



Jörg Hainer

# Ein christlicher Beitrag zur Zukunft Europas – Die Philosophie der Begegnung von Józef Tischner

Kontakt:  
joerg.hainer@t-online.de

Erschienen in

*Dirk Hofmann/Thomas Lämmer*  
**Integration als Aufgabe – Polen, Tschechien und Deutschland vor der Osterweiterung der Europäischen Union**  
Göttingen 2002

ISBN 3-00-010008-3

Kontakt:  
thomas\_laemmer@freenet.de  
dirk.hofmann@stud.uni-goettingen.de

## **Ein christlicher Beitrag zur Zukunft Europas - Die Philosophie der Begegnung von Józef Tischner**

*„Das ist interessant. Weder Dantes Hölle noch der cartesianische Dämon oder Kants Ausnahmen von den allgemeinen Regeln, weder der Große Inquisitor noch der Große Ausbeuter oder andere kleinere neuzeitliche Dämonen vermochten es, den Menschen zu vernichten. Der Mensch überdauerte als Glut der Freiheit und des Aufstands. (...) Erst der Mensch selbst zerstörte sich – als Spieler in einem Spiel.“ (Tischner 2001: 64)<sup>1</sup>*

Es ist fast ein Augenzwinkern – ein Anhauch von Gelassenheit, mit dem Józef Tischner die postmoderne, philosophische Selbstvernichtung des Menschen beschreibt. Der im Jahr 2000 verstorbene polnische Priester und Religionsphilosoph konnte auf ein Leben zurückschauen, das von der Verteidigung menschlicher Grundwerte gegenüber marxistisch-leninistischen „Selbstmordattacken“ geprägt war. Dieser kleine Artikel ist ein Nachruf auf einen Menschen, dessen persönliche Integrität, verbunden mit einer besonderen Aura, viele Menschen in Polen faszinierte und ihnen in ihrer Lebenswelt in schwierigen Zeiten einen Orientierungspunkt gab. Der Artikel ist aber auch ein Versuch aufzuzeigen, dass Józef Tischners philosophisches Denken an seiner Aktualität nichts eingebüßt, sondern an neuer Brisanz gewonnen hat.

Vorweg ein Wort zu seinem Werk. Tischners philosophisches Œuvre ist in Westeuropa kaum bekannt. Einige seiner Publikationen aus den 1980er Jahren liegen in deutscher Übersetzung vor, auch der erste Teil seines philosophischen Hauptwerks, „*Filozofia Dramatu*“ („*Das menschliche Drama*“), das 1989 erschienen ist. Der zweite Teil, „*Spór o istnienie człowieka*“ („*Der Streit um die Existenz des Menschen*“), 1998, wird gerade über-

tragen. Andere Werke, in denen sich Tischner mit philosophischen, sozialen, religiösen und seelsorgerischen Problemstellungen beschäftigt, liegen nur in polnischer Sprache vor. Józef Tischner wurde 1931 in Stryków geboren. In den Podhale, dem Vorgebirge der Hohen Tatra, verbrachte Tischner auch seine Kindheit – keine 150 km vom nationalsozialistischen Vernichtungslager in Auschwitz entfernt. Mit dem Wunsch, Priester zu werden, trat Tischner 1950 in das Päpstliche Seminar in Krakau ein, wo er in seinem letzten Studienjahr auch eine Vorlesung über Sozialethik bei Dr. Karol Wojtyła hörte. Es geschah dies in einer Zeit, in der sich die polnische katholische Kirche sehr großen staatlichen Restriktionen ausgesetzt sah, deren herausragendstes Ereignis wohl die Festsetzung ihres Primas Kardinal Wyszyński im September 1953 unter Hausarrest war. Zwei Jahre später wurde Józef Tischner zum Priester geweiht. Sein Entschluss, sich der Wissenschaft zu widmen, führte ihn zu einem zweijährigen Studium an die Theologische Fakultät in Warschau. 1963 promovierte er bei Roman Ingarden zum Thema „Das transzendente Ich in Edmund Husserls Philosophie“, der 1974 die Habilitation folgte. Es schlossen sich Lehrtätigkeiten an der Hochschule für Theaterwissenschaften, der Päpstlichen Akademie und an der Jagiellonischen Universität in Krakau an. In zahlreichen Büchern hatte Tischner ab den 1970er Jahren die soziale und politische Situation Polens aus religiöser und philosophischer Perspektive untersucht. Seit seiner prominenten Predigt für die Anhänger der Solidarność-Bewegung am 19. Oktober 1980 auf dem Krakauer Wawel avancierte Tischner zum inoffiziellen Priester der Gewerkschaft. In dieser Predigt, die er in einer mehrwöchigen Reihe in der katholischen Wochenzeitschrift „Tygodnik Powszechny“ vertiefte, füllte er den Begriff „Solidarność“ mit Inhalt. Die „*Ethik der Solidarität*“ (Tischner 1982), in der diese Aufsätze gesammelt erschienen, wurde zum Symbol für die gesamte Bewegung. 1981 gründete er in Wien zusammen mit Krzysztof Michalski das „Institut für die Wissenschaften vom Menschen“ („Instytut Nauk o Człowieku“), das u.a. regelmäßige Treffen einer Gruppe Intellektueller mit Johannes Paul II. in Castel Gandolfo organisierte.

## Sensibilität für die menschliche Würde

Józef Tischners Denken darf als Musterbeitrag der Länder Mittel-Osteuropas, die sich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs noch über vierzig Jahre im Machtbereich totalitärer Regime befanden, für eine gemeinsame europäische Zukunft verstanden werden. Ich nenne diesen Beitrag *Sensibilität für die menschliche Würde*. In der Auseinandersetzung mit Verfolgung, Bespitzelung, Inhaftierung und Folter haben sich ein tiefes Verständnis und Achtung für menschliche Grundwerte entwickelt. Das Ausmaß, in welchem Menschen im Stande gewesen waren, anderen Menschen Leid zuzufügen, hatte die Nachkriegsgenerationen in ganz Europa erschüttert und wachsam gemacht. Ein halbes Jahrhundert nach dem Kriegsende ist die Gefahr gewachsen, dass dieses Gespür in Westeuropa wieder in Vergessenheit gerät. In seinem Buch „*Polski kształt dialogu*“ schreibt Tischner 1981: „Die Kirche in Polen wurde sich immer besser ihrer Verantwortung für die Grundwerte der menschlichen Person bewusst, ihrer Freiheit, ihrer Würde, ihrer Autonomie. Damit stand sie in einer lehrmäßigen Opposition zu jeglicher Diktatur, damit auch zur Diktatur der kommunistischen Partei“ (Tischner 1981: 203). Tischner verteidigt einen personalen Menschenbegriff gegen eine materialistische Grundhaltung im Marxismus-Leninismus und spart dabei nicht mit Schärfe. In einem erst jetzt veröffentlichten Interview bekannte er: „Meiner Meinung nach kann man nicht Philosophie betreiben, ohne sich auf eine Polemik mit anderen Ansichten einzulassen (zumindest ich kann dies nicht)...“ (Tygodnik Powszechny 2002)<sup>2</sup>. Rufen wir uns die marxistisch-leninistische Position noch einmal in Erinnerung, um zu vergegenwärtigen, was auf dem Spiel stand: „Die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewusstsein ist, wie bereits gezeigt wurde, die Grundfrage aller Philosophie. Der dialektische und historische Materialismus beantwortet diese Frage in Übereinstimmung mit den praktischen Erfahrungen der Menschheit und mit den Ergebnissen aller anderen Wissenschaften konsequent materialistisch: Die Materie ist das Primäre, das Ursprüngliche und Bestimmende gegenüber dem Bewusstsein und kann von ihm erkannt werden“ (Dialektischer und historischer Materialismus 1987: 66).

Gegen diese Anthropologie eröffnet Józef Tischner den Horizont eines transzendentalen menschlichen Wesens. Ihm erscheint die marxistische Vision der menschlichen Würde als maskierte Form der Degradierung (vgl. Tischner 1989: 117). Der Wert des Menschen manifestiert sich nicht auf der Linie Materie – Mensch, sondern in der Mitmenschlichkeit. Nicht die Beherrschung der Erde als dinglicher Welt ist erstes Ziel der Menschheit, sondern das Miteinander. In ihr liegt die eigentliche Hoffnung des Menschen. Erst aus ihr wird der Mensch klug genug, gerechtfertigt über die Welt zu herrschen – nicht umgekehrt. Auf diese Hoffnung hat der Mensch ein Recht („*prawa do nadziei*“) (Tischner 1982: 112). Dem Sozialismus wirft er eine „Ethik des Kampfes“ vor, die sogar zum „Kampf um den Frieden“ aufruft, das heißt zum Kampf um ein Aufhören des Kampfes (Tischner 1989: 165) sowie eine Ethik ohne Gewissen, weil die „Marxisten außerstande sind, die Schwelle ihres eigenen Begriffsapparates zu überschreiten“ (ebd.).

## **Vom Materialismus zum Naturalismus**

Aber ist die Beschäftigung mit dem geistigen Erbe – und dem persönlichen Beispiel – jener Denker, die sich wie Józef Tischner mit den Grundannahmen des Marxismus-Leninismus auseinander setzten, nicht obsolet oder anachronistisch geworden? „Die postkommunistischen Zeiten sind vorbei, angebrochen sind neue Zeiten, für die wir noch keinen Namen haben“ (Król 2002: 8). Mit dieser Bemerkung zu den Ereignissen des 11. September 2001 drückt Marcin Król die weit verbreitete Überzeugung aus, dass wir infolge der Terroranschläge von New York und Washington in einen neuen Zeitabschnitt eintreten. Zwar ist das politische System des Kommunismus zusammengebrochen, doch hat eine wesentliche ideologische Stütze des Kommunismus nicht ausgedient. Der Materialismus hat seine Anziehungskraft auf den Menschen nicht verloren – schon gar nicht in Westeuropa. Er ist nicht tot. Im Gegenteil – er hat seinen Einfluss auch in den westlichen Demokratien in den letzten Jahrzehnten ausgebaut. Machen wir uns noch einmal bewusst, dass die Ei-

nigung Europas vor allem durch das Zugpferd der Ökonomie vorangetrieben wurde. Die Einführung einer gemeinsamen Währung in den meisten Ländern der Europäischen Union (EU) scheint nur der vorläufige Höhepunkt dieses faktischen Primats der Wirtschaft. Auch bei dem Erweiterungsprozess der EU um die Länder Mittel-Osteuropas spielen neben politischen vor allem ökonomische und monetäre Faktoren die beherrschende Rolle. Die EU-Erweiterung vollzieht sich unter der Prämisse eines Verteilungskampfes um materielle Güter, in dem das westliche Europa die Bedingungen weitgehend diktiert. Es zeigt sich, dass die Kandidaten in dem Bemühen, die Beitrittsbedingungen möglichst rasch zu erfüllen, ihren „Nachholbedarf“ auch in Bezug auf die gesellschaftliche Seite des „Primats der Materie“ begriffen haben und westlich-moderne Massen- und Konsumgesellschaften zunehmend imitieren. Die „Öffnung“ des Menschen zur Welt, die die Bühne seines Dramas ist, wie es Tischner ausdrücken würde, setzt – vermittelt durch den Westen – in Mittel-Osteuropa in postkommunistischer Zeit einen neuen Siegeszug an. Die Ethik der Wirtschaft aber ist eine reine Nützlichkeitsethik, eine Ethik der Kosten-Nutzen-Bilanzen.

Weite Bereiche der scientific community in der Philosophie bieten keine Hilfestellung in dieser Problematik. Die Philosophie scheint sich im Schlepptau der Naturwissenschaften zu befinden, die ihrerseits von der Mathematik beherrscht werden. Die philosophische Diskussion wird gegenwärtig durch ein naturalistisches Denken beherrscht, das den Materialismus marxistisch-leninistischer Prägung sogar noch zu radikalisieren scheint. Der Naturalismus sieht die Welt kausal geschlossen: Die Prozesse der Welt führen nicht über die Welt hinaus und es gibt keine äußeren Einflüsse auf innerweltliche Prozesse. Daraus folgt, dass alle Fragen der Welt grundsätzlich mit Mitteln der Welt gelöst werden können. Alle Zustände dieser Welt können unter der Voraussetzung des Wissen um die herrschenden Gesetze zu einem bestimmten Zeitpunkt exakt beschrieben werden. Das betrifft auch alle Phänomene bezüglich des Menschen, für die es immer eine mathematische Entsprechung auf der anderen Seite des Gleichheitszeichens gibt. Für mentale Prozesse wie

Bewusstsein, Ideen, Glaube oder Hoffnung bedeutete dies, dass sie nichts anderes als Muster neuronaler Aktivitäten im Gehirn eines lebendigen Organismus wären. Ein in solcher Weise deterministischer Naturalismus führt mit Notwendigkeit zu einem Fatalismus: Der Lauf der Welt ist durch unsere Wünsche und Entscheidungen nicht beeinflussbar. Diese Überzeugung hat Auswirkungen auf eine naturalistische Ethik: Werte sind als Ausdruck „moralischen Fühlens“ ebenfalls ausschließlich Erscheinungen von bestimmten Gehirntätigkeiten und haben als solche nur eine materielle Basis.

Dem gegenüber ist es eine dringende Aufgabe für das gegenwärtige philosophische Denken, die Wirklichkeit des Menschen als eines ethischen Subjekts herauszuarbeiten, das zu Entscheidungen zum Bösen und zum Guten fähig ist. Erst dadurch gelangen wir in die Situation der tatsächlich geschehenden menschlichen Geschichte. Noch einmal Józef Tischner in der polnischen Situation des Jahres 1981: „Unsere Zeit toleriert keine Gleichgültigkeit. Jede Wahl war zugleich Zeugnis und auf das Zeugnis kam es beiden Seiten an. Jede konkrete Entscheidung war ein Akt der Vernunft und des Mutes. Man musste die Sache überdenken, sich mit Freunden besprechen, ein gewisses Maß an persönlichem Risiko auf sich nehmen“ (Tischner 1982: 13).

Heute gibt es in West- und Mitteleuropa keine Staatsmacht mehr, deren Staatsideologie auf diese Weise polarisierend, ein Loyalitätsbekenntnis von ihren Bürgern verlangt. Unsere postmodernen, pluralistischen Gesellschaften haben ein Umfeld der Liberalität geschaffen, in dem das *eine* Bekenntnis zugunsten von Meinungsvielfalt abgelöst wurde. Die Meinungsvielfalt aber ist nicht nur gesellschaftliche Realität, sondern spiegelt sich in den Individuen wider. Meinungen sind wandelbar, fließend, legen niemanden fest. Aber ist eine Patchwork-Identität, in der der Mensch beliebig von einer Ich-Rolle in eine andere schlüpfen kann, ein Ausdruck menschlicher Freiheit? Oder handelt es sich um eine Form der Willkür? Die Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann haben in diesem Zusammenhang die Ausbreitung einer spezifischen „Krankheit“ diagnostiziert. Sie

meinen, dass die pluralistische Grundstruktur moderner Gesellschaften notwendig zu einer Sinnkrisenanfälligkeit des Menschen geführt habe. Die Sinnkrise sei ein schwelender Zustand gegen die „kein Kraut gewachsen“ sei. Sie entwarnen insofern, als sie es für unwahrscheinlich halten, dass sich die „Sinnkrisenanfälligkeit“ des einzelnen Menschen zu einem gesamtgesellschaftlichen Brand ausbreiten werde. Solange der Lebensstandard auf angenehmen Niveau bleibe und Institutionen „homöopathische Dosierungen verabreichen“, würden zwar die strukturellen Ursachen der Krankheit nicht beseitigt, aber ihre Erscheinungsformen gemildert und die Widerstandskraft gestärkt. Aus soziologischer Perspektive beruhigt diese These. Den einzelnen Menschen, der sich in seinem persönlichen Lebensdrama nach einem gelingenden Leben und Erlösung sehnt, kann es aber nicht zufrieden stellen.

## **Erfahrung des anderen Menschen**

Józef Tischners Philosophie wurde als Philosophie der Begegnung bezeichnet. Tatsächlich stellt er das Ereignis der zwischenmenschlichen Begegnung in den Mittelpunkt seiner phänomenologischen Untersuchungen. Die mitmenschliche Erfahrung bestimmt als Kernerfahrung für ihn den Sinn der Welt. Er sagt: „Das Erlebnis einer Begegnung stellt nicht nur einen Höhepunkt in der Erfahrung eines anderen Menschen dar, sondern in der Erfahrung schlechthin“ (Tischner 1989: 156).

Insgesamt sieht Tischner drei „Öffnungen“ des Menschen. Die Öffnung hin zum Mitmenschen, hin auf die vorbeieilende Zeit sowie auf den Ort der Handlung, den er Bühne nennt. Dabei unterscheidet er zwei mögliche Zugangsweisen, die intentionale und dialogische. „Denken“ ist immer „Denken-von-etwas“ – diese Struktur, die Edmund Husserl offen legte, führte zu der Annahme, dass alle Bewusstseinsakte wegen ihrer Gegenstandsausgerichtetheit intentional seien. Tischner akzeptiert die Intentionalität in der Relation zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Welt/Bühne. Es ist dies ein Verhältnis

der Vergegenständlichung, in der der Mensch die Welt in seinen Herrschaftsbereich eingliedert, sich untertan macht. Den Begriff des Gegenstands definiert Tischner als „kleinstmögliches Bündel distinktiver Merkmale, das zur Begründung einer *Gegenteiligkeit* zum Subjekt erforderlich ist“ (ebd.: 32). In der zwischenmenschlichen Beziehung sieht Tischner die Möglichkeit der Überwindung dieses Subjekt-Objekt-Gegensatzes. Er nennt diese Beziehung eine dialogische, weil eine besondere Bande die Menschen in der Begegnung verbindet. Das „Subjekt“ ist dann die „größtmögliche *Teilhabe* mit den Mitmenschen“ (ebd.). In diesem Zusammenhang spielen die Präpositionen „für“ und „mit“ eine Schlüsselrolle in Tischners Philosophie: „Eins steht für mich fest, dass Du ein Du für mich, für Dich selbst ein Ich bist, und ich ein Ich für mich, für Dich ein Du bin. Diese Erkenntnis stellt einen Brückenkopf dar, von dem aus eine Brücke von mir zu dir geschlagen werden kann“ (ebd.: 98). Józef Tischner geht soweit zu sagen, dass vieles darauf hin deutet, „dass jenes *etwas-denken* zugleich auch *mit* und *für* jemanden denken mit einschließt“ (ebd.: 51).

Der Mensch ist im Stande, sowohl Dinge zu vermenschlichen als auch Menschen zu verdinglichen. Auf letzteres Phänomen hatte Jean-Paul Sartre in seiner Abhandlung über den „*Blick*“ (regard) eindrucksvoll hingewiesen (Sartre 1995: 457-539). Józef Tischner geht es aber zunächst um eine positive Analyse der Begegnung. Er kritisiert die herkömmlichen europäischen philosophischen Systeme als Philosophien der Bühne und findet für sein Unternehmen Unterstützung bei dem litauisch-französischen Philosophen Emmanuel Levinas. Die unsagbare menschliche Katastrophe des Zweiten Weltkriegs hatte Levinas, der jüdischer Herkunft war, veranlasst, auf die Suche nach Gemeinsamkeiten, nach einer untrennbaren Bande zwischen mir und den mir gegenüber stehenden Anderen zu gehen. Diese Bande sollte frei von einem vereinnahmenden Denken sein, das den Anderen zur Sache degradieren kann, die ich für meine Zwecke instrumentalisieren kann und die aus dem Weg geräumt werden darf. Im Antlitz des Anderen fand Levinas einen Zugang zum Anderen als Nächsten. Was zeichnet das Antlitz des An-

deren aus? Der Andere zeigt sich in ihm exponiert – schutzlos, nackt, entblößt, bedroht und ruft gleichzeitig aus: Töte mich nicht! In der Armut des Antlitzes eröffnet sich aber auch die Unendlichkeit des Anderen. Begegnung ist Erfahrung der Transzendenz. Das Antlitz hat keine Inhalte, es ist nicht Bezugspunkt intentionaler Akte. Es wird vielmehr eine Bande geknüpft vom Diesseits zum Jenseits, in dem unsere Welt Rechtfertigung findet. Levinas nennt diese Offenbarung Epiphanie. Das Antlitz erhebt in einer sinnlosen Welt allein Anspruch auf Sinn. Die Epiphanie bedient sich der Materie, wohnt ihr aber nicht inne. Tischner zitiert Levinas: „Die beste Art, dem Anderen zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken“ (Tischner 1989: 40). Doch liegt in dieser Offenheit immer die Gefahr eines Totschlages, das Antlitz ist geradezu eine Einladung dazu. So kann der ursprünglich dialogische Zugang zum Anderen in einen intentionalen umschlagen. Dann wird ein Herrschaftsverhältnis begründet, das unausweichlich zum Kampf führen muss. Józef Tischner nennt als Voraussetzung für das Erlebnis der Epiphanie des Antlitzes das Verlangen nach Unendlichkeit. Dieses Verlangen gründet in der Güte. Was zunächst als unzufriedenstellende Antwort anmutet, entwickelt sich zu einer Schlüsselstellung des Begegnungsereignisses – immer noch bei Levinas entlehnt: Das Gute selbst meldet sich zu Wort. Tischner schreibt: „Für Levinas ist das Gute nicht mehr abstrakt, sondern tritt uns in Gestalt der Witwe, der Waise bzw. des Fremden entgegen. In der Konfrontation mit der Not erscheint die Fragestellung, wie und wo der Mensch sein Glück finden kann, als unwesentlich; von Belang hingegen ist, zu ermitteln, wie ich zugunsten des Notleidenden auf mein eigenes Glück Verzicht leisten kann“ (Tischner 1989: 48). Das Verlangen nach dem Unendlichen, das heißt nach dem Guten, ist eine radikale Forderung der Ethik. Levinas, der hier einen Brückenschlag zum Christentum vollzieht, subsumiert: „Gott stellt nie anders Forderungen als durch Menschen, für die wir aktiv werden sollen“ (zitiert ebd.: 53). Ethik ist für Levinas die „Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen“ (zitiert ebd.: 68). Den Anderen erfahren heißt fortan, Verantwortung für ihn übernehmen. Der polnische Begriff für Erfahrung,

*do@wiadczenie*, setzt sich aus zwei Elementen zusammen „do“ und „@wiadczenie“, wobei letzterer Bestandteil auf @wiadectwo, das Zeugnis, verweist. Tischner meint, Erfahrung sei immer Erfahrung des Anderen, von dem wir Zeugnis ablegen. Mit Levinas wird Tischner von nun an immer wieder betonen, dass es bei seiner phänomenologischen Untersuchung der Begegnung keinen Sinn mache, nur ontologische Kategorien einzuführen, sondern auch und vor allem ethische: Die Metaphysik des Guten übersteigt die Metaphysik des Seins.

In der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen waltet ein Logos des Guten, des Siegs, der Erlösung. Tischner nennt diesen Hintergrund einer jeden Begegnung den agathologischen Horizont. Gleichzeitig besteht aber auch die Möglichkeit des Bösen, der Niederlage, der Verdammung. Diese Tragik eines möglichen guten wie auch bösen Ausgangs macht das Drama des menschlichen Wesens aus. Der Begriff des Dramas ist der zweite fundamentale Terminus bei Józef Tischner. Sieg und Niederlage sind nicht weit voneinander entfernt. Sie sind im Gegenteil aufs engste in einer gemeinsamen Zeit, Raum und im Menschen selbst verwoben. Tischner schreibt: „Der Logos des Gesichts gibt uns Auskunft darüber, wie der Mensch die Perspektive der Tragik überwindet, die als persönlicher Schmerz, Böses, Ungerechtes sein Leben überschattet“ (ebd.: 82). Der Logos ist Zeichen der Auflehnung und Abbild der existenziellen Bewegung, in der der Mensch bemüht ist, sein Dasein zu rechtfertigen, indem er sich unter Schutz des hoffnungsträchtigen Guten stellt (vgl. ebd.: 82).

## **Das Böse als zwischenmenschliche Wirklichkeit**

Auf Levinas aufbauend entfaltet Tischner nun die dramatische Zwischensphäre des zwischenmenschlichen Dialogs. Seine Stärke liegt sicherlich in der Anschaulichkeit seiner Phänomenologie des Bösen. Tischner analysiert zunächst Situationen, in denen sich der Mensch verfehlt, in denen er das Angebot der Unendlichkeit und des Sinns im Anderen aus-

schlägt. Er begründet die Reihenfolge vom Bösen zum Guten „aus der Überlegung heraus, dass das Gute unserer Hoffnung viel näher liegt, unserer Erfahrung aber das Böse“ (ebd.: 266). Zunächst gilt es, einige grundsätzliche Anmerkungen über das Böse zu treffen: „Das Böse ist weder Sein, noch Nicht-Sein – es ist ein Phänomen und als solches – Spuk“ (ebd.: 170). Tischner erteilt der augustinisch-ontologischen Formel vom Bösen als „Mangel am Sein“ eine Absage und präzisiert phänomenologisch: „Der Spuk kann nur im dialogischen Raum der Mensch-Mensch-Relation gedeihen, nie im intentionalen. Er kommt stets nur im Schnittpunkt gegensätzlicher Eigentums- und Besitzvorstellungen vor. Diese wiederum wachsen erst auf dem Grund unserer An- bzw. Aberkennung des Existenzrechts Anderer“ (ebd.). Aus dieser Überlegung heraus unterscheidet Tischner das Böse vom Unglück, das nicht dialogisch zwischen Menschen, sondern von der Erfahrung der Bühne abgeleitet wird. „Der Spuk stellt eine ‚Zwischenwirklichkeit‘ dar, die zwischen zwei Menschen werden kann als Frucht einer gemeinsamen dialogischen Struktur. (...) Der Spuk lügt und sagt zugleich die Wahrheit, droht und lockt, nimmt die Hoffnung, um eine andere aufkommen zu lassen. Die Art, wie der Spuk real ist, ist eine ganz andere, als es das Seiende bzw. der Mangel am Seienden sind“ (ebd.: 166). Tischner stellt fest, dass das Böse, resp. der Spuk, ist es einmal geschehen, ungebrochen in der Zeit fort-dauert: „Außer dem gegenwärtigen Bösen ist uns auch das vergangene, das bereits vollzogene Böse gegeben“ (ebd.: 156). Dieses im Menschen existente Böse verursacht Schmerz: „Mir ist klar, dass ich nicht werden sollte, was ich geworden bin. Daher mein Bedürfnis, mich zu verstecken, hier zu wegzukommen, mich zu läutern und Buße zu tun“ (ebd.).

Mit Schritt und Tritt begleitet den Leser von Józef Tischners „Das menschliche Drama“ die kommunistische Wirklichkeit Polens. Sie bildet die Vorlage für seine Phänomenologie des Bösen. Bei allen lebenswirklichen Beispielen für seine Philosophie greift er dann aber auf Figuren großer Prosa zurück: den Großinquisitor in Dostojewskis „Die Brüder Karamasow“ oder die Gestalt des Raskalnikows in „Schuld und Sühne“, Lady Anna

und Gloster in Shakespeares „Richard III.“, Ljewin und Kitty in Tolstojs „Anna Karenina“ u.a.

Das Böse kündigt sich auf zwei Weisen an: durch Drohung oder/ und Verführung. Die Drohung besteht darin, den Menschen von der Bühne zu verdrängen, ihm sein Existenzrecht und seine Rechtfertigung zu entziehen. In diesem Sinne ist die Drohung eine Verdammung. Durch die Ansage des zukünftigen Bösen verbreitet sie Angst – Angst vor dem Tod oder vor einem sich hinziehenden Leiden, das heißt, einem langsamen Sterben. Eigentliches Ziel ist die Unterwerfung des Anderen, seine Knechtung. Gibt es einen Ausweg? Natürlich. Wir können den Spieß umdrehen und den Drohenden selbst bedrohen. Dann entbrennt ein Machtkampf um die Verteilung der Rollen „Herr“ und „Knecht“. Er findet auf intentionaler Ebene statt. Tischner macht ein anderes Rettungsangebot. Zunächst stellt er fest: „Das wesentliche Böse tritt an den Menschen nicht als Gewalt heran, sondern als argumentierendes Angebot, für das sich der Mensch selbst entscheiden muss. Erst nachdem er es akzeptiert hat, kann man sagen: Das Böse ist geschehen“ (ebd.: 245). Das Böse ist also auf die Einwilligung des Menschen angewiesen – das ist der Unterschied zum Unglück. Die Rettung besteht deshalb für den Menschen darin, den autonomen Wert seiner selbst zu erkennen. „Solange sich der Mensch nicht selbst als verdammungswürdig ansieht, vermag ihn keiner in die Verdammung zu treiben“ (ebd.: 191). Seit Descartes’ *cogito ergo sum* haben wir diese Gewissheit des Seins: „Ich bin meines Seins sicher. Werde ich verunsichert, dann gibt es mich“ (ebd.: 192). Das macht die Unabhängigkeit des Menschen aus – die Unabhängigkeit gegenüber dem Wort, denn das Wort ist das Transportmittel des dialogischen Bösen. Wir begegnen hier der Freiheit und der Würde des Menschen. Die zweite Weise, auf die sich das Böse ankündigen kann, ist die Versuchung. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie „Gutes in Aussicht stellt, aber Böses bewirkt“, sie tarnt sich als Wahrheit. Sie ist eine geheuchelte Versprechung (ebd.: 216). Ihr Lockmittel ist die Schmeichelei, die dem Opfer einzureden trachtet, es verdiene mehr Anerkennung als es bisher von Anderen erfahren hat. Wer kann

eine solche Aufwertung leichten Herzens abschlagen? Der Versucher nutzt diese aufflammende Gegenseitigkeit, um den hochmütig Versuchten für seine Ziele einzuspannen. Die scheinbare Rechtfertigung des Anderen in der Schmeichelei wird in eine Abwertung in der Formel Mit-mir-gegen-andere umorganisiert.

## **Die Welt als Bühne des menschlichen Dramas**

Die Erfahrung des Anderen ist von der Erfahrung der Welt nicht zu trennen. Das menschliche Drama spielt sich auf der Erde als Bühne ab. Der Raum eröffnet erst den Horizont des möglichen Miteinanderseins. Auch die Erde kann uns eine versagte oder eine verheißungsvolle sein, indem sie Schutzwall oder Brücke zum Anderen wird. „Wir berühren die Erde als Verheißung, indem wir über sie schreiten, um einen Anderen entgegentzugehen oder um von ihm wegzugehen“ (ebd.: 218). Freilich kann sich der Mensch auf die funktionalen Strukturen der Welt beschränken. „Der Mensch kann sich sehr wohl auch in dieser Welt 'heimisch' fühlen, als ein 'Funktionär', der seinen Pflichten nachgeht. Er kann bisweilen sogar den Eindruck gewinnen, über diese Welt zu herrschen. (...) Dies alles ist aber nur so lange möglich, bis eine Funktionsstörung auftritt... (ebd.: 232). Leider geht Józef Tischner auf dieses Phänomen nicht weiter ein. Es würde uns auf die Spur der Banalität des Bösen (Hannah Arendt) bringen. Anhand von vier exemplarischen Orten beschreibt Tischner Szenarien des Dramas: das Heim, die Arbeitsstätte, den Tempel und den Friedhof. Der Mensch hat die Macht, jeden dieser Orte zu destruieren. Dann kann das Heim vom Ort der Gegenseitigkeit zwischen Frau und Mann zum Unterschlupf oder zur Wehranlage werden, die Arbeitsstätte zur Strafkolonie, die Tempel können leer werden oder zum Ort, wo man Gott für seine Zwecke dienstbar machen will. Der Friedhof kann vom Ort der Begegnung mit den Toten, vom Ort, wo wir uns als ihre Nachfolger verstehen und ihr Erbe antreten, zum Geisterhaus werden, auf dem uns die Totengeister anklagen und verhöhnen. Es lässt sich ein deutlicher Vorwurf an marxistischer Geschichtsinterpretation und –manipulation heraushören, wenn

Tischner davon spricht, dass der Mensch die Spur der Toten verwischen kann in der Hoffnung, seiner eigenen Geschichte entrinnen zu können.

Wir kehren an dieser Stelle an den Anfangs des Aufsatzes zurück, wo wir Tischner mit der Feststellung zitierten, dass sich der Mensch selbst zerstörte. Offen geblieben war, aus welchem Grund er dies tat. Warum also? „Weil er entdeckte, dass er nicht im Stande ist, gut zu sein. Ob aus Schwäche oder Unwissen, als Mensch ist er immer Träger irgendeines Bösen. Aber wenn er als Mensch nicht im Stande ist, gut zu sein, dann sollte er nicht wollen, gut zu sein. Warum ist ihm Freiheit gegeben, wenn ihm das Gute versagt bleibt? In dieser Situation ist es besser, sich in ein Spiel zurückzuziehen“ (Tischner 2001: 64)<sup>3</sup> In diesem Spiel können wir die Regeln über Beginn, Verlauf und Ende selbst festlegen. Józef Tischner stellt richtig fest, dass unsere Regeln vor allem das Verhalten der Teilnehmer im Spiel betreffen. Die Loyalität gegenüber den Spielregeln löst hier den älteren Begriff der Verantwortung ab. Der Grundsatz des *fair play* im Sport deutet auf diese Umwertung hin (vgl. ebd.: 112 f.). Die Diskussionen über die Rechtmäßigkeit menschlicher Eingriffe am Anfang und Ende des Lebens – bspw. in der Bioethik-Debatte oder in der Frage der Sterbehilfe – zeigen aber, dass das Regelwerk des Spiels „Leben“ in seinem gesamten Umfang veränderbar erscheint und in Frage gestellt wird. Józef Tischner sieht allein in dem Verlangen nach dem Guten, das es offen zu legen gilt, eine Chance, sich der Sogwirkung des Bösen zu entwinden. Das menschliche Drama spielt sich zwischen den beiden Polen der Erlösung und Verdammung ab. Tischner ruft dazu auf, „in diesem Spannungsfeld – mit dieser Alternative vor Augen – unser Leben zu leben, an dieser Alternative unser Denken zu orientieren und uns selbst und die Anderen zu beurteilen“ (Tischner 1989: 273). Der Weg der Erlösung ist der Weg der – trotz Zerreißproben – immer aufs neue geschworenen Treue gegenüber dem Guten, das uns anruft. „Je größer das Gute ist, für das sich der Mensch entscheidet, um so intensiver wird das Leben“ (ebd.: 273).

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Eigene Übersetzung.
- <sup>2</sup> Eigene Übersetzung.
- <sup>3</sup> Eigene Übersetzung.

## Literatur

- Dialektischer und historischer Materialismus, Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium, Berlin 1987 („Anerkannt als Lehrbuch für die Ausbildung an Universitäten, Hoch- und Fachschulen in der DDR“)
- Król, Marcin, 2002: Der Kampf gegen das Böse, in: „Kafka“, Zeitschrift für Mitteleuropa, (5) 2002
- Sartre, Jean-Paul, 1995: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek
- Tischner, Józef, 1981: Polski kształt dialogu, Editions Spotkania, Paris (deutsche Übersetzung: „Der unmögliche Dialog“, Graz 1982)
- Tischner, Józef, 1982: Ethik der Solidarität, Prinzipien einer neuen Hoffnung, Graz
- Tischner, Józef, 1989: Das menschliche Drama, München
- Tischner, Józef, 2001: Spór o istnienie człowieka, Kraków
- Tygodnik Powszechny: Interview zwischen Józef Tischner und Anna Karoń-Ostrowska: „Bo ja jestem od filozofii...“, in: „Tygodnik Powszechny“ Nr. 19 (2002)