

Beziehungsweisen. Relationen in Philosophie und Theologie

Freitag, 11. August 2017, 9:00-16:30 Uhr
Ruhr-Universität Bochum, Raum GA 6/131

Programm

- 9:00 **Michael Esfeld** (Lausanne): Relationen statt intrinsische Eigenschaften
Peter Knauer (Brüssel): Relationale Ontologie als Paradigmenwechsel
- 11:00 **Valentina Spune** (Köln): Relatio realis et relatio rationis. Exposition eines Gott-Kreatur-Problems bei Thomas von Aquin
Melanie Förg (LMU München): Relativ allmächtig? Relationen und das Sprechen von Gottes Allmacht angesichts des Problems des Übels
Marcus Schmücker (Wien): Substanz (dravya), Zustand (avastha) und Veränderung (parinama). Bemerkungen zu theologisch-philosophischen Grundbegriffen im Visistadvaita-Vedanta
- 14:00 **Gregor Damschen** (Bonn/Köln): Was ist das Gemeinsame der Verschmelzungs-, Sorge- und Dialogtheorie der Liebe?
Joachim Fischer (Dresden): Tertiärität. Eine sozialontologische Beobachtung zur Relationalität
- 15:20 **Bernd Harbeck-Pingel** (EH Freiburg): Die Relationalität von „glauben“
Christian Rößner (Linz): „Beziehung ohne Beziehung“. Zur Transzendenz-„Relation“ nach Emmanuel Levinas

Organisation

Prof. Dr. Markus Knapp, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, Bochum
PD Dr. Ludger Jansen, Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen, Bochum
JProf. Dr. Benedikt Göcke, Emmy-Noether-Nachwuchsgruppe „Theologie als Wissenschaft?!“, Bochum

Anmeldung

Die Teilnahme ist kostenlos. Aus organisatorischen Gründen bitten wir aber um eine Anmeldung bis zum 4. August per E-Mail an Carmen Carnein, ph-th@rub.de. Informationen zur Anreise: rub.de/anreise

Michael Esfeld (Lausanne)

Relationen statt intrinsische Eigenschaften

Der Vortrag argumentiert für eine Metaphysik von Relationen, die einfache, eigenschaftslose Dinge individuieren und illustriert diese Position anhand räumlicher Relationen, welche die Punktteilchen der Physik individuieren. Der physikalische Atomismus stellt sich dadurch de facto als ein Holismus heraus. Diese holistische Denkform – Individuation durch Relationen – hat eine generelle Bedeutung: Sie findet sich beispielsweise auch in der Sprachphilosophie und der Ontologie sozialer Gemeinschaften.

Literatur zum Thema

Michael Esfeld: „The reality of relations: the case from quantum physics“, in Anna Marmodoro und David Yates (Hgg.): *The metaphysics of relations*. Oxford: Oxford University Press 2016, S. 218–234.

Biographisches

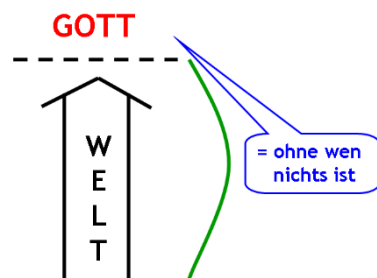
Michael Esfeld ist seit 2002 Professor für Wissenschaftsphilosophie an der Universität Lausanne.

michael-andreas.esfeld@unil.ch

<http://www.michaelesfeld.weebly.com>

RELATIONALE ONTOLOGIE ALS PARADIGMENWECHSEL

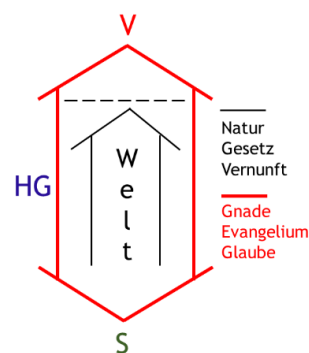
- 1) Der Relationsbegriff (Aristoteles: τὸ πρὸς τι = das „Auf-etwas-hin“) ist erforderlich, um eine Verbundenheit voneinander verschiedener Wirklichkeiten auszusagen, die sich weder überschneiden noch einen Berührungspunkt haben. Innerweltliche Relationen sind unsichtbar.
- 2) Kennzeichen „Relationaler Ontologie“ ist, dass sie Relation nicht wie die übliche „Substanzmetaphysik“ nur als einen zu einem Träger sekundär hinzukommenden und ihm dann in irgendeiner Weise inhärierenden Sachverhalt kennt (natürlich gibt es solche Relationen). Vielmehr kennt sie Relation, nämlich die Relation des Geschaffenen auf Gott, auch als einen ihren Träger konstituierenden und also mit ihm formal identischen Sachverhalt ; eine solche Relation lässt sich nur als einseitige Relation widerspruchsfrei beschreiben. Sie ist sichtbar, weil mit der Wirklichkeit der Welt identisch.
- 3) Die Möglichkeit einer solchen Relation nicht auszuschließen, bedeutet philosophisch einen fundamentalen Paradigmenwechsel bereits auf der Ebene des Vorverständnisses; es bedeutet ein völliges Aufbrechen gewohnter Denkbahnen.
- 4) Die christliche Botschaft ohne Relationale Ontologie verstehen zu wollen, ist vergleichbar mit dem hoffnungslosen Versuch, nur anhand einer Schwarz-Weiß-Kopie eines farbigen Bildes dessen ursprüngliche Farben herauszubekommen.
- 5) Die bisherige Geschichte des Christentums könnte zu einem großen Teil als die Geschichte des obstinaten Versuchs erscheinen, den neuen Wein der christlichen Botschaft weiterhin in die alten Schläuche eines unzureichenden Vorverständnisses zu gießen (vgl. Mk 2,22).
- 6) Weil die christliche Botschaft eine Bekehrung des Menschen bis in sein Vorverständnis erfordert, bringt sie, in ihren Grundaussagen impliziert, „Relationale Ontologie“ als ihre eigene Philosophie mit sich (die aber als solche auf bloße Vernunftargumente angewiesen ist).
- 7) Denn nur in Relationaler Ontologie ist die Rede der christlichen Botschaft von unserem „Geschaffensein aus dem Nichts“ widerspruchsfrei verstehbar. „Aus dem Nichts Geschaffensein“ bedeutet, dass etwas in allem, worin es sich vom Nichts unterscheidet, also in seiner gesamten Wirklichkeit in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restlosem Verschiedensein von ...“ aufgeht. Das Woraufhin eines solchen Bezogenseins nennen wir „Gott“. Aber anstatt die Welt „mit Gott zu erklären“, kann man sie nur durch ihr Bezogensein auf Gott „erklären“, nämlich widerspruchsfrei beschreiben.
- 8) Denn alles in der Welt stellt eine Einheit von Gegensätzen dar (Sein und Nichtsein = endliches Sein; Identität und Nichtidentität = dem Wandel unterworfenen Sein; Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit = Kontingenz), die man nur widerspruchsfrei beschreiben kann, wenn man für die Gegensätze zwei verschiedene Hinsichten angeben kann, die sich nicht wiederum ausschließen: „restlosen Bezogensein auf ... / in restlosem Verschiedensein von ...“.
- 9) Könnten wir unser Geschaffensein beseitigen – wir können es nicht –, bliebe nichts von uns übrig. Philosophische Gotteserkenntnis besteht also in der Einsicht, dass unser Sein und unser Geschaffensein formal identisch sind. Wir begreifen dabei von Gott nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist. Von Gott kann man nur „hinweisend“ („analog“) sprechen. In sich selbst fällt er nicht unter Begriffe. Nur in Relationaler Ontologie kann man die Aussage, dass Gott nicht unter Begriffe fällt, wahren und dennoch sinnvoll von ihm sprechen.
- 10) Nach Anselm von Canterbury ist Gott größer als alles, was man denken kann; man kann ihn also nicht denken. Dass man nach Anselm auch nichts Größeres als ihn denken kann, ist dann in



Wirklichkeit kein Gottesbegriff, aus dem man die Existenz Gottes herleiten könnte, sondern es ist *in recto* eine Aussage über die Welt: Gott plus Welt sind nicht mehr als Gott, sondern die Welt in ihrer ganzen Eigenwirklichkeit ist nichts als Relation auf ihn (vergleichbar dem widergespiegelten Licht der Sonne, das nicht zum Licht der Sonne hinzukommt, sondern nur dieses selber ist). Wenn die Welt so gedacht werden kann, dann muss sie so gedacht werden (sonst könnte es sich nicht um eine formale, nämlich unauflöslliche Identität handeln).

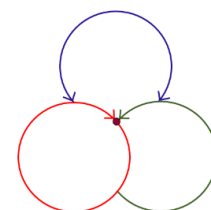
- 11) Thomas von Aquin lehrte, dass die Welt als einseitig real auf Gott bezogen ausgesagt werden müsse; eine Beziehung Gottes auf die Welt könne nur eine „relatio rationis“, also sich nur in unserem Denken abspielende Relation sein zwischen unserem hinweisenden Gottesbegriff (dass nichts ohne Gott sein kann) und der Welt; aber diese gedankliche Relation hat in unserer realen Relation auf Gott ihr „fundamentum in re [ihren realen Grund].“ Thomas hat dafür mit der Absolutheit Gottes argumentiert; aber Gott fällt nicht unter Begriffe, und deshalb kann man ihn auch nicht als Argument verwenden. Man muss vielmehr davon ausgehen, dass ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ nur, wenn einseitig, die in Gegensatz-einheiten bestehende Welt anders denn als logisch widersprüchlich darstellen kann.

- 12) Diese Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott ist auf den ersten Blick jedoch anscheinend der größte Einwand gegen die christliche Botschaft, denn in ihr soll es doch um Gottes Zuwendung zur Welt gehen. Die christliche Botschaft selbst antwortet auf diesen Einwand durch ihre Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes, der Menschwerdung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes.

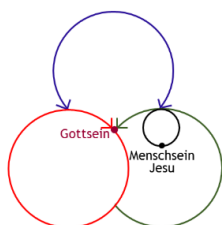


- 13) Die Welt ist von vornherein hineingeschaffen in die ewige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die der Heilige Geist ist. Gott hat keine andere Liebe. Die göttlichen Personen lassen sich hinweisend als drei untereinander verschieden vermittelte Selbstpräsenzen der einen göttlichen Wirklichkeit aussagen.

- 14) Gottes Liebe zur Welt hat ihr Maß nicht an der Welt und ist deshalb auch nicht an der Welt ablesbar, sondern wird nur durch dasjenige Wort für den Glauben allein erkennbar, das sich auf die Menschwerdung des Sohnes beruft. Und dieses Wort kann im Glauben nur deshalb angenommen werden, weil die Welt von vornherein in die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn hineingeschaffen ist und nicht erst nachträglich von außen in diese hineinkommen kann.



- 15) Mit Relationaler Ontologie kann man das „ohne Vermischung / ohne Trennung“ des christologischen Dogmas des Konzils von Chalkedon (451) ohne logische Probleme aussagen: Gottsein und Menschsein Jesu sind „voneinander unterschieden“ (das eine ist nicht das andere) und nicht „vermischt“; sie sind aber nicht voneinander „getrennt“, sondern durch die Relation göttlicher Selbstpräsenz, die wir den Sohn nennen, „miteinander verbunden“ („hypostatische Union“).



Peter Knauer SJ (*1935) lehrte von 1969 bis 2003 Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Seit seiner Emeritierung lebt er in Brüssel und arbeitet für eine spanischsprachige Gemeinde von EU-Angestellten. Auf seiner Homepage peter-knauer.de finden sich zum Thema Relationaler Ontologie eine umfassende Powerpointpräsentation sowie diverse downladbare Aufsätze. 2015 erschien in 7., neu bearbeiteter Auflage sein Buch „Der Glaube kommt vom Hören – Ökumenische Fundamentaltheologie“ bei Books on Demand (432 S., davon 23 mit farbigen Graphiken), Buch (€ 15,00) ISBN 97873738637168; E-Book (€ 9,49) ISBN 9783739260952.

peter.knauer@jesuiten.org

Valentina Spune (Thomas-Institut, Universität zu Köln)

Relatio realis et relatio rationis: Exposition eines Gott-Kreatur-Problems
bei Thomas von Aquin

„*Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas.*“ So lautet einer der Sätze bezüglich der realen Relation bzw. eine Ablehnung dieser Relation in der Fassung von Thomas von Aquin. Das ist auch einer der schärfsten Diskussionspunkte des Relationsproblems, das das breite Spektrum von epistemischen, ontologischen und semantischen Problematik tangiert, und je nachdem, von welcher Position die zentralen Relationsbegriffe gedeutet werden, als Relations-Realismus oder -Nominalismus klassifiziert wird.

Von entscheidender Bedeutung ist das mit diesem Satz angedeutete Problem: Wenn Gott reale Relation mit Kreatur nicht hat, hat Er eine gedachte Relation (*relatio rationis*), die - wie alles gedachte Sein – von dem Intellekt abhängt und als Relation im Bereich der Sprache (nominalistisch) erfasst werden kann. Es ist unmöglich, eine eindeutige affirmative oder negative Stellungnahme den thomasischen Texten zu entnehmen. Denn das Problem ist mit einer Reihe anderer Fragen verknüpft, z. B.: Wie Thomas reale Relation von der gedachten unterscheidet? Welche Kriterien werden für diese Unterscheidung eingeführt? Worin besteht die Realität der realen und die der gedachten Relationen? Wenn *Relation* auf Grund der Ähnlichkeit bestimmt wird, stellt sich die Frage nach dem Ursprung der Ähnlichkeit, sowie nach ihrem transkategorialen Charakter.

Einige von realen Relationen, wie Thomas das bei Boethius feststellt, sind *realiter* in Gott. Welche sind denn diese, wenn weder diejenigen, die aus der Tätigkeit des menschlichen Verstandes folgen, noch diejenigen, die Auf-etwas-hin (*ad aliquid*) gedeutet werden, noch diejenigen, die die Relation zwischen dem Hervorgehenden und seinem Grund als schlechthin dasselbe erfasst, *relationes realis* sind?

Die polemische Behauptung von Thomas sagt: Gott bringt die Kreatur nicht kraft der Notwendigkeit seiner Natur, sondern kraft seines Verstandes und Willens hervor. Das ist der Grund, warum jeder Versuch, *realis relatio ad creaturas* in Gott für theologischen und/oder philosophische Erkenntnismetaphysik zu fassen, als leer

ausfällt. Diesem Vor-urteil tritt aber die These entgegen, dass es in Kreatur auf Grund ihres Dependenzverhältnis *realis relatio ad Deum* gibt. In diesem werden epistemische und sprachlogische Rücksichten relevant, insofern die Relation zwischen dem (aus dem menschlichen Verstand hervorgehenden) Wort und der extramentalen Grundlage (*fundamentum corporale*), nicht bloss eine *relatio rationis* ist. Denn auch der Verstand selbst etwas ist Wirkliches und auf wirkliche Weise (*realiter*) in Relation *ad id quod procedit intelligibiliter* gesetzt wird.

Wir werden in unserem Referat nicht z. B. Darauf eingehen, wie diese Bestimmungen für die theologisch-philosophische Frage der Theodizee oder Gottes Ewigkeits-, Allmachts- oder Allwissenheitsprobleme berücksichtigt werden können. Wir möchten auf vier Schlüsselbegriffe (oder Begriffspaare) konzentrieren, die in Diskussionen um dieses Relationsproblem die entscheidende Rolle gespielt hat: (1) *relatio realis* und *relatio rationis*; (2) *ad aliquid* und *ad aliud*; (3) *inhaerens*; (4) *idem*.

Am Schluss werden wir die Kohärenz oder Inkohärenz der These, dass in Gott keine *realis relatio ad creaturas* gibt, für die Proportionsanalogie der *unius ad alterum* prüfen.

Relativ allmächtig? – Relationen und das Sprechen von Gottes ‚Allmacht‘ angesichts des ‚Problems des Übels‘

Melanie Förg (LMU München) hat im März 2017 ihren Master in Philosophie abgeschlossen und bereitet gerade ihr Staatsexamen in Theologie/Kath. Religionslehre sowie in Didaktik des Deutschen als Zweitsprache vor. Zuvor hat sie Klassische Philologie (Latein), Germanistik, Erziehungswissenschaften und Philosophie/Ethik (Staatsexamen) studiert. Daher interessieren sie v.a. alle Grenzfragen zwischen Philosophie und ihren anderen Fächern.

http://www.for1986.uni-muenchen.de/beteiligte/hilfskraefte/foerg_melanie/index.html

http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie_3/personen/foerg/index.html

‚Gottesbeweise‘ kann man prinzipiell als Versuch sehen, eine Beziehung (Relation) zwischen den (menschlichen) Begriffen von ‚Mensch‘ und von ‚Gott‘ herzustellen. In ihrer ursprünglichen Funktion, tatsächlich die Existenz Gottes zu beweisen oder diese auch nur (im Sinne etwa Swinburnes) wahrscheinlicher zu machen, sind ‚Gottesbeweise‘ in der Neuzeit als gescheitert anzusehen. John Clayton schlägt daher im Artikel „Gottesbeweise“ der für Theolog*innen und Religionsphilosoph*innen einschlägigen *Theologischen Realenzyklopedie* (TRE) als Funktion der ‚Beweise‘ vor, sie sollten der Überprüfung der Konsistenz des jeweiligen Gottesbegriffs bzw. der dahinterstehenden Gottesvorstellung dienen; Funktion der ehemaligen ‚Beweise‘ ist demnach die Begriffsanalyse.

Das ‚Problem des Übels‘ wird in seiner Formulierung als Argument von Atheist*innen als stärkster (wenn auch laut *common sense* gleichermaßen gescheiterter) Anti-Gottesbeweis gesehen (vgl. u.a. John Leslie Mackie, Ansgar Beckermann). Daher stellt dieses für Theist*innen die bestmögliche Form der Begriffsanalyse dar. Meine methodische Prämisse lautet daher: Theist*innen sollten anhand des Arguments vom Übel ihr Sprechen von Gott überprüfen. Meine These dazu lautet: Griffins prozesstheologisches Sprechen von Gott erweist sich hinsichtlich des von ihm vertretenen Allmachtsbegriffs letztlich als die überzeugendste Relation von Theist*innen auf Gott. Dies zeigt sich an der Analyse des Gottesbegriffs anhand des Arguments vom Übel, dessen gültige, deduktive (logische) Version so formuliert werden kann:

P1: Wenn die Entität ‚Gott‘ allmächtig (und allwissend) ist, *kann* sie ungerechtfertigtes (unrechtes, sinnloses) Übel (Leid) verhindern.

P2: Wenn die Entität ‚Gott‘ absolut (in perfektem Sinne) gut (gütig) ist, *will* sie ungerechtfertigtes (unrechtes, sinnloses) Übel (Leid) verhindern.

P3: Ungerechtfertigtes (unrechtes, sinnloses) Übel (Leid) existiert.

K: Eine allmächtige oder auch absolut gute (gütige) Entität ‚Gott‘ existiert nicht.

Zwei der möglichen Antworten entsprechen keiner philosophischen Kritik des Arguments, da sie nicht die Stichhaltigkeit der Prämissen in Frage stellen:

A1: Das Argument scheitere, da Sprechen von ‚Gott‘ problematisch bzw. unsinnig sei.

A2: ‚Gott‘ existiere nicht (=Atheismus; Akzeptanz des Arguments).

Theist*innen wollen neben A2 auch A1 in der Regel nicht behaupten, da sie sich damit dem Vorwurf aussetzen, die Formulierung eines Arguments wie des Arguments vom Übel ersehe ihnen irrational. (Eine Ausnahme stellen ggf. Fideist*innen dar; viele Mystiker*innen bzw. Vertreter einer apophatischen Theologie würden – je nach Mystikbegriff – Leid/Übel

letztlich als sinnvoll begreifen und damit P3 bestreiten). Daher sind folgende rationale, d.h. die Prämissen kritisierende, Antworten als Entgegnungen von Theist*innen möglich:

A3: Ungerechtfertigtes (unrechtes, sinnloses) Übel (Leid) existiere nicht (=Kritik von P3)

A4: ‚Gott‘ sei in einem anderen Sinn ‚gut‘, d.h. nicht absolut (perfekt) gut (=Kritik von P2)

A5: ‚Gott‘ sei ‚allmächtig‘ in einem anderen Sinn (=Kritik von P1)

Ich konzentriere mich im Folgenden auf A5: Wie kann ein*e Theist*in sinnvoll von ‚Allmacht‘ sprechen? Unter den anderen Prädikaten (Guteit, Leid) können wir uns normalerweise etwas vorstellen; ‚Allmacht‘ dagegen ist zunächst nur projektiv, d.h. als größtmögliche Macht vorstellbar. In religionsphilosophisch-theologischer Literatur können (mindestens) drei Begriffe von ‚Allmacht‘ unterschieden werden:

(1.) Der traditionelle, sozusagen ‚logische‘ Allmachtsbegriff:

d.h. die Einschränkung von ‚Allmacht‘ seit Thomas von Aquin (vgl. *Summa Contra Gentiles* II 25, §14): Die Behauptung, Gott müsse logisch Unmögliches tun können (z.B. einen Kreis mit verschiedenen Radii erschaffen), wird lediglich als eine unvernünftige, sinnlose Rede von Gott verstanden und schränkt daher nicht die (All-) Macht Gottes ein; eine vernünftige Rede von Gott ist vielmehr die Grundlage dafür, überhaupt Theologie als Wissenschaft betreiben zu können. Für Theolog*innen ist dieser Allmachtsbegriff, demzufolge (auch) ein allmächtiger Gott nicht logisch Unmögliches tun kann, daher unkontrovers und wird bei (2.) und (3.) vorausgesetzt, insofern beide Positionen vernünftig von Gott sprechen wollen. Trotzdem ist diese Einschränkung des Allmachtsbegriffs nicht für alle Religionsphilosoph*innen unproblematisch (in aktueller Literatur diskutiertes, paradoxes Gedankenexperiment: Forderung der Erschaffung eines Steins durch Gott, den dieser selbst nicht heben kann).

(2.) Der heute verbreitetste, sozusagen ‚inkompatibilistische‘ Allmachtsbegriff aus dem Argument der Willensfreiheit (‚Free Will Defense‘):

Die Aussagen „Dieses Objekt O ist *rund*.“ und „Dieses Objekt O ist *viereckig*.“ sind für Vertreter*innen des Willensfreiheitsarguments letztlich genauso unvereinbar wie „Die Handlung dieser Person P *entspringt ihrem freien Willen*.“ und „Die Handlung dieser Person P *ist verursacht*.“ (vgl. William L. Rowe). Obwohl Gott (als Finalursache) alles verursachen *könnte*, *will* er dies nicht, da die Willensfreiheit der Menschen (und im Falle natürlicher Übel seine Entwicklung, vgl. Hick’sche Personen-/Seelenbildung) ein höheres Gut darstellt als das Gut, das (*prima facie*) sinnlose Leid zu verhindern.

(3.) Der innovative, sozusagen ‚essentielle‘ Allmachtsbegriff der Prozesstheologie bzw. -theodizee (ausgearbeitet von David R. Griffin):

Im Gegensatz zum (2.) Allmachtsbegriff wird die Entität ‚Gott‘ hier so konzipiert, dass sie angesichts sinnlosen Leids eingreifen *will*, aber nicht *kann* (Interpretation von Armin Kreiner). Dies ist ein starker Gegensatz zur Begriffs-Konzeption bei (2.), wonach Gott eingreifen *könnte*, aber nicht *will*. Nach Kreiner gibt Griffin dabei den Allmachtsbegriff auf. Für den Allmachtsbegriff der Prozesstheodizee spricht aber (1.) Griffins eigene Definition von ‚Allmacht‘, (2.) die (Willens-) Freiheit der Menschen bei Verträgen zwischen Gott und Mensch im AT, die eine Zuspitzung der Problematik des (2.) Allmachtsbegriffs bedeutet, und (3.) unsere ethische Intuition beim Sprechen von Gott.

Marcus Schmücker (*1965) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Lehrbeauftragter am Institut für Südasiens, Tibet und Buddhismuskunde der Universität Wien. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Traditionen des Vedānta (Advaita- und Viśiṣṭādvaita-Vedānta) sowie Fragen der Hermeneutik religiöser Traditionen im interdisziplinären Kontext. Veröffentlichungen: Marcus Schmücker, Fabian Heubel (Hg.), Dimensionen der Selbstkultivierung: Beiträge des Forums für Asiatische Philosophie, Freiburg 2013. Marcus Schmücker (Hg.), Change and Becoming of a Deity. The God Viṣṇu-Nārāyaṇa, Wien 2017.

Kontaktdaten:

Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 1020 Wien, Hollandstrasse 11-13

marcus.schmuecker@oeaw.ac.at

Substanz (*dravya*), Zustand (*avasthā*) und Veränderung (*pariṇāma*) Bemerkungen zu theologisch-philosophischen Grundbegriffen im Viśiṣṭādvaita-Vedānta

Marcus Schmücker, Wien

Was hat die Tradition des Viśiṣṭādvaita-Vedānta zu dem in der abendländischen Philosophie kontrovers diskutierten Problem wechselnder Beschaffenheiten ein und derselben Substanz beizutragen? Im Folgenden möchte ich hierzu einige Grundgedanken skizzieren, die deutlich machen, wie ausführlich und tiefgehend im mittelalterlichen (Süd-)Indien, speziell von Veṅkaṭanātha (1268-1369), einem der wichtigsten Lehrvertreter des späten Viśiṣṭādvaita-Vedānta, über den Begriff der Substanz, den Wechsel ihrer Beschaffenheiten/Zustände sowie die damit implizierten Probleme, diesen Wechsel widerspruchsfrei zeitlich zu denken, nachgedacht wurde.

Zu den theologischen Grundgedanken Rāmānujas und Veṅkaṭanāthas gehört, dass Gott Träger und Lenker aller geistigen und ungeistigen Entitäten ist. Gott ist anfangslos (*anādi*) mit allem untrennbar verbunden. Die Beziehung dieses Gottes, Viṣṇu-Nārāyaṇa genannt, zu dem, was er trägt und lenkt, liegt vor jeder Erkenntnis des Menschen. „Untrennbar“ bedeutet, dass dieser Gott „immer schon“ in relationaler Einheit mit allem existiert. Diese Einheit, auch beschrieben in einem Seele-Körper-Verhältnis (*śarīra-śarīribhāva*), wird weder verursacht, noch wird sie jemals aufgelöst: Was Gott lenkt und trägt, erschafft er nicht neu, weil es niemals endgültig vergeht.

Kommt es unter diesen Voraussetzungen nicht zum Widerspruch zwischen notwendiger Veränderung und ewiger Existenz Gottes? Wenn alles in immer schon bestehender Einheit mit Gott angenommen wird, müsste das, was von ihm gelenkt und getragen wird, nicht in seinem Wesen (*svarūpa*) genauso ewig sein wie er selbst? Welches Verständnis von „Ewigkeit“ entwickelt Veṅkaṭanātha, wenn er das, was Gott trägt und lenkt, mit dem Begriff der Veränderung beschreibt? Und wie kann Gott ewig mit etwas verbunden sein, das sich notwendig verändert wie die Dinge in der Welt oder die individuellen Seelen?

Der zentrale Gedanke, den Veṅkaṭanātha (wie auch bereits Rāmānuja) seiner Lehre von der relationalen Einheit Gottes zugrunde legt, besteht darin, dass Nichtseiendes *ist*. Wenn das, was Gott trägt und lenkt, bereits immer schon *ist*, dann ist die Annahme absoluten Nichtseins (*atyantābhāva*) nicht möglich. Andernfalls müsste Gott das, was er trägt und lenkt aus dem Nichts erschaffen oder vor der Erschaffung der Welt ohne irgendeine Beziehung zu etwas sein.

Natürlich ließe sich einwenden, dass ein solcher Gott, der mit Perfektionen ausgestattet ist, nach Ansicht dieser theistischen Tradition in der Lage sein müsste, auch mit nichts verbunden zu sein oder etwas aus dem Nichts erschaffen zu können. Aber diese Frage stellt sich dem Seinsverständnis in dieser Tradition des Vedānta nicht. Der Gott selbst ist *Sein*, das allem, was (vom Menschen) *als* seiend und *als* nichtseiend erkennbar ist, immer schon vorausgesetzt ist und daher Seiendem (*sattva/bhāva*) und Nichtseiendem (*abhāva*) zugrunde liegt. Es gibt nichts, das außerhalb eines solchen *Seins* bestehen könnte.

Allerdings kann erst dann von relationaler Einheit gesprochen werden, wenn nicht nur ein unvergängliches *Sein*, sondern auch eine Veränderung (*pariṇāma*) des von Gott zu Tragenden (*adheya*) und zu Lenkenden (*niyāmya*) möglich ist. Die Unvergänglichkeit Gottes schließt daher ein *Sein* der Veränderung nicht aus, denn das Absolute ist niemals als reines Sein (*samātra*), sondern immer *als* ein Bestimmtes, d.h. in einem bestimmten Zustand (*avasthā*) gegeben. Diese Zustände treten nicht gleichzeitig, sondern in einer Abfolge (*santāna*) ein. Veṅkaṭanātha entwickelt den Begriff eines höchsten Gottes (ebenfalls identifiziert mit dem neutralen *brahman* der Upaniṣaden), dessen Körper eine Abfolge von Zuständen kennzeichnet, ausführlicher als sein Vorgänger Rāmānuja, indem er deutlicher auf die Substanzen

wie es für ihn die Urmaterie, das auf die Außenwelt gerichtete Erkennen, das Selbst, Gottes ewige Manifestation und vor allem die Zeit sind, eingeht.

Diese skizzierte Ontologie wird von Veṅkaṭanātha im Detail ausgearbeitet: Substanzen verändern sich in ihrem Wesen (*svarūpa*) nicht, sondern sie begründen eine Veränderung, indem sie aus einem immer schon in sich gegründeten Sein als in einem bestimmten Zustand befindlich bestehen. Dass die Vielzahl der Zustände einer Substanz nicht widersprüchlich ist, erklärt Veṅkaṭanātha damit, dass Zustände einer Substanz weder gleichzeitig gegeben sind noch ein einziger Zustand unter Ausschluss aller anderen existiert, sondern es gibt welche, die sind gegenwärtig und es gibt welche (wie die vergangenen und die zukünftigen), die sind es gerade nicht. Dass sie nicht gerade gegenwärtig sind (weil die drei Zeiten nicht gleichzeitig eintreten können), bedeutet nicht, dass sie überhaupt nicht gegeben sind. Sie sind eben gerade aktuell nicht vorhanden. So ist es niemals der Fall, dass etwas vollkommen vergeht oder aus dem Nichts neu entsteht oder etwas schon seiend ist, bevor es tatsächlich seiend sein kann.

Wenn eine Substanz, die als solche niemals erkennbar ist, immer nur als in einem bestimmten Zustand erscheint, dann lässt sich in diesem Zusammenhang deutlich machen, dass für Veṅkaṭanātha keine dritte Entität zwischen Substanz und Zustand als vermittelnde notwendig ist. Jede Überlegung darüber, wodurch ein Zustand die zugrundeliegende Substanz gebunden sein kann, erscheint angesichts ihres untrennbaren Vorkommens, bzw. ihrer unvermittelten Verbundenheit als überflüssig.

Das soweit dargestellte Konzept eines *Seins* der Veränderung führt zu der Frage, wie Veṅkaṭanātha es weiter ausführt und begründet. Dass immer etwas *als* etwas erscheint, und weder alles zugleich, noch ausschließlich ein einziges, sondern eben in einer Abfolge, macht es für Veṅkaṭanātha notwendig die Bedeutung der Zeit zu überdenken.

Der Wechsel von Seiend zu Nichtseiend bedeutet in seiner Lehre nichts anderes, als dass ein- und die gleiche Substanz seiend und nichtseiend *sein* kann, und zwar unter der Bedingung, dass sie dies zu unterschiedlichen Zeiten ist.

Veränderung ist daher für Veṅkaṭanātha stets ein Ablauf, dem die Zeit (*kāla*) zugrunde liegt. Auch wenn die zeitlichen Bestimmungen „früher“ (*pūrva*) und „später“ (*uttara*) für sich genommen entgegengesetzt sind, so schließen sie sich nicht vollkommen aus, weil sie in der *einen* Zeit ihre gemeinsame Grundlage haben. Eine relationale Einheit mit Gott ist nur deshalb möglich, weil die sich unterscheidenden Zustände nicht unvereinbar entgegengesetzt sind. Wie Nichtseiendes noch *ist*, weil ihm ein unvergängliches Sein zugrunde liegt, so *ist* auch Vergangenes, *ist* Gegenwärtiges oder *ist* Zukünftiges.

Vergangenes *ist* nichtseiend, kann aber *als* nichtseiend wieder seiend werden, wenn z.B. die vergangene Welt wieder gegenwärtig wird, indem Gott sie erneut manifestiert, wenn er sich an sie erinnert.

Analog zur Grundthese, dass nichts vollständig vergehen kann und daher etwas auch dann noch *ist*, wenn es *als* nichtseiend bezeichnet wird, ist für Veṅkaṭanātha auch das, was als vergangen zu bestimmen ist, niemals vollständig nichtseiend. Weder kann die Zeit selbst vollkommen vergehen oder aus dem Nichts entstehen, noch ist es möglich, dass die Zustände der Zeit, ihre zeitlichen Einheiten etc. vollkommen vergehen; was als vergangen oder als zukünftig bestimmt wird, *ist* daher, auch wenn es gegenwärtig nichtseiend *ist*.

Vor diesem skizzierten Hintergrund möchte ich anschließend die Frage stellen, in welchem Verhältnis Veṅkaṭanātha Gott und Zeit sieht. Abschließend soll gefragt werden, ob seine Position eher einem eternalistischen Verständnis von Zeit oder einem temporalistischen oder vielleicht auch keinem von beiden Positionen zuzuordnen ist.

Dr. phil. Gregor Damschen, M.A.
Wissenschaftlicher Mitarbeiter

Universität Bonn
Lehrstuhl für Logik und Grundlagenfragen
Am Hof 1
53113 Bonn
gregor.damschen@uni-bonn.de

Universität zu Köln
Philosophisches Seminar
Albertus-Magnus-Platz 1
50923 Köln
gregor.damschen@uni-koeln.de

Zur Person: Nach Studien, Lehr- und Forschungstätigkeiten an den Universitäten Heidelberg, Halle, Notre Dame und Luzern hat Gregor Damschen 2015 bis 2016 den Lehrstuhl für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern vertreten. Derzeit lehrt er als Dozent für Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität zu Köln und forscht am Lehrstuhl für Logik und Grundlagenforschung der Universität Bonn. Seine Forschungsschwerpunkte liegen systematisch in der analytischen Erkenntnistheorie, Logik, Argumentationstheorie und Religionsphilosophie sowie philosophiegeschichtlich in der antiken Philosophie.

Abstract:

Was ist das Gemeinsame der Verschmelzungs-, der Sorge- und der Dialogtheorie der Liebe?

Betrachtet man die drei großen Standardmodelle der Liebe – das Verschmelzungsmodell in Platons „Symposium“, das Sorgemodell bei Harry G. Frankfurt und das dialogische Modell der Liebe, das im Rückgriff auf Max Scheler und Aristoteles von Angelika Krebs ausgearbeitet worden ist –, stellt sich die Frage, ob und in welchem Sinne es sich bei diesen Formen der Liebe um *ein und denselben* zugrundeliegenden Begriff der Liebe handeln kann:

1. Das *Verschmelzungsmodell* ist ein Identitätsmodell, das mit Nicht-Reziprozität nicht kompatibel ist.
2. Nicht-Reziprozität zeichnet jedoch das *Sorgemodell* aus, das als Grundparadigma der Liebe die interesselose und selbstlose Sorge der Eltern um das Wohl ihres Kindes ansieht.
3. Nicht-Reziprozität ist wiederum nicht kompatibel mit Reziprozität, die dem *dialogischen Modell* der Liebe zugrunde liegt. Reziprozität, die zwischen zwei eigenständigen Liebespartnern besteht, ist allerdings auch nicht kompatibel mit dem Ideal der vollständigen Verschmelzung zweier Partner zu einer einzigen, neuen Person (wie es im Verschmelzungsmodell gedacht wird).

Die den drei Standardmodellen der Liebe zugrundeliegenden Relationen scheinen also wechselseitig nicht kompatibel zu sein. Dennoch sind Verschmelzung, Sorge und dialogisches Miteinander drei Momente dessen, was wir tatsächlich unter Liebe verstehen. Es scheint deshalb sinnvoll, nach einer Form der Liebe zu suchen, die alle diese drei Momente in sich vereint. Die Arbeitsthese des Vortrages besteht in der Annahme, dass sich die drei Standardmodelle der Liebe auf das Grundmodell der *positiven Selbstliebe* zurückführen lassen, die eine Art aristotelische Brennpunktbedeutung der drei Modelle zur Verfügung stellt.

Joachim Fischer

Tertiarität. Eine sozialontologische Beobachtung zur Relationalität

Gerade das ‚Soziale‘ ist immer als Inbegriff von „Beziehungsweisen“ reflektiert worden: als Mann-Frau-, Eltern-Kind-, Herr-Diener-Relationen der Ungleichheit im Oikos, als Gleichheits-Relation der Freundschaft und der Partizipation in der Polis (Aristoteles). Seit der modernen Subjekt- bzw. Ich-Philosophie – und tendenziell zwecks ihrer Transformation – wird die Relationalität der Sozialität in den Termini der „Anerkennung“ zwischen Subjekten (Hegel), der Intersubjektivität (Husserl), des Dialoges (Feuerbach), der Ich-Du-Korrelation (Buber), des Gabentausches (Mauss), der Alterität (Lévinas), der Kommunikation (Jaspers, Habermas), der doppelten Kontingenz (Luhmann) reflektiert. Mit diesen variantenreichen Grundbegriffen für soziale Beziehungsweisen fungiert die Sozialtheorie / Sozialtontologie als Reflexionsinstanz, in der die Kultur- und Sozialwissenschaften als Wissenschaftsgruppe ihre Autonomie (gegenüber den Natur- und den Lebenswissenschaften, der Subjekt-Philosophie und der Theologie) auszuweisen versuchen – sowohl ontologisch wie epistemologisch.

Sozialtheorien als Basis aller Geisteswissenschaften und Sozialwissenschaften lassen Selbst-, Welt- und komplexe Sozialverhältnisse aus der sozialen Beziehung / „Interaktion“ von ego und alter ego bzw. aus einer „Wir-Intentionalität“ hervorgehen. Sie unterstellen ein eigenlogisches Beziehungsgeschehen, das sie je nach dem als "Intersubjektivität" oder als "Transsubjektivität" (objektiver Geist; Kollektivität) kennzeichnen. Sie rekonstruieren, wie sich im Medium von Blicken und Worten, von Handlungen und Erwartungen, von Gütern und Gaben dyadische Strukturen bzw. "Wechselwirkungen" (Georg Simmel) von Scham, Tausch (Warentausch; Gabentausch), Streit, Kampf, Anerkennung, Dialog, Vertrauen, Kooperation, Erziehung, Freundschaft, Fürsorge oder Liebe und Geltung von sozialen Tatsachen und sozialen Systemen bilden. Für die Sozialtontologie gründet die komplexe sozio-kulturelle Welt in diesen elementaren Beziehungsweisen. In der Figur der Relation zum "Anderen" wird seit Wilhelm Dilthey gleichzeitig die *epistemologische* Charakteristik der Kultur- und Sozialwissenschaften begründet: die spezifische Operation des "Verstehens".

Ein zusätzlicher interessanter sozialontologischer Theorienstrang, den der Beitrag akzentuieren möchte, bildet sich in den Reflexionen zu Übereckfigurationen des Sozialen, die neben dem Anderen (dem Du) und dem Kollektiven (dem Wir) eine „dritte Figur“

einbeziehen bzw. voraussetzen müssen und mit ihr operieren. Durch die systematische Berücksichtigung der „Tertiarität“ werden die Figurationen der Beobachtung, der Übersetzung, der Vermittlung, der Schiedsrichterfunktion, die Konstellationen der Konkurrenz, Rivalität, Intrige, Koalition, Mehrheitsbildung, Delegation, Stellvertretung, Repräsentation, des Boten, des Übersetzers und des Sündenbocks als weitere elementare Relationen des Sozialen sichtbar werden. Der Dritte ist kein weiterer Anderer i.S. seiner reinen Wiederholung, sondern bringt sozialontologisch neue Figuren und Funktionen (wie kein Vierter, Fünfter etc.). Simmels und Freuds Aufklärungen über die für das soziale Apriori relevanten triadischen Wechselwirkungen und ontogenetisch unumgänglichen ödipalen Triangulierungen der Dyaden haben zu einer Reflexion auf den sozialontologischen Status von tertiären Relationen als Quellcode komplexer Vergesellschaftung geführt (Berger/Luckmann). Sprachanalytisch wird dabei im „System der Personalpronomen“ statt „Du“ oder „Wir“ die Drittenstelle von „Er/Sie“ fokussiert. Konstitutiv für Vergesellschaftung ist so gesehen der "generalisierte Dritte" (statt "generalisierter Anderer") und "dreifache Kontingenz". Die Figuration des Dritten findet in den Sozial- und Kulturwissenschaften und in der Sozialontologie verstärktes Interesse – sie erweist sich als der Schlüssel zwischen Handlungstheorien und Strukturtheorien des Sozialen. Alterität und "Tertiarität" können in ihrer identitäts- und gesellschaftstheoretischen Konsequenz für die Ausdifferenzierung von Recht, Medien, Politik und Marktökonomie rekonstruiert werden – Sphären, deren jeweilige Eigenlogik sozialontologisch nur durch die Figur und Funktion des Dritten (Richter, Bote, Koalition, Konkurrenz) erschließbar ist. Gleichzeitig kann durch die Position des Dritten sozialepistemologisch die Operation des "Beobachtens" (einer Wechselwirkung oder Interaktion) neben der Operation des "Verstehens" (des Anderen) als charakteristische Methode der Wissenschaftsgruppe der Sozial- und Kulturwissenschaften begründet werden. Lösen die Kultur- und Sozialwissenschaften durch die Rekonstruktion des immanenten „Beobachtergottes“ der Sozialität die Theologie als Reflexionsinstanz des transzendenten Dritten ab?

Prof. Dr. habil. Joachim Fischer, Studium der Soziologie, Philosophie, Germanistik, Politikwissenschaft in Hannover, Gießen, Tübingen, Göttingen; seit 2012 Honorarprofessor für Soziologie an der TU Dresden; Gastprofessuren an den Universitäten Innsbruck und Graz; Forschungsschwerpunkte: Soziologische Theorie und Sozialphilosophie; Philosophische Anthropologie, Kultursoziologie und Kulturphilosophie. Wichtigste Publikationen: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhundert* 2008; *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie* (Hg. zus. m. Thomas Bedorf u. Gesa Lindemann 2010).

Prof. Dr. Bernd Harbeck-Pingel
EH Freiburg

Die Relationalität von „glauben“

Die Beschreibung der Relationalität in der Religion, als Selbst-, Gott- und Weltverhältnis für religiöse Akteure, vereinfacht die Realisierungen des Glaubens, weil dessen Zeitcharakter zu wenig betrachtet wird. Der Vortrag wird demgegenüber die Konstitutierung, die Veränderungen und die Destruktion von Relationen betrachten und dabei folgende Ebenen unterscheiden:

- (1) die Erfassung von Relationalität durch religiöse Akteure im Modus des Bewusstseins;
- (2) die Semantik von Relationen;
- (3) die Epistemologie von Relationen als sozial zugängliches Wissen über Relationen,
- (4) die Praxis der Religion als Realisierung von Relationalität.

Auf allen vier Ebenen sind Formen kollektiver Intentionalität wie personale Interpretationen zu erwarten. Die Relationen, die für deren Darstellung benötigt werden, werden hinsichtlich ihrer Komplexität und Qualität als gültige, defektive oder redundante Formatierungen zu kennzeichnen sein, insofern sie adäquat, unvollständig oder hybrid *glauben* realisieren. Mit der Diskontinuität und Persistenz relationaler Gebilde lässt sich entfalten, wie *glauben* in internalistischen und externalistischen Interpretationen verstanden werden kann.

Bernd Harbeck-Pingel – Professor für Systematische Theologie an der EH Freiburg, Promotion (1998) und Habilitation (2002) in Bonn – derzeitige Forschungsschwerpunkte: Dissens bezüglich ethischer Begründungen in sozialen Systemen, Ethik des Politischen, Ästhetik

EH Freiburg
Bugginger Str. 38
79106 Freiburg
harbeck@eh-freiburg.de



KATHOLISCHE
PRIVATUNIVERSITÄT LINZ

Workshop:

„**Beziehungsweisen.**

Relationen in Philosophie und Theologie“

(Freitag, 11. August 2017, 9-16 Uhr,
Ruhr-Universität Bochum)

Ass.-Prof. Dr. Christian Rößner

Institut für Theoretische Philosophie

Fakultät für Theologie

Katholische Privat-Universität Linz

Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

+43 732 78 42 93 4147

c.roessner@ku-linz.at

„**Beziehung ohne Beziehung**“. Zur *Transzendenz-,Relation*“ nach Emmanuel Levinas

Im Unterschied zu allen Unterschieden zwischen einem Selbigen und einem ihm komplementären Anderen ist die Differenz zwischen dem Selbst und dem Anderen laut Levinas keine spezifische, d. h. keine solche, die von der generischen Gemeinsamkeit eines geteilten Ganzen getragen würde. Als ethische Non-in-differenz „[beginnt] die Beziehung zwischen mir und dem Anderen [...] in der *Ungleichheit* der Termini, die einander transzendent sind; hier bestimmt die Andersheit nicht das Andere in einem formalen Sinne, so wie die Andersheit von B im Verhältnis zu A nur aus der Identität des B, die von der Identität des A verschieden ist, resultiert. Hier ist die Andersheit des Anderen nicht das Resultat seiner Identität, sondern konstituiert sie: Das Andere ist *der Andere*“ (*Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 366). Während der bei aller Tiefe in ihrem „griechischen“ Grunde immer schon tauto-logischen Logik des Begriffs auch der Andere als der wahrhaft außer-ordentliche nicht im emphatischen Sinne fremd sein, d. h. nicht anders, unverrechenbar verschieden und von der Orbitalphäre allophob-allergischer Ordnung gänzlich geschieden bleiben kann, da er mit den ebenso magischen wie magnetischen Mitteln einer alles anziehenden Dialektik immer noch heimgeholt werden könnte in ein Reich der Intentionalität, wo er früher oder später innerhalb der geschlossenen Grenzen jenes global-totalen Kosmos, der kein Draußen kennt, aufgehoben und so restlos in den felsenfest zementierten Zusammenhang einer indifferenten Immanenz integriert wäre, ist in der paradoxen Logik à la Levinas die „Beziehung ohne Beziehung“ (ebd., 110; 427) zum Anderen, die *Transzendenz-,Relation*“ (R. Esterbauer) durch eine unüberwindliche Relationsresistenz der Relata ausgezeichnet, aus der auch des Anderen assimilationsaversiver Absolutheitsanspruch resultiert. Als Verhältnis zum Unverhältnismäßigen ist dieser bezuglose Bezug also keine Relation, die einem bereits konstituierten Subjekt im Sinne einer akzidentellen Eigenschaft zukäme, dessen erst noch zu investierende Identität sich vielmehr dem je älteren, da unvordenklichen Anspruch des Anderen verdankt, „der berufen ist, meine Freiheit einzusetzen und zu rechtfertigen“ (ebd., 366). Der Vortrag möchte die subjektivitätstheoretischen und religionsphilosophischen Implikationen dieser Beziehungsweise explizieren.

Christian Rößner, Dr. phil., M. A., studierte Philosophie, Latinistik und Romanistik an den Universitäten Bamberg und Paris-Sorbonne (Paris IV), wurde für eine Dissertation über Kant und Levinas (*Der „Grenzgott der Moral“*, Alber 2017) an der Universität Augsburg promoviert und ist seit 2016 Assistenz-Professor an der Katholischen Privat-Universität Linz.

Katholische Privat-Universität Linz Bethlehemstraße 20 4020 Linz

T: +43 732 78 42 93 F: +43 732 78 42 93 4155 www.ku-linz.at

Oberösterreichische Landesbank IBAN AT48 5400 0000 0075 3780 BIC OBLAAT2L DVR Nr. 0029874(1739)



EMAS
GEPRÜFTES
UMWELTMANAGEMENT