, wie sie von einem Propheten Jeremia (Jer. 2,11) und einem Apostel Paulus (Röm. 1,18; 7,22f.) eindringlich dargestellt wurde, ist für Voegelin jedenfalls kein ausreichender Grund, jede rechte Suche nach dem göttlichen Grund *post lapsum* auszuschliessen.

Das Problem der Antithese bzw. Synthese von religiösen Grundmotiven ist damit freilich nicht gelöst. Ich gehe mit Dooyeweerd grundsätzlich einig, dass die Spannung zwischen supratheoretischen Grundmotiven des Denkens so tief gehen kann, dass niemand in der Lage ist zu sehen, wie diese einander befruchten könnten anstatt sich gegenseitig auszulöschen. Von einer gemeinsamen „mystischen“ Wurzel hinter diesen Motiven auszugehen kann dann selbst als dogmatische Setzung erscheinen. So scheint mir die Anerkennung philosophisch unvereinbarer Grundmotive besser geeignet, die Bruchstellen im westlichen Denken zu identifizieren, als Voegelins unscharf gebliebene und ins Dämonologische⁶² ableitende Kategorie des „Gnostizismus“. Mehr noch: Voegelins apodiktische Rede einer „gnostischen Deformation des Bewusstseins“ (OG VIII, 38f.) kann Dooyeweerds These der Unvereinbarkeit religiöser Grundmotive wohl nur bestätigen.

⁶¹ Vgl. dazu vor allem CW 22, *The Great Confusion I: Luther and Calvin*, sowie die Einführung der Herausgeber, S. 15-20. Dt.: Luther und Calvin, *Voegeliniana – Occasional Papers*, München 2010 (in Vorbereitung).

⁶² O'Regan, C., *Gnostic Return in Modernity*, Albany 2001, S. 25.

Eines ist immerhin klar geworden: Zwischen einem Denken, das ein wie auch immer prekäres Spannungsgleichgewicht zwischen pneumatischer und noetischer Offenbarung anstrebt, und einem Denken, das ein solches als entweder philosophisch unnötig oder religiös unmöglich ablehnt, scheint kein Ausgleich möglich.

siehe auch www.voegelin-zentrum.de

- No. 70 -

Glenn Hughes: A Pattern of Timeless Moments: T. S. Eliot's *Four Quartets* as a Poetic Expression of Eric Voegelin's Philosophy of Existence and History, September 2008, 41 S.

- No. 71 -

Christian Schwaabe: Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne, Oktober 2008, 45 S.

- No. 72 -

Patrick Johnston: Silence is Not Always Golden: Investigating the Silence Surrounding the Thought of Eric Voegelin, Oktober 2008, 80 S.

- No. 73 -

Walter Rothholz: Die Funktion der Mimesis in der Kulturanthropologie und der politischen Philosophie. Anmerkungen zu René Girard, November 2008, 50 S.

- No. 74 -

Peter J. Opitz: Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelin's "Staatslehre" und ihrer Stellung im Gesamtwerk, ²November 2009, 119 S.

- No. 75 -

Hans Otto Seitschek: Raymond Aarons Konzept der „politischen Religionen“. Ein eigener Weg der Totalitarismuskritik, Juni 2009, 53 S.

- No. 76 -

Eric Voegelin: Unsterblichkeit und Symbol, Februar 2010, 65 S.

Im Erscheinen:

- No. 78 -

Peter J. Opitz: Seelenverwandtschaften – Zum Briefwechsel von Eric Voegelin und Leo Strauss, Mai 2010, 65 S.

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinischen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“

Zeitschrift für Politik

„Die Reihe [*Voegeliniana – Occasional Papers*] versammelt einerseits vergriffene Schriften, unveröffentlichte Arbeiten und Teile des in Deutschland weniger bekannten englischsprachigen Werkes Eric Voegelins sowie andererseits Beiträge der internationalen Voegelin-Forschung aus Deutschland, Italien und den USA. Die Schriftenreihe erhebt den Anspruch, ein internationales Forum für die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem philosophischen Werk Voegelins zu begründen.“

Politische Vierteljahresschrift

