



universität  
wien

**Institut für Philosophie**

Michael Staudigl  
PD Mag. Dr. phil. habil  
Universitätsstraße 7 (NIG)  
A-1010 Wien

T +43-1-4277-46456  
Cell +43-(0)680-4449512  
[michael.staudigl@univie.ac.at](mailto:michael.staudigl@univie.ac.at)  
[https://univie.academia.edu/  
MichaelStaudigl](https://univie.academia.edu/MichaelStaudigl)

Doktoratsstudienprogrammleitung  
SSC Katholische Theologie  
Universität Wien  
Schenkenstraße 8-10  
1010 Wien

Betreff: Gutachten zur Dissertation von Herrn  
Kubasiak

Wien, 15.2.2019

Sehr geehrte Damen Herren,

anbei übermittle ich mein schriftliches Gutachten zur vorgelegten Dissertation von Herrn Dipl.-Theol. Piotr Kubasiak mit dem Titel "Zwischen Existentialismus und Politik. Europa und Geschichte im Denken von Krzysztof Michalski".

Mit freundlichen Grüßen,  
Michael Staudigl

Gutachten zur Dissertation von Piotr Kubasiak

*"Zwischen Existentialismus und Politik.*

*Europa und Geschichte im Denken von Krzysztof Michalski"*

Bei dieser als Dissertation vorgelegten Arbeit von Piotr Kubasiak handelt es sich um die erste systematische Auseinandersetzung mit dem Werk Krzysztof Michalskis (1948-2013). Sie stellt eine anspruchsvolle, originelle und vor allem in ihren synoptischen Qualitäten überzeugende Annäherung an das heterogene Werk des Philosophen, Philosophieprofessors und Wissenschaftsmanagers Michalski dar. Es gelingt der Dissertation außerordentlich gut, einen Überblick über das Werk zu verschaffen, die zahlreichen Querverbindungen seiner philosophischen Motive zu Michalskis Wirken als Rektor des IWM (*Institut für die Wissenschaften vom Menschen*) und Organisator zahlreicher hochrangiger Wissenschaftsereignisse eindrucksvoll zu belegen, sowie Michalskis Schaffen in einem lebendigen Dialog mit der philosophischen Tradition zu betrachten. Neben Husserl und Heidegger, die den jungen Philosophen prägten, geht es dabei vor allem um eine intensive Auseinandersetzung mit dem Werk Friedrich Nietzsches. Aber auch Michalskis Austausch mit der zeitgenössischen Philosophie, v.a. mit Józef Tischner und Leszek Kołakowski, wird eindrucksvoll nachgezeichnet. Nicht zuletzt gelingt es dem Autor immer wieder, die weitreichenden Implikationen von Michalskis Werk gerade auch für *theologische* Fragestellungen zu demonstrieren. Diesbezüglich sei insbesondere der Entwurf einer "kontextualisierten Theologie der Solidarität" im dritten Kapitel hervorgehoben: In einer kreativen Verbindung der Denkansätze Michalskis mit der "politischen Theologie der Compassion" von Metz gelingt es dem Verfasser in nachvollziehbarer Weise, einen Ausblick auf eine politische Kultur der Compassion zu eröffnen, die jenseits der schlechten Alternative von Individualismus und Kollektivismus solidarisches Subjektsein als eine moralisch-politische Aufgabe aufweist.

Im Folgenden seien einige nähere Bemerkungen zu den einzelnen Kapiteln erlaubt:

## 1. Biographie

Das Kapitel schildert umsichtig und unter Auswertung einer beeindruckenden Zahl von (vielfach erstmals erschlossenen) Quellen und biographisch relevanten Materialien den wissenschaftlichen Werdegang Michalskis. Umfassend dargestellt wird dabei auch seine Tätigkeit als Rektor des IWM sowie – prominent hervorzuheben – auch die konzeptionelle Durchführung der sog. *Castelgandolfo-Gespräche*, die fraglos einige Meilensteine der geisteswissenschaftlichen Reflexion Europas gegen Ende des 20. Jahrhunderts lieferten.

Der Autor beginnt seine Ausführungen mit einigen prominenten Nachrufen, die Michalskis Leistung würdigen. Von Anfang an – und das ist positiv hervorzuheben – verknüpft er die Biographie dabei mit philosophischen Motiven, so z.B. in der Rückverfolgung des kardinalen Themas "Zeit", die bis in die Anfänge von Michalskis Studium zurückverfolgt werden. Die Darstellungen zu Michalskis Magisterarbeit über Husserl sowie seine Dissertation über Heidegger erscheinen knapp aber sachgerecht, ebenso die Ausführungen zur Habilitation, die mit einer phänomenologischen Analyse von "Logik und Zeit" eine originelle Verbindung beider Denker zu geben suchte. Stets verbindet Kubasiak seine zusammenführenden Überlegungen auch mit einem Blick für die zeitgeschichtlich relevanten Ereignisse, insbesondere für die politische Entwicklung Polens und Europas — ein Thema, das Michalski nicht loslassen sollte.

Treffend erscheint auch die überblicksartige Darstellung zur Geschichte des Wiener IWM. Überzeugend wird seine wichtige Aufgabe einer Vermittlung zwischen Ost und West geschildert, doch eben so, dass die wissenschaftliche Arbeit gerade nicht Ost und West selbst zum Thema machen sollte, sondern solcherart, dass sich beide Teile des Kontinents den grundlegenden Fragen zuwenden und voneinander lernen sollten. Neben Michalskis verschiedenen Forschungsprojekten geht es hier – vor allem und zurecht – auch um die *Castelgandolfo-Gespräche*, die schon früh dem Versuch galten, das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft neu auszuloten. Auch hier erfolgt die Rückbindung an die Hauptlinie von Michalskis philosophischem Denken. Resümierend heißt es dazu: "Die Frage nach der Definition Europas, die Idee der liberalen Gesellschaft, die Unterstützung der Zivilgesellschaft in den neuen Demokratien prägten die Arbeit des von Michalski

geleiteten Instituts. Auf der anderen Seite wurden die Probleme der *conditio humana*, des Lebens – dem die Wissenschaft keine allgemeingültige Grundlage geben kann –, zu Fragen, die Michalski bis zum Ende seines Lebens beschäftigten." (37)

## 2. Michalskis Zeitdenken

Michalskis Philosophie trennt der Autor überzeugend in eine "akademische Phase" (Husserl, Heidegger) sowie seine "eigene Philosophie des Zeitdenkens". Wichtig ist, dass beide nicht als Bruch, sondern als Weiterentwicklung gedacht werden, was v.a. für den Aspekt der Zeit/Zeitlichkeit von zentraler Bedeutung ist. Das Augenmerk der Dissertation gilt – wie es angemessen scheint – vor allem der zweiten Phase. Auch die besondere Anknüpfung an die theologischen Implikationen wird dabei durchgehalten. Der Autor verspricht eine "Erzählung..., die sich in kleinen Schritten (...) zu einem Gesamtkonzept Michalskis entwickeln wird." (10) Diesem Anspruch wird die Dissertation insgesamt sicher vollaufgerecht, auch wenn in der philosophischen Argumentation manche Defizite spürbar sind.

Der Übergang zur zweiten Phase ("Nietzsche") wird vom Autor sehr schön eingeleitet mit einer Empfehlung aus den Briefen Jan Patočkas an Michalski: "Ihre Pläne betreffend ‚Nietzsche‘-Studien und ‚Hölderlin‘-Übersetzung kann ich nur wärmstens billigen. ‚Nietzsche‘ ist ein ganz unerschöpftes und bislang nicht richtig gewürdigtes Buch. Es ist eine ganze Philosophie der Geschichte darin enthalten, außer anderem." (58) Auch hier zeigt sich, wie an vielen anderen Stellen, eine Stärke von Kubasiaks Dissertation darin, dass sie philosophische Entwicklungen eng mit biographischen Details verknüpft — ein Tatbestand, der in anderen Fällen vielleicht weniger relevant sein mag, im Falle Michalskis, für den sich der Sinn der Geschichte grundsätzlich nur aus dem persönlichen Engagement und Handeln *in* dieser erschließt, jedoch entscheidend erscheint.

Für die philosophische Auseinandersetzung Michalskis mit Nietzsche findet der Autor einen sehr passenden Satz zur Charakterisierung, der meiner Meinung nach zu den gelungensten Formulierungen der Dissertation gehört und außerdem die Engführung zur Theologie nachdrücklich belegt: "Michalski will Nietzsche nicht taufen, aber er möchte doch zeigen, dass man durch die Beschäftigung mit Nietzsche die christlichen Grundbegriffe besser

verstehen kann." (64) In Weiterung dieser grundsätzlichen Bestimmung versucht der Autor in Anlehnung an den polnischen Philosophen Tadeusz Gadacz, Michalskis Platz in der Philosophiegeschichte so zu bestimmen, dass er eine eigene (in Gadacz' Zählung die "vierte") Linie der Nietzsche-Rezeption repräsentiert: "Michalski versucht erneut Nietzsche dem Christentum anzunähern, dadurch, dass er Nietzsche als einen Philosophen zeigt, der auf konkrete Erfahrungen menschlicher Existenz wie Liebe und Tod sensibilisiert ist, und dadurch auf die Ewigkeit." (63) Diese Einschätzung Gadacz' ist vielleicht etwas zu wohlwollend, sowohl was die Wirkung von Michalskis Philosophie anbelangt als auch in der eindeutig re-christianisierenden Lesart, die Michalski angeblich vorschlägt. Zurecht macht Kubasiak eine gewisse Distanz deutlich ("vereinfacht") und weist ebenso treffend auf Gadacz' Versäumnis hin, andere einschlägige Autoren, insbesondere Eugen Biser, einzubeziehen. Allerdings macht es der Autor selbst dann nicht wesentlich besser, obschon gerade hier der Vergleich mit Biser in der Tat hilfreich gewesen wäre, Michalskis eigene Lesart pointierter zu fassen.

Den *philosophischen* Kern der Dissertation bildet die Untersuchung von Michalskis (durch Nietzsche geprägtes) Verständnis der Zeit. In der Weitung des Blicks auf andere relevante Autoren verknüpft Kubasiak die Überlegungen hier vor allem sehr gut mit den "apokalyptischen Texten und Autoren" wie Paulus, Kierkegaard, Heidegger (69). Zentrale Positionen von Michalskis Philosophie werden hier charakterisiert, oft allerdings ohne dabei ausreichend kenntlich zu machen, wie sehr diese ihrerseits von Nietzsche getragen sind. Dieses Versäumnis aber kann man dem Dissertanten wohl nur bedingt zum Vorwurf machen, weil es in gleicher Weise auch für Michalskis "Flamme der Ewigkeit" selbst gilt.

Die Frage nach der Zeit bei Michalski wird als eine Untersuchung unter dem Aspekt ihrer *Vergänglichkeit*, d.h. als Frage nach der *conditio humana*, vorgestellt. Gleichwohl ist anzumerken, dass eine philosophisch vertiefte Auseinandersetzung dieses Topos weitgehend ausbleibt. Mit Michalski und in enger Anlehnung an Zarathustra/Nietzsche wird die Zeitlichkeit stärker in einer ganzen Reihe von eindrücklichen und epistemologisch durchaus relevanten *Metaphern* betrachtet. Wiederum ist das kein Versäumnis des Dissertanten, da er hier zurecht und notwendigerweise dem Duktus Michalskis folgt. Eine zumindest ansatzweise Auseinandersetzung mit dem Erkenntniswert und der Besonderheit von

Metaphern in der philosophischen Argumentation wäre sicherlich wünschenswert gewesen. Einige grundsätzliche Hinweise auf Blumenberg oder Ricœur etwa hätten der Argumentation sicher gutgetan. Überzeugend für eine *theologische* Dissertation sind hingegen die zahlreichen Verweise auf das Zeitverständnis in christlicher Tradition wie auch der Versuch, die Metaphern an biblische Vergleiche zurückzubinden.

Der Kerngedanke der Ewigen Wiederkehr des Gleichen wird insgesamt treffend charakterisiert, wenngleich akzentuiert in der spezifischen Lesart, die Michalski ihm geben hat. Auch hier erfolgt wiederum eine unmittelbare Rückbindung an die religiösen Implikationen, die bei Zarathustra/Nietzsche, erst recht aber bei Michalski mitschwingen. Das Kapitel endet mit einer Zusammenfassung der "religiösen Implikationen" von Michalskis Zeitdenken, die umrisshaft bleibt, aber den Grundgedanken Michalskis herausarbeitet, den Augenblick als ein grenzenloses Freiheitspotential zu deuten. Es mündet in der Parallelisierung von Nietzsche und *Neuem Testament*, die – mit Michalski – in diesem Sinne beide als Ruf zur beständigen Wachsamkeit verstanden werden.

Neben diesen religiösen Implikationen betrachtet der Autor auch die "existentielle Dimension" des Zeitverständnisses – die Unterscheidung beider Bereiche ist allerdings nicht unmittelbar klar, zumal die im ersten Teil erfolgende Engführung der Argumentation auf biblische Referenzen und die Geschichte des Christentums auch im zweiten nicht aufgegeben wird. Konsequenterweise wird unter dem existentiellen Zeitverständnis auch die – für Michalski entscheidende – Reflexion über die Bedeutung des Todes geführt. Allerdings ist diese weniger mit den vorhergehenden Betrachtungen zum Zeitverständnis verknüpft, als vielleicht zu erwarten gewesen wäre. Statt philosophischer Argumentation bedient sich das Kapitel – wiederum mit Michalski – eher erzählender Annäherungen an das Thema des Todes (Sokrates, Jesus, Frassati).

Zentral für die philosophische (und in der Folge auch theologische) Argumentation ist die vorgestellte Überlegung, dass – ganz im Sinne Nietzsches – mit dem "Tod Gottes" nicht nur dieser "stirbt", sondern das menschliche Werte- und Wissenssystem komplett in Frage gestellt ist ("Nihilismus"). Dieser grundstürzende Befund wird aber in Anlehnung an Nietzsche dann so interpretiert, dass in der "nihilistischen Krankheit" selbst sich die

*Sensibilität* für einen radikalen und permanenten Neubeginn auftut. Gerade an dieser Stelle sind die Rückbindungen an die christliche Theologie wichtig und werden vom Autor überzeugend, aber aufgrund der Fülle des Materials teils nur andeutungsweise herausgearbeitet.

### 3. Verantwortung für die Geschichte

In nachvollziehbarer Weise wird diese Zeit-Auffassung dann im folgenden Kapitel weiter vorangetrieben. Hier gelingt es Kubasiak anschaulich, Michalskis Denken als ein unablässiges Fragen nach einer zeitlich entsprechend *sensibilisierten* "Verantwortung für die Geschichte" im "Kontext des Zeitgeschehens" zu charakterisieren und in seinen Facetten auch inhaltlich auszuleuchten. Entscheidend erscheint dabei wiederum die Verflechtung von individueller und institutioneller Ebene, die der Autor einleitend mit Bezug auf die Rolle des IWM nachzeichnet, das er als exemplarische Form einer solchen Institutionalisierung individuellen Engagements zu verstehen nahelegt. Das Ergreifen von Verantwortung für die aktuelle geschichtliche Situation zeigt sich dabei in verschiedenen Hinsicht, sei es angesichts aktueller Naturalisierungstendenzen in Form einer "thematischen Konzentration auf die Wissenschaften vom Menschen", den (auch geographisch sich niederschlagenden) Versuch einer "Überwindung der geistigen Teilung Europas" und nicht zuletzt einer Besinnung auf den Kontext der (wiederkehrenden) Religion, deren gesellschaftliche Relevanz hier nicht-ideologisch diskutiert werden sollte. Die Institutionalisierung wird von Kubasiak als engagierte Antwort auf die erfahrene historische "Grenzsituation", das "experimentum crucis" eines im "kalten Krieg" geteilten Europas freigelegt, in der sich zeige, was von der europäischen Tradition übrig bleibe — und wie dieses Erbe produktiv reaktiviert und in ein "Projekt Europa" überführt werden könne (aber auch, wie eine einseitige Aneignung, etwa durch Berufung auf vorgegebene "Werte", ein solches Projekt in seiner Dynamik bedroht). Weitere Schlüsselereignisse, die Michalskis Engagement und dessen institutionelle Verkörperung beeinflusst haben, verortet Kubasiak klar nachvollziehbar in der "Wende" von 1989 und im Projekt einer "politischen europäischen

Union", dessen Kohärenz hier schon über eine ökonomische Engführung des Integrationsprozesses hinaus nachdrücklich reflektiert wurde. Kubasiak belegt dies gut nachvollziehbar mit der Darstellung der Arbeit der von Michalski geleiteten Reflexionsgruppe, welche den "kulturellen und geistigen Grundlagen Europas" nachspüren sollte. Ins Zentrum rückte dabei die Idee einer *aktiven europäischen* Solidarität, für deren Genese auch die gemeinschaftsstiftende Rolle der Religion wiederum relevant erschien. Kubasiak zufolge kam die Reflexionsgruppe zu dem "Ergebnis, dass die Europäische Union nur auf der Grundlage einer individuellen und institutionellen Solidarität möglich [sei]". Entscheidend ist hier aber der Hinweis, dass gerade in dieser Perspektive "die Theologie und die Kirche einen wichtigen Beitrag zu einer – mit Papst Franziskus – neuen Mentalität der Solidarität leisten [können]." (168) Unter Aufnahme der von Michalski propagierten Motive des Engagements und im Anschluss an J. B. Metz entwickelt der Autor in diesem Sinne eine *europäisch* kontextualisierte, ja grundierte "Theologie der Solidarität". Diese erscheint ihm dadurch ausgezeichnet, dass das Projekt Europa nicht nur auf den drei klassischen Pfeilern (Athen, Jerusalem und Rom) aufruhen dürfe, sondern im Zeichen der Erinnerung (*memoria*) an das (auch europäisch verschuldete) Leiden Anderer als eine Kultur der Compassion zu institutionalisieren sei. Der vielfach erst zu realisierende Beitrag der Theologie bestünde dabei darin, das Ziel einer "Subjektwerdung aller Menschen" "jenseits der Alternative von Individualismus und Kollektivismus" in emanzipatorischer Absicht sicherzustellen. Entscheidend dafür wäre, wie der Verfasser argumentiert, Subjektsein vor Gott als ein *per se* solidarischer Subjektsein freizulegen. Dazu gälte es, der vielfach vorherrschenden "Individualisierung der Theologie" ebenso entgegenzuwirken, wie es etwa Metz tut, aber auch, die "Grenzen der Solidarität" klar ins Auge zu fassen, wie sie sich etwa in der Berufung auf exklusive Wertegemeinschaften niederschlagen, eine Strategie, die gerade auch für Religionsgemeinschaften oft zu konzedieren ist. Diese zweifache Problematik führt Kubasiak folgerichtig auf Michalskis Diskussion der Werteproblematik und die immer mögliche Instrumentalisierung der Ethik, die gerade auch für das "Projekt Europa" kritisch im Blick behalten werden muss, wie aktuelle Entwicklungen ("Immigration", "Flüchtlingsfrage" etc.) zeigen. Wenn Michalski zufolge das "Zusammenleben von Menschen auch nicht durch Werte geregelt werden [muss], sondern durch Normen, die

(gleichgültig, aus welchen Gründen) als objektiv anerkannt werden", wenn "die Moral in der Politik sich in objektiven Normen zeigen soll und nicht in der Form von Bekenntnissen zu Werten", so wird diese "Lösung" von Kubasiak doch in eins als allzu "optimistisch" kritisiert (176). Im Sinne einer möglichen Lösung verweist der Autor denn auch auf "neue Entwicklungen in der Moraltheologie" (177), der er einen "starken Wandel von der sog. Normenethik zu einer Ethik der Tugenden" konzidiert. ein solcher schlage sich etwa auch in Franziskus' Diktum nieder, dass es um die "Bildung der Gewissen" gehen muss, nicht aber darum, "den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen." (ibid.) Damit stellt sich jedoch die Frage nach der Herkunft der Tugenden und Haltungen, die hier in den Vordergrund gerückt werden — und erneut ist es das Verdienst Kubasiaks, dass er wiederum den "roten Faden" einer gerade auch von Krisen und negativen Zäsuren geprägten "europäischen Geistesgeschichte" aufgreift, dessen Schlüsselrolle Michalskis Denken uns auch in diesem Kontext zuspieren möchte. Dass hier neben Heuss, Michalski und Benedikt XVI. auch Johannes Paul II. zu Wort kommt, ist kein Zufall — sondern leitet direkt zum abschließenden Kapitel über.

#### 4. Woran glaubt Michalski?

Im Anschluss an die Überlegungen zur solidarischen Compassion und ihrer Bedeutung für die Ausbildung handlungsleitender Haltungen fokussiert Kubasiak im Schlusskapitel ganz folgerichtig Michalskis Religionsverständnis. Im Anschluss an Tischners (an Lévinas erinnernde) Priorisierung des Guten vor dem Sein interpretiert er Michalskis Religionsbegriff implizit als eine compassionate Sensibilität, eine Haltung mithin, die versteht, dass "in einer konkreten Situation [...] eine konkrete Antwort gegeben werden [muss]" (Die Kirche wäre dementsprechend als eine "offene Kirche", die der "Freiheit der Begegnung mit Gott" einen Ort einräumt, zu denken — eine Idee, die später nicht zuletzt mit Bezug auf die möglichen Verflechtungen von Kirche und "civil society" einiges an Nahrung erhält.) Wenn Kubasiak dann festhält, dass es "bei der Religion nicht um einen Inhalt, um eine Nachricht geht, sondern um die Art und Weise, wie man mit dem anderen Menschen umgeht [...], [und dass] die Religion von der Diskontinuität unseres Lebens [zeugt]" (187), so will

dies besagen, dass Michalski der Religion über alle ihre gesellschaftlichen Funktionen hinaus im Grunde eine Kultur generierende Rolle zuspricht. Knapp formuliert versteht er sie als die "Bedingung der Entstehung und der Existenz einer Gesellschaft." (190) Ihre Ermöglichungsbedingung wiederum findet sie Michalski zufolge, wie der Autor nachweist, in der *Liebe* und im *Glauben*. Die entscheidende Rolle der *Liebe* erhellt dabei aus der — bei Michalski mittels christlicher Narrative vermittelten — *existenziellen* Einsicht, "dass jede Ordnung und jedes Recht nur relativ ist, dass unsere Begriffe mit Fragezeichen versehen werden müssen. Es gehe natürlich nicht darum, dass alles relativ sei, sondern dass es nur eine einzige endgültige Forderung gebe – die der Liebe." (202) Wenn Kubasiak daran anschließend argumentiert, "von der Liebe müsse jemand Zeugnis ablegen und sie müsse auch weitergetragen werden," ja "dieses Zeugnis erfordere wiederum einen Glauben daran, dass dieses Zeugnis wahr ist und dass es sich lohnt, auf diesem Zeugnis weiter zu bauen" —, so erhält der Glaube hier ein sehr performatives Element, was an den Religionsbegriff von Derrida erinnert oder auch an Paul Ricœurs "poietischen Imperativ", in dem der Hoffnung ebenfalls eine zentrale Rolle zugesprochen wird. Gerade diese dritte Tugend hat wiederum, wie Kubasiak hervorhebt, auch Michalski seinerseits betont: Denn dieser zeigt nicht nur, dass die Religion durch Liebe und Glaube das Nebeneinander von Menschen zu einer Gemeinschaft werden lassen kann, sondern auch, dass solcherart "aus der Liebe und aus dem Glauben die Hoffnung [entspringt], die uns auch in der schlimmsten Bedrängnis nicht verzweifeln lässt." (Michalski, zit. 190) Wie das Handeln, ja das *Werk*, das in solchen Grenzsituationen — wie Michalski sie unablässig intellektuell und handelnd konfrontiert hat — im Sinne einer solidarischen Gemeinschaft erforderlich wird, vorzustellen sei, diskutiert Kubasiak abschließend mit Bezug auf die Figur Johannes Paul II., dessen Leben Michalski als "wirkliches Werk" interpretierte. Diese Interpretation erklärt sich dabei nicht nur aus der persönlichen Begegnung der beiden, deren Stationen und Produkte Kubasiak ebenfalls dokumentiert. Sie lässt sich auch, wie der Autor aufzeigt, durch die denkerischen Akzentsetzungen Johannes Paul II. nachvollziehen, für den das Problem des Bösen ein Hauptthema war und der in seiner Gegenwart "das Wirken Gottes durch die menschliche Sünde hindurch" zu verstehen suchte (195f.). Aus der damit verbundenen Praxis eines sozialen und politischen Engagements, die bis zur Zurschaustellung des eigenen Leidens als

Verkörperung eines Aufrufs zur "unbedingten Liebe" reichte, leitete Michalski jedoch, wie Kubasiak folgert, nicht ab, dass die Kirche selbst eine "politische Institution" werden müsse. Vielmehr verortete er in ihr die Möglichkeit, das "Maß des Zusammenlebens [zu] sein, das Gewissen der Individuen und der Gesellschaften, [...] wenn sie es versteht, die Antwort auf ständig neue Formen des menschlichen Leidens zu sein, die Erinnerung an Normen, die älter sind als die menschliche Zeit: an die Normen der Liebe." (204)

Aus diesen Überlegungen resultieren zu guter Letzt Reflexionen auf eine neue Verhältnisbestimmung von Christentum und Europa, die Michalski Kubasiaks Lektüre zufolge als eine fruchtbare Spannung auszulegen versuchte, als eine wechselseitige Herausforderung in der Angewiesenheit aufeinander. Dies zeige sich gerade dort, wo Michalski schon früh die Krise der Säkularisierung oder die Problematik einer prozessualistisch in sich verschlossenen Politik ins Auge gefasst habe, andererseits aber auch die Gefahr einer Werteverschließung aufseiten der Kirche deutlich gemacht habe — handle es sich dabei um die Streitfrage, wie in Bezug auf die politische Ausgestaltung Europas oder auch angesichts der Konfrontation mit anderen Religionen Stellung zu beziehen sei. Dagegen stellte Michalski das "lebendige Zeugnis" eines Glaubens, das sich aus den Zeugnissen der Tradition nährt, ohne über die Konfrontation mit dem Neuen unter bloßem Verweis auf die Integrationskraft ihrer Rituale hinwegzutäuschen. Wie dies konkret aussehen könnte, diskutiert Kubasiak abschließend in Bezug auf das Konzept der "civil society", deren konkreter Ausgestaltung im Miteinander säkularer und religiöser Institutionen Michalski zuletzt auf der Spur war.

In diesem Fall wie aber auch insgesamt zeigt Kubasiak, dass Michalski im Zeichen einer Zeiterfahrung denkt, die genau besehen jeglichen Bezug auf gesicherte Identität aufbrechen lässt. Sie konfrontiert uns, wie er argumentiert, angesichts dieser Ereignisse mit unserer persönlichen wie gesellschaftlichen Verantwortung, und verschafft uns so Aufschluss über die sog. *conditio humana*: Aufschluss über eine *conditio*, die sich niemals im Rekurs auf irgendwelche "ehernen Gesetze" (sei es nun der Geschichte selbst oder der Zeit entthobener Ordnungsvorstellungen) verstehen lassen wird, sondern nur durch ihre Integration im konkreten Leben, und zwar als "Aufruf zu Solidarität und zu einer verantwortungsvollen

Politik, die sich nicht hinter Werten versteckt." (233) Dass die faktischen Grenzen der Solidarität hier mit Bezug auf eine "Theologie der Solidarität" aufgezeigt und ausgelotet werden, die sich selbst im Zeichen des "Todes Gottes" und der Radikalität menschlicher Zeiterfahrung versteht, bezeugt nicht zuletzt das theologische Gewicht dieser eindrucksvollen Arbeit.

Übergreifend besehen stellt diese Arbeit, wie bereits eingangs befunden, eine überzeugende Darstellung, Interpretation und teils auch eigenständige Weiterführung des Denkens von Michalski dar. Sie reflektiert ebenso behutsam wie gekonnt die Bewegungen eines Denkers, der permanent die Erfahrungen und auch Grenzsituationen seiner Zeit reflektierte, um daraus die Erneuerungskraft einer Tradition zurückzugewinnen, die sich nicht aus einer Quelle speist, daher auch nicht auf ein Ziel hin fokussiert werden kann, sondern aus der geschichtlichen Erfahrung der Zeit ihre jeweilige Zukunft mitgestalten lässt.

Die Arbeit ist ohne Zweifel als eigenständige Doktorarbeit anzuerkennen und klar mit einem Sehr gut (1) zu bewerten. Sollte der Autor eine Veröffentlichung der Schrift anstreben, was ich unbedingt unterstützen würde, so sollte sie jedoch überarbeitet werden: eine maßvolle Kürzung manch darstellender Abschnitte und teils auch eine Straffung der Argumentation käme ihr sicher zugute. Ebenso wäre eine Ausformulierung der eigenen Denkansätze zu begrüßen, die neben der Rekonstruktion eines ebenso facettenreichen wie bemerkenswert anschlussfähigen Werkes allzu oft in den Schatten rücken. Zu guter Letzt wäre zu überlegen, ob die "Religion" nicht in geeigneter Weise Aufnahme in den Titel finden sollte — stellt sie doch eine durchgängige und in der Tat kardinale Referenz des Werkes dar.