

Bernhard Casper

Das Ereignis des Betens

Grundlinien einer Hermeneutik
des religiösen Geschehens

ALBER STUDIENAUSGABE



ALBER STUDIENAUSGABE 

Beten bedeutet den Ernstfall von Religion. Darum stellt sich am konkreten Phänomen des Betens die Frage nach dem Sinn von Religion überhaupt. Welche Bedeutung kann das Gebet heute, in der Epoche des säkularisierten Bewußtseins, für den denkenden Menschen haben? Das Zeitigungsdenken Heideggers aufnehmend und angeregt vor allem von modernen jüdischen Denkern wie Rosenzweig und Levinas, unternimmt es Casper erstmals, das Geschehen von Religion in einer geschichtlich-responsorischen Phänomenologie zugänglich zu machen. In dieser werden die Grundweisen des religiösen Verhältnisses ebenso deutlich wie die Verfallsformen, von denen dieses ständig bedroht ist. Mit seinem Entwurf einer aus der Zeitigung heraus denkenden hermeneutischen Religionsphänomenologie fordert Casper zu einer Auseinandersetzung mit Fragestellungen heraus, die für ein zukünftiges Verständnis von Religion und Religionen grundlegend sein dürften.

Taking religion seriously means worship. Therefore, the concrete phenomenon of praying raises the question of the ultimate meaning of religion. What sense can praying make today, in our era of secularized consciousness, to a thoughtful human being? Taking up Heidegger's thinking of temporality and being inspired primarily by modern Jewish philosophers such as Rosenzweig and Levinas, Casper attempts to offer a new access to the process of religion through a hermeneutical phenomenology. The basic modes of the religious relationship will become as apparent in the course of this hermeneutical study as the forms of decay that constantly threaten it. Casper's outline of a temporality-based hermeneutical phenomenology of religion raises the challenge to confront the questions that appear to be essential for any future understanding of religion and religions.

Der Autor:

Bernhard Casper, geb. 1931, 1959 Promotion in Theologie, 1967 Habilitation, 1971–1999 ordentlicher Professor für Christliche Religionsphilosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Zahlreiche Veröffentlichungen.

Bernhard Casper

Das Ereignis des Betens

Grundlinien einer Hermeneutik
des religiösen Geschehens

Verlag Karl Alber Freiburg / München

2., durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage
als Studienausgabe 2016

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 1998
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48862-1
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81862-6

Vorwort

Die Überlegungen, die in diesem Buche vorgetragen werden, sind aus der langjährigen Arbeit mit Studierenden nicht nur der Theologie und der Philosophie, sondern auch vieler anderer Fakultäten hervorgegangen. Insbesondere durfte ich über die Vorlesungen an der Universität hinaus im Sommer 1996 mit Stipendiatinnen und Stipendiaten des Cusanuswerkes in einem einwöchigen Studienabschlußseminar über die Frage nachdenken, was Beten für einen denkenden Menschen heute denn bedeuten könne.

Bei allen Versuchen, auf diese Frage eine Antwort zu finden, zeigte sich sehr bald, daß die Frage nach dem Geschehen des Betens zugleich in die Frage führt, was „Religion“ für unser heute und zukünftig zu lebendes Menschsein denn in Wirklichkeit bedeuten könne.

Das so vieldeutige, weil in ganz unterschiedlichen Kontexten gebrauchte, vernutzte und doch immer wieder ins Spiel kommende Wort *Religion* erfährt im Geschehen des Betens seine Konkretion. Was immer wir mit „Religion“ auch meinen mögen: im Beten ist jedenfalls der Ernstfall dessen gegeben, worauf das mit der Religion Gemeinte zurückgeführt werden muß. Deshalb bedeutet eine denkende Erschließung des Gebetes zugleich auch eine Erschließung dessen, was ursprünglich dem mit Religion Gemeinten zugrunde liegt, und deshalb finden wir in allen historischen Religionen jedenfalls immer auch die Akte des Gebetes, der Versenkung, der Meditation und des Begehens der Feste, den Vollzug des Kultes.

Der Anspruch, den eine in einem Rückgriff auf philosophische Einsichten vorgetragene Hermeneutik des Gebetes an sich selber und ihre Leser stellt, ist allerdings nicht gering. Er zieht sich leicht den Vorwurf des Elitären zu. Ich meine jedoch,

daß man die Mühe des Denkens auf sich nehmen muß, um der zentralen Frage, um die es hier geht, gerecht zu werden.

Philosophieren hat sich seit seinem Beginn als „Sorge um den Tod“¹ verstanden – um das „Erkenne dich selbst“ angesichts der äußersten Situation des Menschen. Das philosophische Denken unseres Jahrhunderts hat uns gelehrt, das Denken mehr und mehr gerade auch als Sorge des Menschen um die menschliche *Geschichte* zu verstehen, die uns in unserem Mit-einander in einem Maße wie nie zuvor in die eigenen Hände gegeben ist. In der modernen *Freiheitsproblematik* selbst bricht ein Transzendieren auf, mit dessen Wesen das Denken sich einlassen muß. In diesem Zusammenhang suchen die folgenden Überlegungen das Geschehen des Gebetes als das zugänglich zu machen, worin sich das Verhältnis der Transzendenz ereignet.

Daß ich bei meinen Überlegungen einer Phänomenologie, welche sich als der Mitvollzug von *Zeitigung* menschlichen Daseins versteht, zugleich aber der Beschäftigung mit modernen jüdischen Denkern wie Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas Entscheidendes verdanke, bekenne ich dabei gerne.

Wittnau, am 9. November 1997

Bernhard Casper

¹ *Platon*, Phaidon 81a.

Inhalt

Vorwort 5

§ 1 Über die Tragweite der Frage nach dem Gebet in einem
transzendenzlos gewordenen Bewußtsein 11

§ 2 Der Zeitigungssinn der Aufmerksamkeit 16

2.1 Das ursprüngliche Geschehen des
Sich-überschreitens 18

2.2 Der paradoxe Doppelcharakter der
Aufmerksamkeit 19

2.3 Die Diachronie der Aufmerksamkeit 20

2.4 Die Gabe 23

2.5 Das Sich-selbst-finden im Sich-selbst-verlassen.
Die Sammlung 24

§ 3 Die Vertiefung des Geschehens der Aufmerksamkeit
in der Aufmerksamkeit auf die menschlichen Grund-
und Grenzsituationen 27

§ 4 Die Begegnung mit dem anderen Menschen 31

§ 5 Die Spur der „Herrlichkeit des Unendlichen“ 39

§ 6 Das Versuchtsein des Daseins und das
Schon-verfallensein der Wirklichkeit 45

- § 7 Die Zeitigung des Menschseins im Beten 50
- 7.1 Fluchtbewegungen 50
 - 7.2 Die Wahrhaftigkeit des Sich-einlassens mit der Situation des Versuchtseins und der Verfallenheit 51
 - 7.3 Die Zeit des Eingedenkens 55
 - 7.4 Die im Beten geschehende Bekehrung 60
 - 7.5 Die im Beten geschehende Zu-mutung 63
- § 8 Die Sprache des Betens 69
- 8.1 Die Sprachhandlung der aufs Spiel gesetzten Freiheit 69
 - 8.2 Freiheit – Selbstsein 72
 - 8.3 Die Sprache des Vertrauens auf das unausdenklich Mögliche 73
 - 8.4 Der Prüfstein des Verhältnisses zu dem Anderen 75
 - 8.5 Die Leibhaftigkeit des Betens 77
 - 8.6 Das Verstummen und der schweigende Anruf 79
 - 8.7 Die Sprachhandlungen der Klage und des Lobes, der Bitte und des Dankens 83
- § 9 Das Gebet des einzelnen und das gemeinsame Beten 92
- 9.1 Erschlossen aus dem Geschehen von Sprache 92
 - 9.2 Der Universalismus des Gebetes 93
 - 9.3 Das Sprachgeschehen des chorischen Wechselgesanges und das gemeinsame Zugehen auf die Erlösung 95
 - 9.4 Die im gemeinsamen Beten sich ereignende Prolepse 98
 - 9.5 Die gegenseitige Hilfe im Gebet 100
- § 10 Das Begehen des Festtages 102
- 10.1 Das Nach-außen-treten des Betens im gemeinsamen Beten 102

- 10.2 ... in den gemeinsamen „Tagen des Eingedenkens“ 103
- 10.3 Phänomenologie des „dies festus“ 104
- 10.4 „Naturfeste“ und „Geschichtsfeste“ 106
- 10.5 Das festliche Gestimmtsein und die eschatologische Differenz 109

§ 11 Die Zweideutigkeit des Alltäglichen und das Ereignis des Gebetes 116

- 11.1 Der positive Sinn der Alltäglichkeit 117
- 11.2 Die Verslossenheit der Alltäglichkeit 118
- 11.3 Das Ereignis der Unterbrechung 120
- 11.4 Die im Geschehen der Unterbrechung sich ergebende Orientierung 123
- 11.5 Der Schmerz des geschichtlichen Daseins und das Sich-überschreiten im Gebet 126
- 11.6 Das Beten – äußerstes Geschehen der „reinen praktischen Vernunft“ 128

§ 12 Das Verfallen des Religiösen 133

- 12.1 Der Verfall des responsorischen Sich-ereignens 133
- 12.2 Das Sich-wegstellen aus dem Ernst der Geschichte 135
- 12.3 Die Ausbildung von Idolen 136
 - 12.3.1 Die Verehrung des Endlichen als des Unendlichen 136
 - 12.3.2 Das zeitfressende Wesen des Idols 137
 - 12.3.3 Die Ambivalenz des Rituellen 137
- 12.4 Die Absolutsetzung des Selbst im Verfallen der Religiosität. Beschwörung und Magie 138
- 12.5 Die Idolatrie der absolut gesetzten Sozialität 140
- 12.6 Gewaltsamkeit und Fanatismus 144
- 12.7 Die Sprache pathologischer Religiosität 145
- 12.8 Die Befreiung von den Idolen als Geschehenssinn des Gebetes 147

Epilog	
Das Geschehen des Betens und die Hermeneutik der Religionen	149
Nachwort zur Studienausgabe	153
Verzeichnis der Abkürzungen	159
Verzeichnis der benutzten Literatur	160
Sachregister	167
Personenregister	170
Bibliographie. Schriften des Verfassers zur Hermeneutik des Betens	172
Übersetzungen des vorliegenden Werkes	175

§1 Über die Tragweite der Frage nach dem Gebet in einem transzendenzlos gewordenen Bewußtsein

Wer es heute unternimmt, dem nachzudenken, was Beten heißen könne, findet sich in einer schwierigen Situation. Denn er scheint im Kontext eines säkularisierten und nur mehr technischen Bewußtseins zunächst eine sinnlose Frage zu stellen. In einer Gesellschaft, die scheinbar nur mehr aus einem Spiel der Macht mit dem Machbaren besteht, hat die Rede von einem Sich-überschreiten² des Menschen in ein ihm Unverfügbares hinein keine Bedeutung mehr. Den Worten, die ein solches Sich-überschreiten des Menschen anzeigen wollen, kommt in der Welt einer absoluten Immanenz kein semantischer Sinn mehr zu³. Beten scheint der exemplarische Fall von Sprache zu sein, die „nicht arbeitet“, sondern „leerläuft“⁴. Allenfalls könnte in einem solchen Verständnis von Wirklichkeit Beten als Akt einer psychologischen Selbsthilfe betrachtet werden⁵. Im Zeitalter des „Todes Gottes“ und des von diesem heraufgeführten Nihilismus, der sich lebenspraktisch in einem auf sich selbst nicht reflektierenden Positivismus äußert, welcher in

² Um auf die Verbalität des Gebrauchs von substantivierten Infinitiven aufmerksam zu machen, schreiben wir bei solchen Infinitiven das Verb in der Regel klein.

³ Damit hängt es zusammen, daß z. B. der vom Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und einzelnen Länderverfassungen gebrauchte Ausdruck für die Feiertage „Tage der Erhebung“ ins Unverstehbare abzusinken droht. Vgl. dazu: FAZ vom 1.12.1994 und die dort referierte Interpretation durch Theo Stemmler.

⁴ Vgl.: *Ludwig Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, in: Schriften, Band 1, Frankfurt a. Main 1963, 346f. u. 448.

⁵ Vgl. zum Beispiel zur Frage nach dem Beten angesichts der Psychoanalyse: *Walter Bernet*, Psychoanalyse und Gebet, in: *Psychologie der Kultur*, Band 1: Transzendenz und Religion, hrsg. von Gion Condrau, Weinheim und Basel 1982, 326ff.

dem „anything goes“ der Postmoderne nur eine von vielen Varianten erfährt, scheint die Praxis des Betens keinen Boden mehr zu haben; es sei denn, man verstehe Beten als die bloße Faktizität des Wünschens oder als etwas, das einer bloß kindlichen Stufe des Menschseins zugehört.

Dieser Transzendenzlosigkeit der Lebenspraxis aufgeklärt-technischer Gesellschaften widerspricht nun freilich anderes, das sich in unserer Gesellschaft auch findet. In dem Maße, in welchem die überlieferten Religionen ihre beherrschende Stellung in der Gesellschaft verlieren, erobern sich „neue Religionen“ und esoterische Praktiken einen Markt. In der Hektik des Alltags, der den Menschen sich selbst entfremdet, meldet sich wie bei einem Erstickenden, der um Luft ringt, das Verlangen nach dem „Anderen“. Und nur im Horizont eines solchen sich über sich selbst freilich im Unklaren bleibenden „religiösen Bedürfnisses“ wird es verständlich, daß sich einerseits politische Bewegungen der unterschiedlichsten Art wie andererseits die Strategien der Waren- und Konsumwelt „religiöser“ Metaphern bedienen, um ihre Absichten zu verfolgen. Und schließlich wird man von daher auch die Rolle begreifen dürfen, die nach dem Zusammenbruch der ideologischen Systeme in den Gesellschaften, die ihre Identität nicht mehr sichern können, die überlieferten Religionen als *Machtfaktoren* spielen.

Im Zwiespalt dieser Ausgangssituation, nämlich dem zwischen der Leugnung jedes Verhältnisses des Menschen zu einem ihn „Überschreitenden“ einerseits und mannigfachen Anzeichen eines offenbar nicht auszurottenden „religiösen Bedürfnisses“ andererseits, findet sich der gestellt, der hinter dem Wort „Beten“ einen Sinn sucht. Er muß vor dem Horizont eines scheinbar grenzenlos säkularisierten Bewußtseins bedenken, warum Beten vielleicht dennoch ein zum Menschen *als* Menschen gehörendes sinnvolles Tun ist.

Das heißt aber, daß er sich, indem er nach dem Sinn von Beten fragt, zugleich der Frage nach dem Sinn des *religiösen Verhältnisses überhaupt* stellen muß. Denn Beten kann nichts anderes bedeuten als das *Sich-vollziehen von Religion*. Wer denkend einen Zugang zu dem eröffnen will, was Beten für den Menschen bedeutet, muß damit zugleich zeigen, was Reli-

gion und das Verhältnis des Glaubens für den Menschen bedeuten können. Und er wird dies nicht tun können, ohne die konkrete Geschichte ernst zu nehmen, in der wir uns *schon* finden. Was können „Gott“ und „Glauben“ noch bedeuten nach Auschwitz und nach all den anderen grauenhaften und menschenmörderischen Ereignissen, von denen unser Jahrhundert gezeichnet ist? Inwiefern gehört es angesichts all dessen dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – zum Menschsein des Menschen, daß er betet?

Wer davon sprechen will, was Beten heißen könne, wird auch nicht darüber hinwegsehen dürfen, daß die Institution des Gebetes im Kontext unserer Geschichte häufig mißbraucht worden ist. Und sie kann erneut jederzeit mißbraucht werden. Von der Einsicht in das wahre Wesen des Geschehens des Gebetes muß sich klären lassen, inwiefern dieses von sich abfallen kann bis in die Verkehrung in sein Gegenteil hinein. Von dem in unserem Jahrhundert so oft praktizierten „Gebet“ um den „Sieg der eigenen Waffen“ werden wir bei einem Nachdenken über das, was Beten heißen kann, nicht absehen dürfen.

Wenn wir nun aber fragen, *wovon* wir bei der Aufgabe, die uns hier vor Augen steht, *ausgehen* können, so werden wir uns darüber klar sein müssen, daß dies nicht irgend etwas sein kann, – beispielsweise ein bestimmtes Bedürfnis, das wir haben, oder eine psychologische oder soziologische Struktur, die es näherhin aufzuklären gilt. Vielmehr kann unser Ausgangspunkt nur der einer umfassenden und d. h. *philosophischen Besinnung* auf unser Menschsein als solches sein. Bei einer solchen Besinnung werden wir aber von allen Vorgriffen absehen müssen, die etwa mit bestimmten überlieferten Philosophien gegeben sind. Es kann uns nicht darum gehen, was Beten heißt, in einem *voraussetzenden* Verständnis von Wirklichkeit und Welt – und auch Gott – zu erklären. Vielmehr kann es uns nur darum gehen, in einer Besinnung auf ursprünglich geschehendes Menschsein selber aufzudecken, was Beten bedeutet.

Der Weg einer derart sich vollziehenden philosophischen Besinnung scheint uns heute der einer hermeneutischen Phänomenologie zu sein. Nur ein Sich-einlassen mit dem Geschehen des Menschseins selbst, durch welches wir uns zugleich im-

mer eine Welt zugänglich machen *wie* nach uns selbst und in unserem Miteinander suchen, gibt uns die Chance, auf den Boden tragfähiger Einsichten zu kommen.

Wenn man will, hat Kant mit seiner These, daß alles Interesse des Menschen „zuletzt praktisch ist und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauch allein vollständig“ sei⁶, das Tor zu einem solchen Weg der Suche des Menschen nach seiner Wahrheit aufgestoßen. Die Phänomenologie unseres Jahrhunderts, die über eine reine Bewußtseinsphänomenologie hinaus nach dem Sich-zeitigen des Menschen als dem Zugang zur Wirklichkeit überhaupt zu fragen begann, hat uns auf diesem Weg dann ein entscheidendes Stück weitergebracht. Heideggers Fragen nach dem Sich-ereignen von Dasein und Welt gehört in diesen Zusammenhang ebenso wie Rosenzweigs Sprachdenken, welches die Wirklichkeit sich erschließen sieht „im Bedürfnis des anderen und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit“⁷. Emmanuel Levinas hat dieses, die Voreinstellung einer alles vergegenständlichenden Vernunft durchbrechende Denken schließlich im Hinblick auf das zugleich sittliche wie religiöse Geschehen am weitesten vorangetrieben.

Wenn wir uns in unseren Überlegungen vor allem von diesen Denkern leiten lassen, so geschieht dies überdies aus der Grundeinsicht heraus, daß von dem religiösen Verhältnis niemand sprechen kann, der sich nicht selbst in dem, was philosophisches Fragen heißt, als den *Betroffenen* versteht. Es gilt hier Wittgensteins Bemerkung: „Gott kannst du nicht mit einem andern reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist“⁸. Eine Reflexion auf das Beten, welche den, der nachdenkt, als einen bloßen „objektiven“ Beobachter aus dem Spiel ließe, wäre dem, worum es hier geht, nicht angemessen.

⁶ Vgl.: *Immanuel Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, in: Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Berlin 1913, A 220.

⁷ Vgl.: *Franz Rosenzweig*, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“, in: Gesammelte Schriften, Band 3, hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht 1984, 151–152 (im folgenden werden die Bände der gesammelten Schriften mit „GS“ abgekürzt).

⁸ Vgl.: *Ludwig Wittgenstein*, Zettel, Oxford 1967, Nr. 717.

Erst wenn wir begreifen, daß wir die Wesen sind, die durch und durch geschichtlich sind, d. h. die mit sich selbst etwas beginnen müssen (und in diesem Sinne *in Freiheit* bestehen), die Wesen, die, sich *schon findend* in Wirklichkeit, doch zugleich auch Wirklichkeit *schaffen*, kann ein Zugang zu dem gefunden werden, was für den Menschen im Gebet geschieht.

§2 Der Zeitigungssinn der Aufmerksamkeit

Die Frage, was Beten heißen könne, steht und fällt mit der Frage, was es heißen könne, daß wir uns als Menschen selbst überschreiten. Dieses ist aber gerade für den Menschen der Neuzeit und vollends für den Menschen einer Techno-Civilisation zu *dem* Problem geworden. Aber dieses Problem wird, gerade weil es das Menschsein durch und durch bestimmt, kaum mehr bemerkt. Der Mensch der Neuzeit ist seinem eigenen Verständnis nach der „mündige“, d.h. der „autonome“ Mensch. Er verdankt sich niemandem als sich selber. In diesem Sinne hat er für sich selbst Verantwortung übernommen und auf diesen Titel hin alle Werte suspendiert, wie dies in Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“ in aller Deutlichkeit aufgedeckt wird⁹. Das Denken, das sich nur sich selbst verdankt¹⁰, darf *kein Draußen* kennen. Es muß alles einbegreifen und derart auch ermöglichen. Es muß sich als der Garant der *Sicherheit* des Begriffenen erweisen.

Eine solche, alles sichernde Transzendentalität erweist sich aber auch als Voraussetzung für jedes bloß technizistische Verständnis von Wirklichkeit. Mögen sich die Techniken auch ständig ändern und in einer unendlichen Abfolge immer moderner werden. Durch die jeweilige Technik hat man die Dinge jedoch jeweils „*im Griff*“.

Dies erscheint aber zunächst einmal als etwas durchaus Be-

⁹ Vgl. „Das stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick ...“, in: *Friedrich Nietzsche*, Sämtliche Werk, Kritische Studienausgabe 5, München u. Berlin/New York 1980, 294.

¹⁰ Daß das Denken undankbar sein müsse, sah schon Hegel. Vgl.: *G. W. F. Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), in: *Gesammelte Werke*, Band 20, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1992, 53.

jahenswertes. Ohne solche Sicherung der Wirklichkeit, mit der wir derart umgehen, könnten wir nicht leben. Diese Sicherung der Dinge, die einen erheblichen Teil unseres Alltags ausmacht, dies, daß wir uns derart die Welt untertan machen, hat zunächst einen positiven Lebenssinn. Die technische Mentalität, in welcher wir je wieder neu die vielfältige Wirklichkeit, in die wir gestellt sind, bewältigen, ist für uns durchaus lebensnotwendig.

Freilich hat bereits Kant die entscheidendere Aufgabe der Vernunft darin gesehen, danach zu fragen, worin denn die Grenzen unseres die Dinge beherrschenden Wissens bestehen; und ob es über solche durch das Wissen, durch „instrumentelle Vernunft“ zu klärenden Fragen für den Menschen keine weiteren Fragen gebe¹¹.

Wir wollen uns in unseren Überlegungen weder einfachhin Kant noch auch Horkheimer und der Frankfurter Schule anschließen. Es kommt uns lediglich darauf an, darauf hinzuweisen, daß sich in der philosophischen Besinnung, die für unsere Gegenwart erheblich ist, auch der Widerspruch gegen ein nur mehr instrumentell-technizistisches Verständnis von Wirklichkeit findet.

Der Weg, den wir selbst wählen wollen, um im Geschehen unseres Daseins den „Ausbruch“¹² aus einem nur mehr sicheren jenseitslosen Verständnis der Wirklichkeit aufzuzeigen, soll dabei von dem Geschehen der *Aufmerksamkeit* ausgehen, das sich in jedem ursprünglichen Umgang mit Wirklichkeit zeigt.

¹¹ Zu Kant vgl. hier die berühmten drei Fragen, die nach Kant insgesamt erst das ganze Feld des von der Vernunft zu Erfragenden abstecken: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“, in: *ders.*, Kritik der reinen Vernunft, in: Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Berlin 1911, A 805/B 833. Zum Begriff der „instrumentellen Vernunft“ vgl.: *Max Horkheimer*, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in: Gesammelte Schriften, Band 6, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. Main 1991.

¹² Vgl. dazu grundsätzlich: *Emmanuel Levinas*, De l'évasion (1935), Intéroduit et annoté par Jacques Rolland, Montpellier 1981.