

# 1. Der Mensch

---

Wie beim ersten Band, der dem Thema 1. *Welt*, 2. *Gott* und 3. *Gottes Wort* und *Offenbarung* gewidmet war, werden auch in diesem Band die Themen jeweils philosophisch, biblisch, theologisch, religionswissenschaftlich und spirituell angegangen. Beim philosophischen Teil des Themas Mensch steht die menschliche Entwicklung im Vordergrund: Der Mensch ist kein fertiges, sondern ein sich entwickelndes Wesen, das das Ziel seiner Vollendung erst noch erreichen muss. Um seine Entwicklung wird es auch im biblischen und theologischen Teil gehen, wenn von der neuen Schöpfung oder vom neuen Menschen die Rede ist: Der Mensch ist ein Wesen, das sich von Gott umwandeln lassen muss und nur von Gott vollendet werden kann.<sup>1</sup>

## 1.1 Der Mensch als sich entwickelndes Wesen

Der Mensch muss sich *körperlich* und *seelisch* entwickeln (Kap. 1.1.1). Aber auch *geistig* soll er wachsen, bildet er doch nicht nur eine leiblich-seelische, sondern eine leiblich-seelisch-geistige Einheit (Kap. 1.1.2). Die Frage, inwieweit er seine eigene Entwicklung beeinflussen kann, steht im Hintergrund des dritten Kapitels, das die *Freiheit* des Menschen zum Thema hat (Kap. 1.1.3). Auch wenn es nicht eigens behandelt wird, versteht sich von selbst, wie sehr sich der Mensch als ein *soziales* und *kulturelles* Wesen gewandelt hat und immer wieder wandelt, womit ein weiterer Bereich des Menschseins angesprochen ist (Kap. 1.1.4). Für die christliche Tradition ist schließlich das *Personsein* des Menschen zentral, das ebenfalls auf Entwicklung angelegt ist (Kap. 1.1.5).

### 1.1.1 Die physische und psychische Entwicklung des Menschen

Der Mensch ist schon allein insofern ein sich entwickelndes Wesen, als er ein *Lebewesen* ist, das geboren wird, sich körperlich entwickelt und stirbt. Seine *physische* Entwicklung unterteilt sich in die vorgeburtliche und die nachgeburtliche Periode. Sie beginnt mit der befruchteten Eizelle (Zygote) und endet mit dem Tod. Einer Phase des Aufbaus

---

<sup>1</sup> Kap. 1.2.2; Bd. 3, Kap. 3.3.

inner- und außerhalb des Mutterleibs, in der der Körper durch Vermehrung der Zellen wächst, sich ausbildet, seine Gestalt verändert und sich entfaltet, bis er geschlechtsreif wird und schließlich ganz ausgewachsen ist, folgt eine Phase des allmählichen Abbaus, in der das Leistungsvermögen abnimmt, der Grundumsatz des Energiestoffwechsels sinkt und Körpersysteme nicht mehr fehlerfrei funktionieren. Diese Vorgänge beruhen auf Veränderungen in den Zellen und Organen und lassen sich weder aufhalten noch rückgängig machen.

Mit der physischen Entwicklung des Menschen geht eine *psychische* einher, das heißt mit der körperlichen eine seelische beziehungsweise geistige. Unter der *Psyche*, dem altgriechischen Wort für Seele, versteht man heute im engeren Sinn in der wissenschaftlichen Psychologie die Gesamtheit des *Erlebens* des Menschen. Dazu gehören bestimmte Vorgänge und Zustände, die sich nicht direkt von außen beobachten lassen, wie „Sinnesempfindungen, Körperempfindungen, Wünsche, Bedürfnisse, Wollen, Emotionen, Gefühle, Denken, Meinungen, Überzeugungen und Wissensinhalte“. <sup>2</sup> Vereinfacht könnte man sagen: die Psyche umfasst Prozesse und Inhalte des Bewusstseins wie *Denken, Fühlen* und *Wollen*, die physiologisch vom menschlichen Gehirn als zentraler Steuerungsinstanz abhängig sind. Während beim psychologischen Begriff der Psyche von *transzendenten* Elementen ganz abgesehen wird, wird beim philosophischen Begriff der *Seele* der Bezug zur *göttlichen* Wirklichkeit mitgedacht.

Die *Entwicklungspsychologie* unterscheidet verschiedene Entwicklungsphasen oder -stufen im Leben des Menschen, von denen keine übersprungen werden kann und deren Abfolge unumkehrbar sein soll. <sup>3</sup> Jede frühere Stufe stellt die Voraussetzung für die nachfolgende dar und ist im Allgemeinen an ein bestimmtes Lebensalter gebunden, wobei die Abfolge insgesamt auf einen höheren Reife- oder Endzustand zusteuert.

Um das psychische Voranschreiten des Menschen zu erfassen, werden verschiedene Denkansätze geliefert. Als ausschlaggebend für Entwicklung gilt – je nach Ansatz –, dass psychische Veränderungen nach genetisch festgelegtem Muster erfolgen (*reifungstheoretische* Ansätze); wie die Umwelt eines Menschen beschaffen ist und wie sein Erleben und Verhalten von außen verstärkt wird (*lerntheoretische* Ansätze); wie jemand psychosoziale oder psychosexuelle Konflikte in verschiedenen Lebensstadien bewältigt (*psychoanalytische* Ansätze); wie sich jemand die Umwelt aktiv erschließt (*konstruktivistische* Ansätze); wie sich jemand in unterschiedlichen sozialen Rollen, Beziehungen und Interaktionen selbst erfährt (*soziokulturelle* und *ökologische* Ansätze); wie sich jemand bei bestimmten Aufgaben oder Tätigkeiten oder beim Verfolgen selbstgesetzter Ziele bewährt (*handlungstheoretische* Ansätze) und schließlich wie jemand wahrnimmt, denkt und Informationen verarbeitet (*informationstheoretische* Ansätze).

An der psychischen Entwicklung des Menschen lassen sich verschiedene Aspekte oder Bereiche unterscheiden. Bei der *motorischen* Entwicklung geht es um alle Formen von Körperbewegungen und die körperliche Beweglichkeit, bei der *kognitiven* um geistige Prozesse wie das Schlussfolgern, Lösen von Problemen und Bilden von Theorien, bei der *emotionalen* Entwicklung um das Erleben, Verarbeiten und Ausdrücken eigener emotionaler Zustände, bei der Entwicklung der *Motivation* um das Kompetenzmotiv, das

2 Goller 379.

3 Vgl. das Stichwort „Entwicklungspsychologie“ in Dorsch. *Lexikon der Psychologie*.

Autonomiemotiv oder das Motiv nach sozialer Einbindung, bei der *Sprachentwicklung* um das Beherrschen des gesamten sprachlichen Systems, bei der Entwicklung von *Identität* und *Selbstkonzept* um die kognitive und affektive Einstellung zur eigenen Person, bei der Entwicklung von *Bindung*, *Beziehung* und *Sozialverhalten* schließlich darum, mit anderen Menschen kommunizieren und kooperieren und positive, relativ dauerhafte Beziehung eingehen zu können. Die psychische Entwicklung des Menschen ist also ein hochkomplexer Prozess, der unter verschiedenen Gesichtspunkten beschrieben und beurteilt werden kann.

Zur *Entfaltung* des *eigenen Ich* gehört es unter anderem, wie die US-amerikanische Psychologin Jane Loevinger (1918–2008) in *Ego Development* (1976) oder *Paradigms of Personality* (1987) beschrieben hat, nach eigenen Idealen und Standards zu leben, ein reichhaltiges, differenziertes Innenleben und damit ein reifes Gewissen zu erwerben, seinen Platz im Leben zu finden, Respekt vor anderen Menschen und ihren Bedürfnissen zu entwickeln sowie lebenswichtige Anliegen des eigenen Lebens mit denen der Gesellschaft abzustimmen. Die ganze Entwicklung lässt sich dabei als eine Art *Horizonterweiterung* verstehen. Die Person wird insgesamt toleranter und erfährt sich im Verlauf ihrer Persönlichkeitsentwicklung mehr und mehr als ein Wesen, das in Kontakt und Beziehung mit anderen steht. Das prägt ihr Denken und Handeln. Erreicht eine Person eine neue Entwicklungsstufe, macht sie eine echte Verwandlung (Transformation) durch, wobei sie das Wesentliche der vorherigen Stufen mitnimmt und in sich integriert.

Ohne hier ein fachliches Urteil über die *Transpersonale Psychologie* abgeben zu können oder zu wollen, sei im Zusammenhang psychischer Entwicklung noch darauf hingewiesen, dass es durchaus ernstzunehmende Psychologen und Psychotherapeuten gibt, die *spirituelle Erfahrungen* als wünschenswerte Bewusstseinsbereicherung oder -erweiterung und *Spiritualität* als Ressource zur Erhaltung und Wiedererlangung von Gesundheit betrachten. So hat schon der US-amerikanische Psychologe Abraham Maslow (1908–1970) seiner *Bedürfnispyramide*, für die er bekannt geworden ist, gegen Lebensende noch ein weiteres Bedürfnis hinzugefügt: das Bedürfnis nach *Transzendenz*. Hat der Mensch seine *biologischen* Bedürfnisse (nach Atmung, Wasser, Nahrung, Schlaf und sexueller Betätigung), seine *Sicherheitsbedürfnisse* (nach materieller Grundsicherung, Arbeit, Wohnung, Familie und Gesundheit), seine *sozialen* Bedürfnisse (nach Familie, Freundschaft, Kommunikation, Gemeinschaft, Liebe und sexueller Intimität), seine *Individualbedürfnisse* (nach Vertrauen, Erfolg, Freiheit und Wertschätzung), seine *kognitiven* und *ästhetischen* Bedürfnisse sowie sein Bedürfnis nach *Selbstverwirklichung* (durch Entfaltung seiner Talente, durch die Gestaltung seines Lebens, durch Kreativität) weitgehend befriedigt, ist sein Bedürfnis nach *Selbsttranszendenz*, das ebenfalls zu seiner Natur gehört, als solches noch nicht erfüllt. Sein Streben und seine Erlebnisfähigkeit reichen weiter als die reine Ich-Entfaltung. Um glücklich zu sein, bedarf es auch einer Dimension, die außerhalb des beobachtbaren Systems liegt und das Ich oder individuelle Selbst überschreitet, bedarf es eines Bezugs zum Transzendenten, zum Göttlichen.

Das entsprach auch der Überzeugung von Viktor E. Frankl (1905–1997), wie sie zum Beispiel in seinen ausgewählten Vorträgen über Logotherapie in *Der Wille zum Sinn* (1972) zum Ausdruck kommt, dass nämlich nur *Sinn* das Leben lebenswert macht. Auch wenn man sich ein Leben lang bemühen muss, den Sinn des eigenen Lebens zu finden, bleibt

die Erfahrung von Sinn im Grunde unverfügbar, kann Sinn letzten Endes nicht gemacht, sondern nur geschenkt werden.

Ein mögliches Missverständnis, das sich nun im Zusammenhang mit körperlicher und seelischer Entwicklung einstellen könnte, gilt es gleich an dieser Stelle auszuräumen. Eine normale physische oder psychische Entwicklung ist ein hoher Wert in sich. Aber sie ist keineswegs unabdingbare Voraussetzung für die geistliche Entwicklung des Menschen, um die es letztendlich geht und deren Ziel darin besteht, jemand zu werden, der frei ist von Egoismus und ohne Einschränkung alle liebt. Im Gegenteil: Krankheiten, Fehlentwicklungen oder Behinderungen müssen zwar nicht, können aber für Menschen Herausforderungen sein, früher und radikaler als andere den Blick für das Wesentliche zu schärfen, die eigene Zufriedenheit nicht von bestimmten äußeren Bedingungen abhängig zu machen, sich persönlich Gott ganz anzuvertrauen.<sup>4</sup>

### Literatur

Hans Goller: Art. *Psychologie*, in: Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch* [= PhW], 2010, 379–381.

Gudrun Schwarzer/Sabine Walper: „Entwicklungspsychologie“ in: *Dorsch. Lexikon der Psychologie*, Online-Version.

Viktor E. Frankl: *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, 2015.

## 1.1.2 Der Mensch als leiblich-seelisch-geistige Einheit

Da der Mensch ein Lebewesen ist (Kap. 1.1.2.1), hat man ihn seit alters als ein Wesen begriffen, das sich aus Leib und Seele zusammensetzt. Wie das Verhältnis von Leib und Seele in der Antike und im Mittelalter bestimmt wurde, wird im zweiten Abschnitt (Kap. 1.1.2.2), wie es in der Neuzeit und in der Gegenwart gedacht wurde oder werden kann im dritten Abschnitt (Kap. 1.1.2.3) gestreift. Im Unterschied zu anderen Lebewesen ist der Mensch jedoch auch und zuhächst ein geistiges Wesen (Kap. 1.1.2.4).

### 1.1.2.1 Der Mensch als Lebewesen

Biologisch gehört der Mensch zu den *Primaten*. Mit ihnen verbinden ihn viele gemeinsame Züge „in Bezug auf den Körperbau, die Entwicklung, das Verhalten und noch mehr in Bezug auf die physiologischen Funktionen. Mit ihnen hat er gemeinsame Vorfahren.“<sup>5</sup> Seine Herkunft aus demselben Stamm, aus dem sich auch die Menschenaffen herausgebildet haben, ist heute eine wissenschaftlich gesicherte Tatsache. Christliche Anthropologie muss die Abstammung des Menschen vom Tier ernst nehmen und darf sie nie vergessen.

Der Mensch zeigt seit seinem Auftreten aber auch Züge, die ihn von allen verwandten Primaten unterscheiden. Schon Diogenes von Apollonia (499–428) wusste in der Antike,

4 Kap. 1.1.5.3.

5 Haeffner 293.

dass sich der Mensch auch in körperlicher Hinsicht von den Tieren abhebt, insofern er *aufrecht* gehen, seine Hände *frei* gebrauchen und mit seiner Zunge *artikulierte* Laute hervorbringen kann. Der Mensch kleidet sich und baut Wohnungen. Er lebt aktiv in eine *offene* Welt hinein, die er mithilfe von selbst erfundenen Techniken mehr und mehr *gestaltet*. Er erfindet neue Gerätschaften, er schnitzt Figuren und malt Bilder, er schreibt Gedichte und komponiert Musik, er prägt Begriffe und entwickelt Theorien. „Er kann zu seinen Verhaltensantrieben in eine gewisse Distanz treten und überlegen, wie er handeln soll in einer Gemeinschaft, die durch Bräuche und sittliche Gesetze mit-bestimmt ist.“<sup>6</sup> Kurz gesagt: er ist ein geistiges Tier, ein geistiges Lebewesen.<sup>7</sup>

Was es heißt zu *leben*, erfährt jeder Mensch im eigenen Erleben. „Von unserem menschlichen Leben ausgehend beurteilen wir andere Wesen anhand ihrer äußeren Erscheinung und ihres Verhaltens: Wir sprechen Tieren, Pflanzen, Pilzen und Mikroorganismen Leben in verschiedenen qualitativen Abstufungen zu und erklären alle übrigen Dinge für leblos.“<sup>8</sup>

Bei Lebewesen ist – im Gegensatz zu leblosen Dingen – das Wirken nicht nur nach außen, sondern besonders *nach innen* gerichtet. Leben bedeutet Selbstorganisation oder Selbststeuerung. Bei diesem „Selbst“ handelt sich um eine von innen gesteuerte Einheit, die alles von sich her lenkt und in der klassischen Tradition *Seele* heißt.

Mit dem *Leib* ist der Körper des Menschen gemeint, der im Unterschied zu leblosen Körpern mit Leben erfüllt und beseelt ist. Durch ihn drückt der Mensch seine Absichten, Haltungen und Stimmungen aus. Die Leiblichkeit ist Voraussetzung für sein Wahrnehmen und Handeln in der Welt, für sein Kommunizieren mit anderen.

Der Mensch *hat* einen Leib und *ist* Leib. Wir stehen im Verhältnis des Habens zu ihm, wenn wir ihn kleiden oder pflegen, wenn wir unsere Bedürfnisse als seine Bedürfnisse deuten und ihre Befriedigung vernünftig regeln. Aber das Haben „hat immer nur einen beschränkten Spielraum; es beruht darauf, dass wir distanzlos und unwillkürlich leiblich da sind: verkrampft oder locker, als Kind oder Greis, als Frau oder Mann“<sup>9</sup>. Wir haben nicht nur einen Leib, wir sind Leib. Während Kinder tendenziell eher Leib sind und Jugendliche, wenn sie ihren Leib entdecken, vorübergehend tendenziell Leib haben, kann der erwachsene Mensch, wie sich in Anlehnung an das Werk *Sein und Haben* des französischen christlichen Existentialisten Gabriel Marcel (1889–1973) ausführen ließe, immer mehr vom Haben zum Sein des Leibes gelangen, sodass er nicht nur immer mehr im Leib zuhause ist, sondern ihn auch mehr und mehr von innen beseelt und durchgeistigt. Dies geschieht besonders durch die Liebe. Denn durch sie lässt sich laut Marcel am ehesten das vergegenständlichte materialistisch-technokratische Denken der Neuzeit und die damit einhergehende Entfremdung in einer Welt, in der das „Haben“ wichtiger geworden ist als das „Sein“, überwinden und die Ebene des „Habens“ hin auf ein Du, letztlich das Du Gottes, übersteigen.<sup>10</sup>

6 Ebd.

7 Bd. 1, Vorspann C) u. Kap. 1.1.3.

8 Kummer/Huber 261.

9 Haeffner 268.

10 In Tagebuchaufzeichnungen und Vorträgen, die in dem Band *Sein und Haben* zusammengefasst sind, plädiert der Existenzphilosoph Marcel für den Überstieg vom Haben zum Sein, um die objektivierende Distanz zur Welt zu überwinden und zu einem dialogischen, liebenden Miteinander

## Literatur

Gabriel Marcel: *Sein und Haben* [*Être et Avoir* (1935)], 1954.

Franco Volpi (Hg.): *Großes Werklexikon der Philosophie* [= GWP]. Band 1 und 2, 1999.

Gerd Haeffner: Art. *Mensch*, in: Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch* [= PhW], 2010, 379–381.

Christian Kummer/Johannes Huber: Art. *Leben* in PhW 261–263.

Gerd Haeffner: Art. *Leib* in PhW 267–268.

### 1.1.2.2 Antike und mittelalterliche Auffassungen von Leib und Seele

Mit *Seele* war ursprünglich in der Antike das Prinzip des Lebens gemeint, also das, was Körper lebendig macht, wodurch und aufgrund wessen sie leben. Indem die immaterielle Seele dem Körper Leben verleiht, verleiht sie ihm auch „Einheit, Ganzheit und Identität“<sup>11</sup>. Im Sinn des Lebensprinzips kommt allem Lebendigen, auch Tieren und Pflanzen, eine Seele zu.

Die menschliche Seele ist im menschlichen Körper da. Sie kann sich aus ihm nicht heraushalten. Sie ist in ihm antreffbar und betreffbar. Ihr Wesen und ihre Funktion bestehen aber nicht nur darin, den Körper zu beleben und zu bewohnen. Ihr Sinn und Zweck erschöpft sich nicht darin, dem Leben und Überleben des Einzelnen und der menschlichen Art zu dienen. Vielmehr ist sie beispielsweise mit Fragen der *Wahrheit* oder Fragen der *Moral* befasst, was ihre Geistigkeit zeigt. Sie ist auch eine geistige Wirklichkeit. Als solche überragt sie den Leib und kann sich von ihm in gewissem Sinn distanzieren, besitzt sie ihm gegenüber eine relative Eigenständigkeit.

Für die *Unsterblichkeit* der geistigen Seele hat bereits Platon (427–347) argumentiert. Die Tatsache, dass für den Menschen der Unterschied zwischen wahr und falsch oder zwischen sittlich gut und sittlich schlecht nicht relativierbar ist, sondern unbedingt gilt, weist darauf hin, dass sich seine Seele in ihren geistigen Vollzügen bereits wahrhaft in der Dimension des Unbedingten und Ewig-Göttlichen bewegt und daher selbst unsterblich sein muss. Die geistige Seele gewährleistet die *Kontinuität* und *Identität* der menschlichen Person über ihren biologischen Tod hinaus.

Nach Auffassung der Pythagoreer, die an die *Seelenwanderung* glaubten, ist der Mensch im Wesentlichen nicht Leib, sondern Seele und ist die Seele laut Philolaos (470–399) mit dem Körper zusammengejocht und wie in einem Grab in ihm bestattet. Diese Vorstellung hat Platon übernommen und damit beinahe das gesamte abendländische Denken auf verhängnisvolle Weise geprägt. Richtig ist seine Überzeugung vom *Vorrang* der Seele gegenüber dem Leib gewesen, verhängnisvoll jedoch die *Abwertung* des Leibes.

zu gelangen (vgl. GWP Bd. 2, 989). Die Treue ist für ihn dabei die Kraft, die dem Menschen Beständigkeit verleiht und ihn im Sein hält, die es ihm ermöglicht, sich auf die Welt, auf den Mitmenschen und auf Gott einzulassen.

11 Schöndorf 425.

An der Seele selbst hat Platon drei Gestalten wahrgenommen: die *Begierde*, den *Mut* und die *Vernunft*, die – wie ein Wagenlenker über zwei sehr unterschiedliche Pferde – über die beiden anderen Seelenteile herrschen soll. Der vernünftige Teil der Seele, der den eigentlichen, inneren Menschen ausmacht, soll zum vollen Herrn über den ganzen Menschen werden. Dem Leib nach ist der Mensch wie die Tiere sterblich, der Vernunft nach wie Gott unsterblich. Für Platon besitzt er folglich nicht nur eine Doppelnatur, insofern er aus einem materiellen Leib und einer immateriellen Seele besteht, sondern nimmt auch eine Mittelstellung zwischen Tier und Gott ein.

Nach Aristoteles (384–322) hat der Mensch mit den Tieren das Begehren, Wahrnehmen und Fühlen gemeinsam. Nur er kann jedoch denken, sich erinnern und bewusst wollen, weshalb auch nur er allein handeln kann. In seiner Seele gibt es die drei aufeinander aufbauenden Stufen des *Vegetativen*, das ihn mit den Pflanzen eint und dem Nahrungsaufnahme und Wachstum eigentümlich ist, des *Sensitiven*, das ihn mit den Tieren verbindet und zu dem Bewegung und Wahrnehmung gehören, und des *Rationalen*, das ihn zum Menschen macht und sich durch Erkennen und Streben auszeichnet. Mit anderen Worten: Nur er besitzt eine geistige Seele, nur er besitzt Vernunft.<sup>12</sup>

Für Aristoteles ist der Mensch ein *vernunft-* und *sprachbegabtes* Lebewesen. Unter Vernunft lässt sich dabei das Vermögen ganzheitlichen Erkennens verstehen, das sich auf die gesamte Wirklichkeit des Menschen einschließlich seiner Bedürfnisse und Gefühle, aber auch auf die gesamte Wirklichkeit überhaupt bezieht, weshalb die Vernunftseele, wie Aristoteles sagt, gewissermaßen alles ist.<sup>13</sup> Innerhalb der menschlichen Geistseele unterscheidet Aristoteles zwischen dem leidenden oder rezeptiven Geist, der wie alle anderen Seelenvermögen auf den Körper angewiesen und wie dieser vergänglich ist, und dem tätigen Geist, der als reines Denkvermögen abgetrennt vom Körper existieren kann und unsterblich ist.

Die philosophische Auffassung vom Menschen, wie sie in der Antike und im Mittelalter vorherrschte, lässt sich insgesamt in drei Formeln wiedergeben. Nach der *animal-rationale-Formel* ist der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen, dessen höchster Vollzug im Denken und dessen höchstes Vermögen im Verstand, in der Vernunft oder im Geist besteht. Vor allen übrigen Lebewesen zeichnet er sich „von innen“ durch seine Denkfähigkeit und -tätigkeit, „von außen“ durch seine Sprachfähigkeit und sein Sprechen aus.

Gemäß der *Horizontformel* ist der Mensch ein Doppelwesen, das mit den Füßen auf der Erde steht, mit dem Haupt aber bis in den Himmel reicht. Teils tierischer, teils göttlicher Natur lebt er in der Spannung zwischen beiden Sphären und muss Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Leib und Seele, Materie und Geist, Stoff und Form, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Triebsteuerung und Herrschaft der Vernunft in sich vereinen. Mit seiner körperlichen und geistigen Doppelnatur bewegt er sich an der Grenze zwischen Materiellem und Geistigem, zwischen Natürlichem und Übernatürlichem. Dementsprechend ist er das Wesen, das im Horizont von Zeit und Ewigkeit, von Diesseits und Jenseits, von Irdischem und Göttlichem existiert, ja, das dieser Horizont selbst ist. Die Horizontformel ist im 18. Jahrhundert durch Kants Deutung des Menschen als eines Wesens, das

12 Bd. 1, Kap. 1.1.2.2.

13 Aristoteles: *De anima* III 8,431 b.

sowohl der *Sinnenwelt* als auch der *intelligiblen Welt* zugehört, der Sache nach noch einmal in den Vordergrund getreten. Auch Kierkegaard hat sie im 19. Jahrhundert auf seine, nämlich existenzphilosophische Weise wieder aufgegriffen. Ansonsten ist sie aber eher in Vergessenheit geraten.

Anders ist es der antiken *Kompositionsformel* ergangen. Ihr zufolge besteht der Mensch aus Leib und Seele, ist der Mensch aus Körperlichem und Geistigem zusammengesetzt. Durch Descartes' Zwei-Substanzen-Lehre hat diese Formel im 17. Jahrhundert eine neue Blüte erfahren. Damit hat auch die große Zeit der philosophischen Erörterung des *Leib-Seele-Problems* begonnen, die bis in die Gegenwart hineinreicht.

### Literatur

Aristoteles: *Über die Seele. De anima*. Griechisch-Deutsch (Philosophische Bibliothek), 2017.

Harald Schöndorf: Art. *Seele* in PhW 425–428.

Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [= HWPh], 1971–2007, Art. *Leib*, *Leib-Seele-Problem*, *Mensch* in Bd. 5 (1980), Art. *Seele* in Bd. 9 (1995).

### 1.1.2.3 Neuzeitliche und gegenwärtige Auffassungen von Leib und Seele

Für René Descartes (1596–1650) gibt es nur noch *Geist* und *Materie*, nicht aber eigentlich Leben. Tiere hält er im Grunde für Maschinen und die menschliche Seele nicht mehr für das Lebensprinzip, sondern nur noch für reinen Geist oder reines Bewusstsein. Wie Platon vertritt er einen Substanzdualismus. Ihm zufolge besteht der Mensch aus Leib und Seele beziehungsweise aus Körper und Geist als zwei vollkommen verschiedenen Substanzen.<sup>14</sup> Während es für die geistige Substanz (*res cogitans*) wesentlich ist, zu denken, ist es für die körperliche Substanz (*res extensa*) wesentlich, ausgedehnt zu sein. Dabei ist für Descartes die geistige Substanz der körperlichen sowohl erkenntnis- als auch seinsmäßig vorgeordnet, da sich der Mensch seines Geistes, im Unterschied zu seinem Körper, unzweifelhaft gewiss ist und da sein Geist auch ohne den Körper existieren kann.

Zwischen den beiden Substanzen findet nach Descartes in der Zirbeldrüse des menschlichen Gehirns eine Wechselwirkung statt. Wenn auch nicht, wie er angenommen hat, lokalisierbar in der Zirbeldrüse, muss es doch tatsächlich irgendeine *Interaktion* zwischen Physischem und Psychischem geben, die beispielsweise erklärt, weshalb Angst zu kaltem Schweiß führt und uns ein plötzlicher Donnerschlag erschreckt. Aber wie können zwei Substanzen aufeinander einwirken, wenn sie laut Descartes keine einzige Eigenschaft gemeinsam haben?

Das Leib-Seele-Problem lässt sich nur lösen, wenn von der Evolution her „Geist und Materie nicht nur als Gegensatz, sondern auch als aufeinander bezogen aufgefasst werden, und dem Leben eine vermittelnde Position zwischen beiden zuerkannt wird“<sup>15</sup>.

14 Bd. 1, Kap. 1.1.3.1 u. 1.1.4.1.

15 Schöndorf 270.

Geist hat sich nicht unmittelbar aus Materie entwickelt, sondern aus dem Leben, das seinerseits aus anorganischer Materie hervorgegangen ist.<sup>16</sup> Daher dürften auch alle Versuche des Menschen, im Rahmen künstlicher Intelligenz mittels lebloser Maschinen selbständige geistige Wesen zu erzeugen, von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Zur Entwicklung des Geistes bedarf es des *Lebens* oder des *Bewusstseins*, das einerseits mit der Materie, andererseits mit dem Geist wechselwirkt. Letztlich ist eine Entwicklung des Geistes aus Materie über das Leben aber nur möglich, wenn bereits die Materie nicht nur Elemente von Bewusstsein, sondern Elemente des Geistigen in sich trägt, „was sich schon daran zeigt, dass sie mathematischen Gesetzen gehorcht“<sup>17</sup>.

Wenn sich Leben aus anorganischer Materie entwickelt, entsteht schlussendlich nicht ein Lebewesen, das aus einer körperlichen und einer seelischen Substanz zusammengesetzt ist, sondern *ein einziges* substantielles, das heißt eigenständiges Wesen, das in zwei Wirklichkeiten mit je eigenen Eigenschaften, Gesetzmäßigkeiten und Wirkweisen existiert. Diese Wirklichkeiten lassen sich als verschiedene Wirklichkeitsbereiche, Dimensionen oder Sphären auffassen, in denen das Lebewesen gewissermaßen in konzentrischen Kugeln lebt. Die *Körperlichkeit* stellt von seinem Zentrum aus betrachtet seine *äußere* Dimension, die *Lebendigkeit* seine *innere* Dimension dar. Die innere Dimension ist für es wesentlicher als die äußere und durchdringt diese. Je lebendiger Lebewesen sind und je größer das Bewusstsein höherer Tiere ist, desto größer ist ihre Innendimension, desto innerlicher sind sie.

Ganz ähnlich ist der Menschen nicht als ein Wesen zu begreifen, das aus zwei Substanzen, nämlich Körper und Seele, oder aus drei Substanzen, nämlich Körper, Seele und Geist, besteht, sondern als *ein einziges*, wenn auch differenziertes substantielles Wesen, das in drei Wirklichkeiten mit je eigenen Eigenschaften, Gesetzmäßigkeiten und Wirkweisen existiert. Der Mensch vollzieht sich durch seine Körperlichkeit in einer äußeren Sphäre, durch seine Lebendigkeit in einer inneren Sphäre und durch seine Geistigkeit in einer innersten Sphäre. Die Sphäre des Geistigen macht den *Kern* oder die *innere Mitte* der menschlichen Person aus und ist ihr *wesentlicher* als die beiden anderen Sphären. Sie durchdringt diese oder sollte diese zumindest immer mehr durchdringen, so dass der Mensch immer mehr *durchgeistigt* (nicht vergeistigt!) wird.

Zwischen den jeweiligen Wirklichkeiten des einen substantiellen Wesens findet eine echte *Wechselwirkung* statt, die man sich aber nicht nach dem rein physikalischen Modell kausaler Wechselwirkung zwischen zwei Körpern vorstellen darf. Es gibt jeweils eine eigene Kausalität oder Wirkweise des Lebendigen und des Geistigen. Auch höhere Tiere verfügen bereits über so etwas wie *Spontaneität*, durch die sie die äußere physikalische Wirklichkeit beeinflussen oder auf sie reagieren. Aufgrund seiner *Freiheit* und Geistigkeit kann der Mensch auf die äußere physikalische Welt einwirken, wie er auch umgekehrt von ihr zu einem nicht geringen Teil bestimmt wird. Unser Denken kann auf unser Fühlen und unser Fühlen auf Vorgänge in unserem Körper Einfluss nehmen, wie auch umgekehrt ein körperlicher Vorgang auf unser psychisches Befinden und dieses wiederum auf unsere Geistesverfassung einwirken kann.

16 Bd. 1, Kap. 1.1.3.3.

17 Schöndorf 270.

Damit sind im Prinzip, wenn auch nicht im Detail, *drei Hauptprobleme* der gegenwärtigen Philosophie des Geistes oder Bewusstseins (*philosophy of mind*) beantwortet: das Problem der *phänomenalen Qualitäten*, der *Intentionalität* und der *mentalen Verursachung*. Qualia – das Erleben oder der subjektive Erlebnisgehalt mentaler Zustände wie das Empfinden von Schmerz oder das Riechen von Rosenduft – und Intentionalität – die Gerichtetheit mentaler Zustände zum Beispiel des Befürchtens, Glaubens oder Verlangens auf *etwas* – lassen sich nicht auf materielle Zustände zurückführen. Es gibt phänomenale und intentionale Zustände, die nichtmaterielle Eigenschaften haben und nichtmateriellen Wirklichkeitsbereichen zugehören. Thomas Nagel ist in seinem Aufsatz „Wie fühlt es sich an, eine Fledermaus zu sein?“ von 1974 zuzustimmen, dass sich die subjektive Perspektive oder Innenperspektive psychischer Zustände und Vorgänge grundsätzlich nicht durch die objektive Perspektive oder Außenperspektive der Naturwissenschaften erschließen lässt.

Und es gibt echte mentale Verursachung, das heißt mentale Zustände oder Vorgänge wie etwa Willensakte, die sich nicht mit physischen Zuständen oder Vorgängen identifizieren oder auf solche reduzieren lassen und dennoch einen kausalen Einfluss auf physische Vorgänge haben. Nicht jedes physische Ereignis in der Welt hat ausschließlich physische Ursachen. Der physische Bereich ist nicht kausal abgeschlossen. Es gibt psychische oder mentale Wirklichkeiten, die die physikalische Wirklichkeit beeinflussen.

### Literatur

Harald Schöndorf: Art. *Leib-Seele-Problem* in PhW 268–271.

#### 1.1.2.4 Der Mensch als geistiges Wesen

So negativ sich auch die platonische und neuplatonische Abwertung des Leibes – besonders in ihrer augustinischen Zuspitzung – für das Christentum ausgewirkt hat, so positiv war für es doch alles in allem die platonische Seelenlehre. Deren Wahrheit liegt nicht darin, dass die menschliche Seele schon vor der Geburt existiert und Ideen geschaut hätte, an die sie sich dann nach der Geburt angesichts ihrer sinnlichen Konkretisierungen in der sichtbaren Welt erinnern würde, sondern darin, dass der Mensch in seinem inneren Kern ein unsterbliches, geistiges Wesen ist. In seiner geistigen Wirklichkeit ist der Mensch unzerstörbar und überdauert den Tod.

Die Hierarchie der drei Wirklichkeitsbereiche, in denen der Mensch existiert, darf aber keine Abwertung des Leibes zur Folge haben. Auch wenn für ihn die geistige Dimension seines Daseins innerlicher, eigentlicher und wesentlicher ist als die seelische und diese wiederum als die leibliche, mindert das in keiner Weise den Wert des Leibes. Der menschliche Leib in seiner Verbundenheit und seinem Austausch mit der übrigen materiellen Welt stellt in all seinen Aspekten eine in sich wertvolle und positiv zu bewertende Wirklichkeit dar. Weil der Mensch zum einen zu allerlei körperlichen Tätigkeiten, zum anderen zu bewusstem Fühlen, Wünschen, kurz, Erleben und schließlich zu einem Denken und Wollen, das auf die Gesamtheit des Wirklichen ausgerichtet ist und im Lie-

ben gipfelt, fähig ist, ist er als eine Einheit von Leib, Seele und Geist, als leiblich-seelisch-geistiges Wesen zu verstehen.

Als geistiges Wesen macht der Mensch die Erfahrung des *Unbedingten* und des *Unbegrenzten*. Wenn sich ein Mensch beispielsweise in echter Not befindet und die Hilfe und Unterstützung eines ganz bestimmten Menschen benötigt, sagt diesem Menschen sein Gewissen, dass er sich dem Anruf des anderen nicht entziehen darf, dass er sich für den anderen einsetzen muss. Es ergeht an ihn ein *unbedingter Sollensanspruch*. Alle Eltern müssen Verantwortung für ihre Kinder übernehmen. Sie stehen in einer unbedingten Pflicht ihnen gegenüber. Auf vielerlei Weise kann der Mensch die Erfahrung eines sittlich Unbedingten machen.

Auch zeichnet den Menschen in seiner Geistigkeit eine *unbegrenzte Offenheit* aus. Kein wie auch immer erkannter oder erkennbarer Gegenstand, keine Sache und kein Sachverhalt, vermag seine geistige Reichweite einzuschränken. Jeden wirklichen oder möglichen Gegenstand vermag er im Geiste auf weitere Gegenstände hin zu überschreiten. So erweist sich sein geistiger Horizont als durchweg unbegrenzt. Indem der Mensch als geistiges Wesen die Erfahrung des Unbedingten und Unbegrenzten macht, rührt er aber bereits an das schlechthin Unbedingte und schlechthin Unbegrenzte, das nichts anderes als Gott selbst ist. Der menschliche Geist ist „erkennend und strebend auf die Gesamtheit der Wirklichkeit und somit auf Gott bezogen und kann nur in ihm seine endgültige Erfüllung finden“, wie Augustinus eben auch schon herausgestellt hat.<sup>18</sup>

### Literatur

Harald Schöndorf: Art. *Geist* in PhW 151–154.

## 1.1.3 Der Mensch als freies Wesen

Die Freiheit des Menschen ist ein großes Thema der Philosophie. Wie sehr ihre Deutung und Einschätzung in der Neuzeit schwankte, wird streiflichtartig im ersten Abschnitt behandelt (Kap. 1.1.3.1). Indem Søren Kierkegaard im 19. Jahrhundert ihre existenzielle Bedeutung herausarbeitete, prägte er die Existenzphilosophie mit, als deren wichtigste Vertreter in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg Martin Heidegger und Karl Jaspers gelten. Vor allem das Freiheitsverständnis Kierkegaards steht im Mittelpunkt des zweiten Abschnitts (Kap. 1.1.3.2). Von Formen christlicher Existenzphilosophie distanzierte sich gegen Ende des Zweiten Weltkriegs der französische Philosoph Jean-Paul Sartre mit seinem atheistischen Existenzialismus. Seine ontologische Auffassung von Freiheit, wie er sie in seinem Werk *Das Sein und das Nichts* vertreten hat, kommt im dritten Abschnitt ausführlich zur Darstellung und wird Gegenstand kritischer Auseinandersetzung sein (Kap. 1.1.3.3). Da seit einigen Jahrzehnten besonders in der analytischen Philosophie heftig diskutiert wird, ob sich Freiheit nicht im Sinn des Kompatibilismus mit Determinismus vereinbaren lasse, wird noch ein längerer Abschnitt dem Vergleich zwischen kompa-

<sup>18</sup> Schöndorf 152.

tibilistischem und libertarischem Freiheitsverständnis gewidmet, zumal nur letzteres, also die Annahme echter Willensfreiheit, für Christen akzeptabel scheint (Kap. 1.1.3.4).

### 1.1.3.1 Der Mensch zwischen Schöpfer seiner selbst und Teil der Natur

In der Neuzeit entdeckte der Mensch auf eine noch nie dagewesene Weise seine *Freiheit*. Auch für Philosophen rückte mit der Reflexion über das menschliche Subjekt die Freiheit in den Vordergrund. Es schwang aber von vornherein die Frage mit, *wie weit* diese Freiheit wirklich reicht. Ist der Mensch nur ein Teil der Natur und als solcher durch die Natur bestimmt oder steht er irgendwie über dem natürlichen Kosmos, sodass er in echter Freiheit sich selbst bestimmen und die Welt gestalten kann? Es kam zu ganz gegensätzlichen Tendenzen bei der Einschätzung der menschlichen Freiheit.

Zunächst begann der Mensch in der Renaissance (15./16. Jh.), sich mehr und mehr als *Schöpfer seiner selbst und der Welt* zu begreifen.<sup>19</sup> Für Nikolaus von Kues (1401–1464) war er Ebenbild Gottes eben deshalb, weil er an der göttlichen Schaffenskraft teilhatte. Wie Gott der Schöpfer des unermesslichen Kosmos der natürlichen Dinge war, so war der Mensch der Urheber des ebenso unermesslichen Kosmos der Vernunftdinge. Als schöpferischer, tätiger Geist war der Mensch für ihn „Gott, wenn auch nicht absolut, da er Mensch ist“, „ein menschlicher Gott [...] Gott auf menschliche Weise“<sup>20</sup>.

Pico della Mirandola (1463–1494) hielt den Menschen für seinen eigenen Werkmeister und Bildner, der sich aus dem Stoff, der ihm zusagte, formte. Dank seiner Schöpferkraft brachte er nicht nur das hervor, was auch die Natur hervorbringt. Vielmehr vermochte er durch seine Künste Häuser und Städte, Bilder und Skulpturen, Wissenschaften, Erfindungen und Sprachen hervorzubringen und so die Werke der „niederer Natur“ zu verbessern, zu verschönern und zu vollenden.

Indem der Mensch all seine Kräfte vereinigte und entfaltete, all seine Talente und Naturanlagen entwickelte, war er nach dieser Einschätzung nicht nur als einzelner, sondern als Menschheit in der Lage, an Vernunft und Weisheit zuzunehmen und sich zu vervollkommen. Der modernen Fortschrittsidee zufolge ist die Vervollkommenung nicht nur ein individuelles, sondern ein menschheitliches Ziel.

Dem Trend, die Reichweite der eigenen Freiheit *maßlos* zu *übertreiben* und damit sich selbst zu überschätzen, folgte alsbald die gegenteilige Einschätzung, sich selbst (überhaupt) nicht zu machen, sondern (ganz) durch die Natur *gemacht zu werden*. So war für Baruch de Spinoza (1632–1677) der Mensch nichts in und aus sich selbst, sondern selber nur ein Stück Natur. Auch nach Paul-Henri d'Holbach (1723–1789) hatte der Mensch keinen Grund, sich als ein privilegiertes Wesen oder gar als „König der Natur“ zu fühlen, war er doch nichts als ein unendlich kleiner Punkt im All. Wie er sahen auch andere französische Materialisten im Denken des Menschen nichts anderes als Modifikationen der Materie, genauer, Folgen der Organisation des menschlichen Gehirns. Im Anschluss an Descartes glaubte Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) sogar feststellen zu können, dass der Mensch nichts anderes als eine *Tier-Maschine* war, wenn auch aufgrund seiner Klugheit eine Maschine besonders vollkommener Art. Nicht der Mensch bestimmte, was

19 Bd. 1, Kap. 1.3.3.2.

20 Cusanus: *De coniecturis* II, Kap. 14.

an ihm Natur sein soll und sein kann, sondern die Natur in ihm, was er aus sich machen kann und machen wird.

Im Gegensatz zu dieser *empiristischen* und *materialistischen* Deutung des Menschen suchten Denker wie Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Johann Gottlieb Herder (1744–1803) und Immanuel Kant (1724–1804) dann wiederum zu zeigen, wie der Mensch beschaffen sein muss, um nicht bloß eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur, sondern *Handelnder* mit eigenen *Zwecken* und *Zielen* sein zu können. Sie hielten den Menschen deshalb für den Schöpfer seiner selbst, weil er aus der Natur heraus- und ihr gegenüber treten konnte. Während das Tier dem Befehl der Natur fraglos gehorchen musste, erkannte sich der Mensch als frei, um nachzugeben oder zu widerstehen. Weil er auf seine Vernunft gestellt war, stand er nicht mehr unter natürlichen, sondern unter moralischen Bestimmungen.

Welch enger Zusammenhang zwischen *Mensch* und *Natur* besteht, erfassten besonders deutlich Adam Smith (1723–1790) und Edmund Burke (1729–1797). Dadurch dass der Mensch mittels Wissenschaft und Technik, Erziehung und Politik eine *zweite Natur* erzeugt, gestaltet er immer auch schon die erste Natur und seine eigene Natur um, was ihn wiederum auf neue Weise veranlasst, seine zweite Natur zu verändern.

### 1.1.3.2 Freiheit als menschliches Existential (Sören Kierkegaard, Martin Heidegger, Karl Jaspers)

Das Schwanken in der Einschätzung der eigenen Freiheit setzte sich auch noch und besonders im 20. Jahrhundert fort. Für die Existenzphilosophie und den Existentialismus hat der Mensch in der Spannung von „Entwurf“ und „Geworfenheit“, wie man mit Heidegger sagen könnte, mithin von Möglichem und Vorgegebenem sein Schicksal selbst zu verantworten.

Schon Søren Kierkegaard (1813–1855) hatte die menschliche Existenz als ein Spannungsverhältnis gedeutet. In seinem Werk *Die Krankheit zum Tode* (1849) bestimmt er den Menschen als Geist, den Geist als Selbst und das Selbst als „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“<sup>21</sup>. Der Mensch ist für ihn – in Wiederaufnahme der antiken Horizontformel – „eine Synthese [Verbindung, Vereinigung] aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit“<sup>22</sup>. Erst dadurch, dass er sich zu dieser Verbindung, die er ist, verhält, ist oder wird er ein *Selbst*. Als Geist besitzt er die Fähigkeit, sich zu den Polen oder Differenzen, in deren Spannung er existiert, verhalten zu können, ist ihm aber auch die Aufgabe aufgebürdet, ein ausgewogenes Verhältnis zwischen ihnen herstellen zu müssen.

Da sich der Mensch als Synthese von Endlichem und Unendlichem nicht selbst gesetzt hat, muss er von einem Anderen als ein solches gesetzt worden sein, und dieses Andere ist Gott. Indem sich nun der Mensch zu sich selbst als einem (Spannungs-)Verhältnis verhält, verhält er sich zu jenem Anderen, das ihn als ein solches Verhältnis gesetzt hat. Das Selbst des Menschen ist, so die Definition Kierkegaards, „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und im Verhalten zu sich selbst zu einem Anderen verhält“<sup>23</sup>.

21 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, 13.

22 Ebd.

23 Ebd. 14.

Dem Menschen ist somit sein Selbst nicht von vornherein gegeben. Er muss es vielmehr erst hervorbringen, indem er sich in Freiheit zu sich selbst und zum Anderen verhält. Dabei kann er sich gegen seine eigene Verhältnissstruktur wenden und selbst verfehlen. Das existentielle Zurückbleiben hinter seinem Selbst oder Verfehlen seiner selbst nennt Kierkegaard *Verzweiflung*. Sie ist für ihn eine Krankheit des Geistes, „die Krankheit zum Tode“, die als Grundbestimmung menschlicher Existenz an sich jedem Menschen innewohnt und umso intensiver wird, je mehr sich der Mensch ihrer bewusst wird.

Die Verzweiflung des Menschen nimmt nun nach Kierkegaard verschiedene Gestalten an, gibt es doch viele Weisen, wie der Mensch *nichterselbst* sein kann. Zum einen kann bei ihm bezüglich der beiden Pole seiner Existenz ein *Missverhältnis* oder *Ungleichgewicht* dadurch eintreten, dass er den einen verdrängt oder vernachlässigt beziehungsweise den anderen überbewertet oder übersteigert. So kann sich etwa bezüglich des Endlichen und Unendlichen der Phantast in seinem Empfinden, Erkennen und Wollen im Unendlichen verlieren, ohne zum Endlichen zurückzukehren, sozusagen ohne „geerdet“ zu sein, während sich die bornierte, beschränkte Existenz der Weltlichkeit in ihrem alltäglichen Einerlei verschreiben, sich in ihr vergessen und verlieren kann, so dass sie „kein Selbst vor Gott“ ist, wie selbstisch sie auch ansonsten sein mag.<sup>24</sup> Zum anderen kann und wird beim Menschen dem Grad der Bewusstheit nach die Geisteskrankheit der Verzweiflung immer wieder in *drei Grundformen* auftreten. Bei der uneigentlichen Verzweiflung ist man sich überhaupt nicht bewusst, als „seelisch-körperliche Synthese [...] Geist zu sein“, „ein Selbst und ein ewiges Selbst zu haben“<sup>25</sup>.

Bei der *ersten* Form eigentlicher Verzweiflung will man in seiner Schwäche verzweifelt nicht man selbst sein. „Diese Form von Verzweiflung ist: verzweifelt nicht man selbst sein wollen, oder noch niedriger: verzweifelt nicht ein Selbst sein wollen, oder am allerniedrigsten: verzweifelt ein anderer als man selbst sein wollen, sich ein neues Selbst wünschen.“<sup>26</sup> Bei der *zweiten*, noch bewussteren Form eigentlicher Verzweiflung will man hingegen in seinem Trotz verzweifelt man selbst sein. „Um verzweifelt man selbst sein zu wollen, braucht man das Bewusstsein von einem unendlichen Selbst. [...] Und dieses Selbst ist es, was der Mensch verzweifelt sein will, indem er das Selbst von jedem Verhältnis zu einer Macht losreißt, die es gesetzt hat, oder es von der Vorstellung losreißt, dass es eine solche Macht gibt.“<sup>27</sup> Bei dieser Form will man „verzweifelt über sich selbst verfügen oder sich selbst erschaffen“, bestimmen, was man „in seinem konkreten Selbst haben will und was nicht“, das Ganze umbilden, um daraus ein Selbst zu formen, wie man es sich wünscht.<sup>28</sup> In der *höchsten*, der dämonischen Form der Verzweiflung verharret man Gott zum Trotz in seiner Verzweiflung, schafft man sich in seiner Innerlichkeit oder Verslossenheit seine eigene Welt, will man in seiner Qual verzweifelt man selbst sein, „um mit dieser Qual gegen das gesamte Dasein zu protestieren“<sup>29</sup>.

24 Ebd. 38.

25 Ebd. 47f.

26 Ebd. 60.

27 Ebd. 78.

28 Ebd.

29 Ebd. 85.

Die Verzweiflung wird für Kierkegaard dort *Sünde*, wo der Mensch bewusst *vor Gott* in der Verzweiflung verharret, also sich selbst dauerhaft verkennt oder auf die eine oder andere Weise ablehnt. „Sünde ist: vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht man selbst sein wollen oder verzweifelt man selbst sein wollen.“<sup>30</sup> Die Überwindung der Verzweiflung gelingt für Kierkegaard nur, wenn das Selbst *seinen Grund* bewusst *in Gott* hat. Denn „das Selbst kann nicht durch sich selbst zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder sich darin befinden“, sondern nur dadurch, dass es sich angemessen und richtig zu sich selbst und damit zu Gott verhält.<sup>31</sup> Ein solches Verhalten sieht Kierkegaard im *Glauben* gegeben, der der Gegensatz zum Verzweifeltsein ist und in dem es keinerlei Verzweiflung gibt. Seine Formel für den Glauben des menschlichen Selbst lautet denn auch: „Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.“<sup>32</sup>

Um wahrhaft er selbst zu werden, muss sich der Mensch als *Spannungsverhältnis* von Endlichem und Unendlichem, von Irdischem und Göttlichem bejahen, ohne dabei einen der beiden Pole preiszugeben. Es ist seine Aufgabe, in diesem Spannungsverhältnis seiner Existenz sein eigenes Selbst zu entdecken und zu entwickeln. Er ist herausgefordert, die eigene Existenz nicht nur abstrakt und allgemein als Verbindung von Irdischem und Göttlichem, sondern auch konkret und individuell als Gemisch ganz bestimmter Bedürfnisse und Fähigkeiten anzunehmen und zu einem Selbst zu entfalten. „Christlicher Heroismus ist“, so Kierkegaard in seinem Vorwort zu *Die Krankheit zum Tode*, „das Wagnis zu unternehmen, ganz man selbst zu werden, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch, allein vor Gott, allein in dieser ungeheuren Anstrengung und mit dieser ungeheuren Verantwortung.“<sup>33</sup>

Durch die Bestimmung des Menschen als eines bedrohten und erst noch zu leistenden Selbstverhältnisses hat Kierkegaard den entscheidenden Ansatz der *Existenzphilosophie* geliefert. Martin Heidegger (1889–1976) hat sich zeitlebens auf ihn bezogen. In seiner existentialen Analytik in *Sein und Zeit* (1927) deutet er das menschliche Dasein insbesondere als *Vorlaufen zum Tode*. Der Tod ist das Ende seines In-der-Welt-seins<sup>34</sup>, das Sterben sein Aus-der-Welt-gehen. Mit dem Tod erreicht es seine Gänze, denn dann gilt: das war das *ganze* Leben! Das menschliche Dasein ist daher Sein zum Ende, Sein zum Tode.

Der Tod ist das jedem Menschen in jedem Augenblick Mögliche. Indem der Mensch ihn als die eigenste und unüberholbare Möglichkeit seines Daseins bewusst und frei annimmt, wird sein *uneigentliches* Sein zum Tode ein *eigentliches* Sein zum Tode. Nicht „man“ stirbt, sondern *ich* werde sterben.<sup>35</sup> „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat.“<sup>36</sup>

30 Ebd. 87.

31 Ebd. 14.

32 Ebd. 55; vgl. 151.

33 Ebd. 7.

34 Bd. 1, Kap. 1.1.5.1.

35 Bd. 3, Kap. 3.1.2.

36 Heidegger: *Sein und Zeit*, 250.

Angesichts des sicheren Todes soll sich der Mensch fragen, was er mit seinem übrigen Leben noch anfangen will, was in ihm noch möglich ist, ohne sich allzu sehr von der Vergangenheit oder von der gegenwärtigen Wirklichkeit binden zu lassen. Der Mensch hat die Möglichkeit, ein Leben in *Eigentlichkeit* oder in *Uneigentlichkeit*, ein echtes oder unechtes Leben zu führen. Seine *Angst*, in der Welt völlig unbedeutsam, gewissermaßen nichts zu sein, kann ihm dabei helfen, seine ganz eigenen, individuellen Seinsmöglichkeiten zu entdecken und zu verwirklichen und sich so von der Verfallenheit an das Man, also dem, was *man* denkt und *man* tut, und von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit zu befreien. Eben die Angst vor der eigenen Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit, die seine Grundbefindlichkeit ausmacht, macht ihn frei „für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens“<sup>37</sup>. Nach Heidegger besitzt somit der Mensch die Freiheit, sich angesichts des sicheren Todes selbst zu *entwerfen* und selbst zu *bestimmen*. Er soll entschlossen die Möglichkeit ergreifen, eigentlich und authentisch zu leben, das heißt sein Leben gemäß seinen eigenen Werten, Gedanken, Gefühlen, Überzeugungen und Bedürfnissen zu gestalten.

Während Heidegger in *Sein und Zeit* dem Menschen im Sinne seines Selbstentwurfs und eigensten Seinkönnens noch einen großen Freiheitsspielraum eingeräumt hat, sieht er dessen Freiheit nach seiner fundamentalen Wandlung im Denken (der „Kehre“) als sehr eingeschränkt oder im Grunde nicht vorhanden an. Durch die Kehre wendet er sich vom frühen *existentialontologischen* Ansatz ab und einem *seinsgeschichtlichen* Denken zu. Es ist nun für ihn nicht mehr der Mensch, der das Sein entwirft, es versteht und ihm Sinn verleiht, sondern umgekehrt das geschichtliche Sein, das als das sich Ereignende oder als Geschehen alles trägt und sich den Menschen „erwirft“, um sich ihm zu lichten oder zu entziehen, das heißt ihm die Wahrheit zu entbergen oder zu verbergen. Es ist das Sein selbst, das den Menschen in die Existenz des Daseins schickt, ihm sein Erschlossenein gewährt und sein Wesen absteckt. Der Mensch soll als sein „Hirt“ und sein „Nachbar“ das „Geschick“ seines Wesens finden. Das bedeutet, dass nicht der Mensch Freiheit besitzt, sondern die Freiheit den Menschen. Der Mensch ist für den späten Heidegger durch das geschichtliche Sein bestimmt, nicht umgekehrt das Sein durch den Menschen.

Im Unterschied zu Heidegger fasst Karl Jaspers (1883–1969) das *Sein* nicht als eine geschichtlich-innerweltliche, sondern wieder als eine transzendente Größe auf, die er ganz klassisch *Gott* nennt. Dem Menschen ist, wie er in einem seiner Vorträge in der *Einführung in die Philosophie* (1950) sagt, von Gott gegeben, „aus Freiheit mit seinem Dasein gleichsam wie mit einem Material umzugehen“<sup>38</sup>. Mensch *sein* heißt Mensch *werden*. Die Freiheit des Menschen bedarf jedoch der „Führung durch Gott“<sup>39</sup>. Erst der Mensch, der sich auf Gott einlässt, wird eigentlich frei und ist sich dessen bewusst, nicht durch sich selbst frei zu sein.

37 Ebd. 188.

38 Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 52.

39 Ebd. 53.

## Literatur

Søren Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darlegung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus*, Reclam 1997.

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 11., unveränderte Auflage 1967.

Karl Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 15. Auflage 1973.

### 1.1.3.3 Die menschliche Existenz als Freiheit (Jean-Paul Sartre)

In diesem Kapitel wird Sartres Menschen- und Freiheitsverständnis dargestellt (Kap. 1.1.3.3.1) und kritisch gewürdigt (Kap. 1.1.3.3.2).

#### 1.1.3.3.1 Sartres Auffassung vom Menschen und seiner Freiheit

Mit seinem philosophischen Hauptwerk *L'être et le néant* (1943), zu Deutsch *Das Sein und das Nichts*, legt der atheistische Existentialist Jean-Paul Sartre (1905–1980), wie der Untertitel verrät, den *Versuch einer phänomenologischen Ontologie* vor. Neben dem Einfluss Edmund Husserls (1859–1938), der die philosophische Strömung der Phänomenologie begründet hatte, macht sich darin besonders die Wirkung von Heideggers *Sein und Zeit* bemerkbar.

In der Einleitung stellt Sartre die Grundbegriffe seiner Erforschung des menschlichen Seins vor, das er die „menschliche-Realität“ nennt, und unterscheidet im Zuge dessen zwei radikal verschiedene Seinsweisen oder -regionen: das *Für-sich* des Bewusstseins und das *An-sich* der Dinge, auf die das Bewusstsein gerichtet ist.<sup>40</sup> So bezieht sich etwa mein Bewusstsein von diesem Tisch (als Sein für sich) auf den Tisch als (transzendentes) Sein an sich. Während das An-sich „immer nur das ist, was es ist“ und damit reines Sein ist<sup>41</sup>, lässt sich das Für-sich oder das Bewusstsein als das bestimmen, das „ist, was es nicht ist“ und „nicht das ist, was es ist“, welches das „zu sein hat, was es ist“ und somit auch vom Nichtsein geprägt ist.<sup>42</sup>

Dass das menschliche Bewusstsein durch *Nichtsein* gekennzeichnet ist, sucht Sartre dann im 1. Teil seines Werkes („Das Problem des Nichts“) ausführlich nachzuweisen. Da das An-sich der Dinge laut Sartre ein Sein darstellt, „das volle Positivität ist“<sup>43</sup>, ein Sein ohne jedes Nichtsein in völliger Identität mit sich selbst, kann das innerweltliche Nichts nur vom Sein des Für-sich, also vom menschlichen Bewusstsein stammen. Im Für-sich gibt es Sartre zufolge „keinen Augenblick“, wo nicht „negative oder fragende Verhaltensweisen erscheinen“<sup>44</sup>. Sein nichtendes Verhalten vollzieht sich in einer zwei- oder dreifachen Gestalt. Zum einen richtet sich das Bewusstsein oder Für-sich in Bezug auf die *Welt*, insofern es „die ganze Weite des [weltlichen] Seins“, das heißt die Totalität des Seins der Welt nicht ist.<sup>45</sup> Zum anderen richtet es sich intern als es selbst in Bezug

40 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 9–45.

41 Ebd. 44.

42 Ebd. 42.

43 Ebd. 80.

44 Ebd. 90.

45 Ebd. 72.

auf die *Zeit*, und dies noch einmal auf doppelte Weise. Es nichtet sich selbst hinsichtlich der *Zukunft*, insofern es sich auf die besondere Totalität seiner eigenen künftigen Möglichkeiten hin entwirft, diesen Entwurf aber niemals ganz realisieren kann oder mit ihm darauf verzichtet, sich selbst als „eine andere menschliche-Realität“ zu entwerfen und zu transzendieren.<sup>46</sup> Schließlich nichtet es sich selbst noch hinsichtlich der *Vergangenheit*. Da seine Existenz nach Sartre seiner Essenz vorausgeht und seine Existenz in der Freiheit besteht, ist ihm kein Wesen vorgegeben. Vielmehr legt es sein Wesen fest, indem es seine Freiheit jeweils in der Gegenwart vollzieht, „zeitigt“. Damit gibt es sein Wesen aber nur als von der Freiheit bestimmtes, das heißt als vergangenes, als gewesenes. Wie Hegel sagt: „Wesen ist [nur], was gewesen ist.“<sup>47</sup> Das Bewusstsein oder Für-sich ist damit für Sartre nicht nur ein Sein, dem es um sein Sein als ein Anderes-sein (gegenüber der Welt) geht, sondern „ein Sein, für das in seinem Sein Bewusstsein vom Nichts seines Seins ist“<sup>48</sup>, also ein Sein, das sich nicht nur dessen bewusst ist, *nicht die Welt* zu sein, sondern auch dessen bewusst ist, *nicht mehr* beziehungsweise *niemals es selbst* als ein Ganzes zu sein.

Der Mensch ist folglich als Für-sich sein eigenes *Nichts*. Er ist nach Sartre „das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt“<sup>49</sup>. Sein nichtendes Verhalten gründet in seiner *Freiheit*. Denn in Freiheit kann er „die Welt ganz oder teilweise negieren“, in Freiheit ist er „seine eigene Vergangenheit (wie auch seine eigene Zukunft) in Form von Nichtung“<sup>50</sup>. Die *existentielle Angst* verhilft ihm dazu, sich seiner Freiheit und dadurch der Nichtung und des Nichts bewusst zu werden. Insbesondere in der *Unaufrichtigkeit* kann er sich selbst gegenüber eine negative Haltung einnehmen.

Möglich ist die Unaufrichtigkeit wegen der *Bewusstseinsstrukturen*, die Sartre im 2. Teil („Das Für-sich-sein“) genauer analysiert. Demnach ist das Für-sich des Menschen nur, indem es das An-sich der Welt *nicht* ist. Es ist *Seinsmangel*. Daher ist das Sein des An-sich grundsätzlich früher als das Nichts des Für-sich und begründet es. Dementsprechend erfasst sich die „menschliche-Realität“, etwa in der Begierde, „als unvollständiges Sein“, das sich seinem Wesen nach auf ein anderes Sein hin transzendiert, um seinen Seinsmangel auszugleichen und sich zu vervollständigen.<sup>51</sup> Da das menschliche Dasein In-der-Welt-sein ist, strebt die menschliche-Realität nach der uneingeschränkten *Totalität* des An-sich-seins der Welt. Noch mehr sucht sie sich aber auf die besondere *Totalität* des An-sich-seins ihres eigenen *Sich* oder *Selbst* hin zu überschreiten, die Sartre den „Wert“ nennt und als „das unbedingte Jenseits aller [individuellen] Überschreitungen“ auffasst.<sup>52</sup> In ihrem Für-sich wird und kann sie die Totalität des An-sich aber gemäß Sartre niemals erreichen, in ihrem Bewusstsein niemals das eigene An-sich-sein oder das An-sich-sein der Anderen einholen.

46 Ebd. 119.

47 Ebd. 101.

48 Ebd. 119.

49 Ebd. 83.

50 Ebd. 90f.

51 Ebd. 189.

52 Ebd. 197.

Im 3. Teil („Das Für-Andere“) ergänzt Sartre das *Für-sich* der menschlichen-Realität durch die ganz andere ontologische Struktur des *Für-Andere*, in deren Zusammenhang er seine bekanntesten und beeindruckendsten Analysen „konkreter“ Phänomene durchführt. Die beiden Strukturen sind für ihn untrennbar miteinander verbunden, wie sich zum Beispiel an der Scham zeigt, die darin besteht, *sich seiner vor Anderen* zu schämen. „Das Für-sich verweist auf das Für-Andere.“<sup>53</sup>

Der Andere zeigt sich mir zunächst im Phänomen des *Blicks*, durch den klar wird, dass ich für ihn ein *Objekt* bin und dass er für mich ein Objekt, aber auch ein Mensch, das heißt ein *Subjekt* ist. Eine Synthese zwischen den beiden Existenzformen des Objekt- und Subjektseins ist wiederum ausgeschlossen.<sup>54</sup>

Die Ich-Anderer-Beziehung entfaltet Sartre dann anhand der Dimension des *Körpers*, der er (wie kurz danach Merleau-Ponty) in seinem Werk große Aufmerksamkeit widmet. Eingehend analysiert er schließlich die Weisen, in denen das Für-sich versucht, mit der Freiheit des Anderen fertig zu werden: Liebe, Sprache, Masochismus, Gleichgültigkeit, Begehren, Hass, Sadismus. All diese Versuche sind zum Scheitern verurteilt. Die Liebe etwa scheitert daran, dass der Liebende vom Geliebten in Freiheit als der, der er ist, geliebt werden will, dadurch aber genau dessen Freiheit aufhebt. Die Trennung zwischen Liebendem und Geliebten lässt sich laut Sartre nicht überwinden. „Die Einheit mit dem Andern ist *de facto* unrealisierbar.“<sup>55</sup> Auch die Untersuchung des „Mitseins“ und des „Wir“ bestätigt nur, dass „das Wesen der Beziehungen zwischen Bewusstseinen“ nicht Gemeinschaft oder Miteinander ist, „sondern Konflikt“<sup>56</sup>.

Das Für-sich, so fasst Sartre zusammen, „ist nicht nur ein Sein, das als Vernichtung des An-sich [der Welt], das es ist, und als interne Negation des An-sich [des eigenen Sich oder Selbst], das es nicht ist, auftaucht“<sup>57</sup>. Aus ontologischen Gründen vermag sich die menschliche-Realität in ihrem Für-sich weder mit dem An-sich des Anderen noch mit dem An-sich, das sie in ihrem Für-Andere ist, zu versöhnen oder zu einen. Jedes menschliche Bemühen, mit der *Welt*, dem *Mitmenschen* oder *sich selbst* zu einer Einheit zu gelangen, ist *seinsmäßig*, also prinzipiell *aussichtslos*. Aus der Analyse des Für-Andere hat sich damit für Sartre dasselbe Scheitern ergeben wie aus der Analyse des Für-sich.

Zu den Wesensmerkmalen des Menschen als Für-sich gehört nicht nur die Fähigkeit, die Welt *erkenntnismäßig* zu strukturieren, sondern auch die fortwährende Möglichkeit, in der Welt zu *handeln* und so das An-sich der Welt *seinsmäßig* zu verändern. Mit dieser Möglichkeit befasst sich Sartre im 4. Teil („Haben, Handeln und Sein“), in dem er dann auch seine radikale *ontologische Theorie der Freiheit* entwickelt. Haben, Handeln und Sein sind für ihn „die Hauptkategorien der menschlichen-Realität“<sup>58</sup>. Handeln heißt für ihn: „die Gestalt der Welt verändern, über Mittel zu einem Zweck verfügen, einen instrumentellen und organisierten Komplex hervorbringen“<sup>59</sup>. Es ist grundsätzlich *intentional*. Es

53 Ebd. 407.

54 Vgl. ebd. 538.

55 Ebd. 641.

56 Ebd. 747.

57 Ebd.

58 Ebd. 751.

59 Ebd. 753.

muss einen Zweck haben, der in der Zukunft realisiert werden soll, und ein Motiv oder einen Antrieb, der auf die Vergangenheit hinweist. „Motive und Antriebe haben [aber] nur innerhalb einer ent-worfenen Gesamtheit Sinn [...]. Und diese Gesamtheit ist letztlich ich selbst als Transzendenz, ich selbst, insofern ich außerhalb meiner ich-selbst zu sein habe.“<sup>60</sup> Der Mensch ist ein Wesen der *Transzendenz*, insofern er die Welt in Richtung *auf sich selbst*, auf seine eigenen Möglichkeiten hin überschreitet.<sup>61</sup>

Grundlegende Bedingung des Handelns ist die Freiheit. „Die Freiheit macht sich zu Handlung“, und „die Handlung ist Ausdruck der Freiheit“. <sup>62</sup> Der Mensch ist „ein Existierendes, das seine Freiheit durch seine Handlungen *erfährt*, aber auch ein Existierendes, dessen individuelle und einmalige Existenz sich als Freiheit verzeitlicht“<sup>63</sup>. Seine *Existenz* fällt demnach mit seiner Freiheit zusammen. Für Sartre ist der Mensch im Unterschied zu allen anderen Wesen das Wesen, bei dem die Existenz in der Freiheit besteht und als solche der *Essenz* vorausgeht und sie beherrscht. Anders gesagt: „das Wesen kommt bei der menschlichen-Realität nach der Existenz“, und wird erst durch die Freiheit, die ihre Existenz ausmacht, bestimmt und festgelegt.<sup>64</sup>

Die Freiheit als *Existenzweise* des Menschen beschreibt Sartre sowohl als *Nichts* als auch als *Sein*. Wie sich ihm zufolge immer wieder gezeigt hat, ist die menschliche-Realität ein Sein, das einen nichttenden Bruch mit der Welt und mit sich selbst realisieren kann und sich als ihr eigenes Nichts erweist. Da ihr Für-sich permanent das An-sich nichtet, zugleich aber „notwendiger[weise] Bewusstsein (von) Freiheit“ ist, „kann die Freiheit“, so folgert Sartre, „nichts anderes sein als diese Nichtung“. <sup>65</sup> Freiheit ist „Nichtung der Faktizität“, ja ist überhaupt nur denkbar „als Nichtigung eines Gegebenen“. <sup>66</sup> Sie fällt demnach in ihrem Kern mit dem „Nichts“ zusammen, „das mitten im Menschen ist“ und sein „Nichts an Sein“ ist.<sup>67</sup>

Da der Mensch weder durch die Welt noch durch sein vergangenes Wesen noch hinsichtlich seines künftigen Selbst in seinem Sein festgelegt ist, da seine *Existenz* als Freiheit seinem *Wesen vorausgeht*, er also fundamental frei ist, muss er *sein eigenes Sein frei wählen*, sich selbst auf seine Zukunft hin *entwerfen*, das heißt, selbst bestimmen, wer er künftig in der Welt ist. Die Freiheit ist somit „Wahl ihres Seins“ – wenn auch nicht „Grund ihres Seins“ – und als solche „Wahl in der Welt“ als ganzer.<sup>68</sup> Denn der grundlegende freie Entwurf, „der ich bin“, ist ein Entwurf, „der nicht meine Beziehungen zu diesem oder jenem besonderen Gegenstand der Welt betrifft, sondern mein In-der-Welt-sein als Totalität“. <sup>69</sup> Indem ich meiner Existenz einen letzten *Sinn* und *Zweck* gebe, bricht meine Freiheit *ursprünglich* hervor, wähle ich mich „ganz und gar in der ganzen Welt“, entwer-

60 Ebd. 760.

61 Vgl. ebd. 72; 771.

62 Ebd. 761.

63 Ebd. 762.

64 Ebd. 811.

65 Ebd. 762f.

66 Ebd. 771; / ebd. 832.

67 Ebd. 765.

68 Ebd. 829f.

69 Ebd. 830.

fe ich mich von „der Totalität meiner selbst“ her.<sup>70</sup> Als „freier Selbstentwurf“ kann sich der Mensch beispielsweise „eine magische oder rationale Existenz geben“, sich als „groß“ oder „edel“ oder „niedrig“ und „gedemütigt“ wählen.<sup>71</sup>

Weil der Mensch laut Sartre entweder „völlig determiniert“ oder „völlig frei“ ist, eine gänzliche Determination dem eigenen Bewusstsein jedoch widerspräche, kann er nur „gänzlich und immer frei“ sein.<sup>72</sup> Er ist frei, sich zu wählen und zu bestimmen, aber nicht frei, sich nicht zu wählen; er muss sich wählen.<sup>73</sup> Er ist „verurteilt, frei zu sein“, zur Freiheit verdammt.<sup>74</sup> Die Freiheit zwingt ihn dazu, „sich zu machen statt zu sein“, „bis in das kleinste Detail hinein sich sein zu machen“.<sup>75</sup> Sie ist weder frei, „nicht frei zu sein“ – das macht ihre Faktizität aus –, noch ist sie frei, „nicht zu existieren“ – darin liegt ihre Kontingenz.<sup>76</sup> „Kontingenz und Faktizität sind eins: es gibt ein Sein, das die Freiheit in Form von Nicht-sein (das heißt Nichtung) zu sein hat.“<sup>77</sup>

Die *ursprüngliche Wahl* (unserer selbst) erfolgt nicht unbewusst. Weil das „Bewusstsein (von) Wahl“ identisch ist mit dem „Bewusstsein, das wir (von) uns haben“, „haben wir voll und ganz Bewusstsein von der Wahl, die wir sind“.<sup>78</sup> Die Wahl spielt sich auch nicht von einem Augenblick zum andern ab, sondern erstreckt sich über das ganze Leben. Sie muss, um sein zu können, ständig erneuert werden. Ich wähle mich fortwährend und muss mich fortwährend wählen. Das bedeutet aber nicht, dass „ich diesen primären Entwurf [nicht] jederzeit nichten und vergangen machen kann“.<sup>79</sup>

Tatsächlich gibt es nach Sartre häufig besondere „Augenblicke“ im Leben, in denen sich der ursprüngliche Entwurf *total verändert*, sodass das Ende eines Entwurfs mit dem Beginn eines anderen Entwurfs in eins fällt und es zu einer „radikalen Transformation“ des In-der-Welt-seins kommt.<sup>80</sup> Eine solche Konversion des Selbstentwurfs in der Welt findet beispielsweise statt, wenn sich ein Atheist zum Glauben bekehrt.<sup>81</sup>

Der *Gesamtentwurf*, der wir sind, spezifiziert sich in unseren einzelnen Entwürfen, die die Realisierung eines einzelnen Zwecks in der Welt betreffen. Diese „integrieren sich in den globalen Entwurf“, werden aber nicht durch ihn bestimmt, da sie selbst Wahlen sind.<sup>82</sup> „So ist die Freiheit, da sie mit meiner Existenz gleichzusetzen ist, Grundlage der Zwecke, die ich, sei es durch den Willen, sei es durch Leidenschaften, zu erreichen suche.“<sup>83</sup> Sartre zufolge kommt nicht nur dem Willen als Nichtungsvermögen, sondern auch den Leidenschaften und Emotionen beim Verfolgen unserer Zwecke Autonomie zu.

70 Ebd. 799.

71 Ebd. 773; / ebd. 817.

72 Ebd. 766–768.

73 Vgl. ebd. 829.

74 Ebd. 764.

75 Ebd. 765.

76 Ebd. 841.

77 Ebd.

78 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 801; 803.

79 Ebd. 831.

80 Ebd. 823; / vgl. ebd. 807; / ebd. 787.

81 Vgl. 808.

82 Ebd. 832.

83 Ebd. 770f.

Unsere Freiheit geht unseren Willens- oder Leidenschaftsakt nicht voraus, sondern vollzieht sich streng gleichzeitig mit ihnen. Sie manifestiert sich in ihnen, liegt aber „tiefer“ als sie und stellt ihre „tiefere Intention“ dar.<sup>84</sup>

Der Wille bestimmt sich demnach im Rahmen von Antrieben und Zwecken, „die vom Für-sich in einem transzendenten Entwurf seiner selbst auf seine Möglichkeiten hin“, also im Rahmen des Initialentwurfs, gesetzt sind.<sup>85</sup> So erscheint die Freiheit „als eine unanalysierbare Totalität; Motive, Antriebe und Zwecke wie auch die Art, Motive, Antriebe und Zwecke zu erfassen, sind im Rahmen dieser Freiheit vereinigend organisiert und müssen von ihr aus verstanden werden“<sup>86</sup>. Unsere ursprüngliche Freiheit als Entwurf verleiht unseren Handlungen, Willensakten und Emotionen ihren tieferen Sinn und ihre eigentliche Bedeutung. In der „existentiellen Psychoanalyse“, die Sartre entworfen hat, kommt es deshalb darauf an, „die durch eine Handlung [...] implizierten Bedeutungen herauszufinden und von da zu reicheren und tieferen Bedeutungen überzugehen, bis man auf die Bedeutung trifft, die keine andere Bedeutung mehr impliziert und nur noch auf sich selbst verweist“, das heißt auf die Totalität, die ich bin, auf meinen ursprünglichen *Selbstentwurf*.<sup>87</sup> „Diese rückwärtsschreitende Dialektik wird“, so Sartre, „von der Mehrzahl der Menschen spontan praktiziert.“<sup>88</sup> Wir verstehen unsere einzelnen Entscheidungen und Handlungen, Emotionen und Motive, Antriebe und Zwecke nur dann ganz, wenn wir sie auf unseren grundlegenden Selbstentwurf zurückführen und von ihm her verstehen, wobei verstehen nicht erklären bedeutet.

Dass der Mensch völlig frei, das heißt *autonom* ist, bedeutet für Sartre *keineswegs*, dass seine Freiheit völlig *uneingeschränkt* wäre. Sie ist vielmehr durch seine jeweilige *Situation* begrenzt. Zu ihr gehört unter anderem „das Klima und das Land, die Rasse und die Klasse, die Sprache, die Geschichte der Kollektivität [...], die Vererbung, die individuellen Umstände seiner Kindheit, die angenommenen Gewohnheiten [und] die großen und kleinen Ereignisse seines Lebens“<sup>89</sup>. Freiheit gibt es nur in Bezug zu Gegebenem, das ihr einerseits vorgegeben ist, das sie andererseits jedoch selbst umgestalten kann. Die Situation ist „die freie Koordination und freie Qualifikation eines rohen Gegebenen, das sich nicht beliebig qualifizieren lässt“<sup>90</sup>. Es gibt paradoxerweise „Freiheit nur *in Situation*, und es gibt Situation nur durch die Freiheit. Die menschliche-Realität begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat.“<sup>91</sup> Aber diese haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche Realität *ist*. Daher ist der Mensch nach Sartre „für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich“<sup>92</sup>. Er muss seine Situation mit ihrem eigenen Widerigkeitskoeffizienten gänzlich annehmen, ihr durch seinen Entwurf und sein Engagement einen Sinn geben, jedes Ereignis als Chance ansehen, sich zu transzendieren und Sein zu realisieren. „Ich bin“,

84 Ebd. 784.

85 Ebd. 771.

86 Ebd. 785.

87 Vgl. ebd. 956–986; / ebd. 793.

88 Ebd. 793.

89 Ebd. 833.

90 Ebd. 843.

91 Ebd. 845.

92 Ebd. 950.

so Sartre, „für alles verantwortlich, außer für meine Verantwortlichkeit“, bin „vollständig für mich selbst verantwortlich“, habe eine „absolute Verantwortlichkeit“.<sup>93</sup>

### 1.1.3.3.2 Kritische Würdigung

Der Mensch ist für Sartre, so lässt sich zusammenfassen, das Wesen, bei dem die Existenz in der Freiheit besteht und der Essenz vorausgeht. In seiner ursprünglichen Freiheit entwirft sich der Mensch selbst. Aber dieser Entwurf hat nichtenden Charakter. Auch wenn wir uns selbst wählen, sind wir niemals wir selbst, da wir in der Gegenwart nur Anwesenheit bei uns, aber nicht ein Sich oder gar ein Selbst sind, da wir auch in Zukunft unsere Seinsmöglichkeiten niemals ganz realisieren können und da wir schließlich unser Wesen, zu dem wir uns in der Gegenwart jeweils bestimmt haben, immer nur in der Vergangenheit sind. „Uns Wählen heißt [darum] uns nichten. [...] So sind Freiheit, Wahl, Nichtung, Verzeitlichung ein und dasselbe.“<sup>94</sup> Als freies Subjekt ist der Mensch für Sartre „ein nichtsubstantielles Absolutes“, dessen Sein darin besteht, sich (selbst) zu verzeitlichen und gerade dadurch zu nichten.<sup>95</sup>

Diese Auffassung vom Sein des Menschen weicht in mehrfacher Hinsicht erheblich von der hier vertretenen ab. Da Sartre ein substantielles Sein ablehnt, fehlt bei ihm die ontologische Grundlage für das, was von außerordentlicher Bedeutung für den Menschen ist: für Entwicklung oder Seinszuwachs eines Selbst. Jedes neue Sein, das sich einem Menschen durch Erkenntnis oder Handeln auftut, dient bei ihm ja nur dazu, von der Freiheit vernichtet zu werden. Obwohl der Mensch durchaus ein Subjekt ist, kann er *sich* nicht realisieren, geschweige denn *sich selbst* realisieren, denn Letzteres setzte eben eine substantielle Einheit des Menschen voraus. Der Mensch hat oder ist bei Sartre kein Selbst. Er kann und wird ein solches auch niemals entwickeln. Er wird niemals ganz er selbst sein.

Auch ist Sartre äußerst pessimistisch, was die Möglichkeit des Menschen angeht, in seinem Für-sich oder Bewusstsein das An-sich der Welt oder das eigene An-sich einzuholen. Aufgrund der menschlichen-Realität hält er es für ontologisch ausgeschlossen, dass der Mensch den Mitmenschen jemals erreicht, jemals in Liebe eins mit ihm wird. Niemals kann und wird der Mensch mit der Welt, mit dem Mitmenschen und mit sich selbst eins sein.

Schließlich greift Sartres Theorie vom Sein des Menschen auch und vor allem deshalb zu kurz, weil sich die Transzendenz des Menschen nur auf die Welt, nicht aber auch und ganz wesentlich auf Gott bezieht. Der Mensch transzendiert bei ihm die Welt auf sich selbst hin, also sich selbst als In-der- Welt-sein, nicht jedoch sich selbst auf Gott hin, also, wenn man so will, sich selbst als In-Gott-sein.

Dennoch dürfte Sartres Verständnis von der menschlichen Freiheit als Selbstentwurf aufgrund seiner existentiellen Tiefe von bleibender Bedeutung sein. Einzelne Zwecke, Motive und Antriebe, willentliche Entscheidungen, Emotionen und Handlungen können und werden immer wieder Ausdruck eines tiefer liegenden freien Entwurfs des Menschen von sich selbst sein. Freiheit geht nicht in der Wahl zwischen Gegenständen, wel-

93 Ebd. 953; 955; 951.

94 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 806.

95 Ebd. 27.

cher Art auch immer, auf, sondern ist letztlich und eigentlich eine Selbstwahl oder Selbstbestimmung, die sich auf sein In-der-Welt-sein und auf sein In-Gott-sein als Ganzes auswirkt.

Der entscheidende Unterschied zwischen Sartres Freiheitsverständnis und dem hier zu entwickelnden liegt freilich darin, dass bei ihm der Mensch noch einmal über den letzten Sinn und Zweck, über das letzte Ziel seines Lebens und seiner Existenz frei verfügt, dass die Existenz des Menschen seiner Essenz grundlegend vorausgeht und die menschliche Freiheit zwar durch die jeweilige konkrete Situation, nicht aber durch ein allgemeines Wesen des Menschen begrenzt wird. Dahingegen haben abendländische Philosophen von der Antike bis heute durch Selbstreflexion dieses allgemeine Wesen des Menschen zu definieren gesucht, das den möglichen Bereich für seine konkrete Selbstbestimmung absteckt. Dazu gehört auch wesentlich, dass dem Menschen das letzte Ziel seiner Existenz vorgegeben ist. Dieses Ziel hat Aristoteles im Guten gesehen, auf das der Mensch in seinem Handeln und in seiner gesamten Lebensführung unbedingt ausgerichtet ist. Für christliche Denker wie Thomas von Aquin und viele andere war dieses letzte und unbedingte Ziel, über das der Mensch nicht noch einmal verfügen kann, selbstverständlich Gott. Weil Gott die Liebe ist, ist auch der Mensch von seinem Wesen her auf Liebe ausgerichtet. Diese Ausrichtung ist ihm vorgegeben.

Dennoch darf diese Wahrheit des *Essentialismus* gegenüber dem *Existentialismus* nicht dazu verleiten, die Freiheit des Menschen als Selbstwahl in einem Determinismus verschwinden zu lassen. Der Existenz und damit der Freiheit des Menschen geht ein *allgemeines* Wesen voraus, zu dem beispielsweise gehört, dass der Mensch ein biologisches, soziales, kulturelles, vernünftiges und auf Gott als Liebe bezogenes Wesen ist. Aber wie der einzelne Mensch dieses Wesen konkret vollzieht, ist damit noch nicht im Einzelnen vorgegeben. Mit Sartre ist einem harten oder krassen Essentialismus, demzufolge auch das konkrete Wesen des Menschen vorherbestimmt ist, entgegenzuhalten: Die Existenz und damit die Freiheit des Menschen geht seinem *individuellen* Wesen voraus. Jeder Mensch hat innerhalb eines bestimmten Rahmens oder Spielraums die Möglichkeit, sich selbst in Freiheit als Totalität seines In-der-Welt-seins und seines Vor-Gott-seins oder In-Gott-seins zu entwerfen, einfacher gesagt, sein Leben als Leben in der Welt und als Leben vor Gott zu gestalten. In echter Freiheit bestimmt der Mensch mit, wer er persönlich ist, wie weit er sich in seinem Leben dem letzten und eigentlichen Ziel seines Lebens, nämlich Gott, nähert, inwieweit sein Lebens- und Selbstentwurf mit diesem Ziel übereinstimmt. Nicht jeder Lebensentwurf ist gleich zielführend. Umgekehrt sind dem Einzelnen innerhalb allgemeiner und konkreter, innerhalb ontologischer und situativer Grenzen immer mehrere Selbstentwürfe als Annäherung an sein letztes Ziel möglich. Das konkrete, individuelle Wesen des Menschen kommt in diesem eingeschränkten Sinn „nach“ seiner Existenz als Freiheit und wird von ihm in Freiheit selbst bestimmt.<sup>96</sup>

---

96 Vgl. ebd. 811.

## Literatur

Jean Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 22. Auflage 2020.

### 1.1.3.4 Kompatibilismus und Libertarismus

Bis weit in die Neuzeit hinein stellte sich das traditionelle Freiheitsproblem in Form der Frage: Ist der menschliche Wille frei *oder* ist er determiniert? In der Philosophie der Gegenwart wurde dieses Problem weitgehend durch das *Vereinbarkeitsproblem* verdrängt. Statt zu fragen, ob der Mensch frei oder determiniert ist, wird gefragt, ob sich Freiheit und Determiniertheit überhaupt ausschließen. Der *Kompatibilismus* lehrt, dass Freiheit und Determinismus vereinbar sind. Während agnostische Kompatibilisten wie Peter Strawson dabei offenlassen, ob das Weltgeschehen determiniert ist oder nicht, sind deterministische Kompatibilisten (wie David Hume, Moritz Schlick oder gegenwärtig etwa Peter Bieri) der Meinung, „dass Freiheit die Wahrheit des Determinismus sogar *erfordert*“<sup>97</sup>.

Die Gegenposition zum Kompatibilismus ist der *Inkompatibilismus*. Ihm zufolge sind menschliche Freiheit und Determiniertheit unvereinbar. Während hier harte Deterministen den Determinismus für wahr halten und die Willensfreiheit bestreiten, sind umgekehrt Libertarianer (auch Libertarier genannt) der Überzeugung, dass der Wille frei und der Determinismus falsch ist.

Was versteht man aber genau unter *Determinismus*? Nach der naturphilosophischen oder metaphysischen Lehre des universalen Determinismus ist „der gesamte Weltlauf ein für alle Mal alternativlos fixiert: Durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen sind alle weiteren Weltzustände festgelegt, sodass es zu jedem Zeitpunkt genau eine mögliche Zukunft gibt.“<sup>98</sup> Darin steckt nicht nur eine faktische, sondern „eine *modale* Behauptung über den Weltverlauf“<sup>99</sup>. Die Zukunft wird nicht nur so sein, wie sie nun einmal sein wird, sondern wird *notwendigerweise* so sein, *muss* so sein. Die Notwendigkeit beziehungsweise modale Kraft wurde im Lauf der Philosophiegeschichte entweder *Gott* zugesprochen, weshalb in dem Zusammenhang vom theologischen Determinismus und von Prädestination die Rede ist, oder (wie etwa in der antiken Stoa) dem *Schicksal* zugeschrieben oder (seit Beginn der Neuzeit) auf die *Naturgesetze* zurückgeführt. Da im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes Gottes Wille und das Fatum als Modalitätsquellen oder Erklärung der Notwendigkeit ausscheiden, bleiben nur die Naturgesetze, auf die sich Deterministen heute berufen können. Nicht jede Art Naturgesetze eignet sich jedoch dazu, den Determinismus zu stützen. Geeignet sind dafür nur Verlaufsgesetze, „die Aussagen über empirische Ereignisfolgen machen oder implizieren“<sup>100</sup>. Die Physik scheint nun aber solche ausnahmslos geltenden Gesetze über empirische Verläufe nicht

97 Keil 11.

98 Ebd. 40.

99 Ebd. 43.

100 Ebd. 60.

zu kennen. Die fundamentalen Naturgesetze sind folglich von anderer als deterministischer Art.<sup>101</sup>

Beim universalen Determinismus handelt es sich demnach um eine Theorie, „die sich durch empirische Belege weder als wahr erweisen noch widerlegen lässt“<sup>102</sup>. Auch bereichsspezifische Determinismen, wie der genetische im Körper oder der neuronale im Gehirn, lassen sich empirisch nicht erhärten. Denn dazu müsste es „innerhalb des Universums kausal abgeschlossene Systeme geben, also Systeme, die nicht mit ihrer Umwelt interagieren und somit nicht durch Umwelteinflüsse gestört werden können“, was sich genauso wenig empirisch nachweisen lässt. Der Determinismus wird, so Geert Keil, „nicht belegt, sondern nur behauptet“<sup>103</sup>.

Der Freiheitsbegriff selbst hat einen positiven und einen negativen Aspekt. „Als negative Freiheit wird die Freiheit von etwas bezeichnet. Straffreiheit, Steuerfreiheit, Sorgenfreiheit oder Schmerzf়reiheit sind negative Freiheiten. Positive Freiheit ist die Freiheit zu etwas. Politische Freiheiten wie Reisefreiheit, Niederlassungsfreiheit, Versammlungsfreiheit und Redefreiheit sind Beispiele dafür.“<sup>104</sup> Bei den zuletzt genannten Freiheiten handelt es sich um typische Beispiele für menschliche Handlungsfreiheit.

In der Philosophie werden für gewöhnlich *Handlungsfreiheit* und *Willensfreiheit* voneinander unterschieden. Erst wenn wir uns entschieden haben, etwas zu tun, und es tun wollen, wenn wir also unseren Willen gebildet haben, erfolgt die Handlung. Die Handlungsfreiheit besteht dann darin, das zu tun oder zu lassen, was wir wollen. Sie lässt sich definieren als die Fähigkeit, seinen Willen in die Tat umzusetzen, ohne durch äußeren Zwang daran gehindert zu werden.

*Klassische Kompatibilisten* wie Thomas Hobbes (1588–1679) oder David Hume (1711–1776) hatten zunächst einmal bei der menschlichen Freiheit die Handlungsfreiheit im Blick. So bestimmt Hume Freiheit als „eine Macht, zu handeln oder nicht zu handeln, entsprechend den Entschlüssen des Willens“, und fügt hinzu, diese „bedingte Freiheit“ werde „allgemein jedem zugestanden, der kein Gefangener ist und in Ketten liegt“.<sup>105</sup> Vom Willen ist im klassischen Kompatibilismus nur insofern die Rede, als das grundsätzlich determinierte Tun vom Willen des Handelnden, und nicht von anderen Determinanten abhängt. „Freies Handeln ist willensgemäßes Handeln.“<sup>106</sup>

*Heutigen Kompatibilisten* genügt zur Bestimmung menschlicher Freiheit die Abwesenheit von äußeren Zwängen (Handlungsfreiheit) und die Abhängigkeit der Handlung vom Willen des Handelnden nicht mehr. Damit eine Handlung als frei gilt, muss sie nicht nur frei von *äußeren*, sondern auch frei von *inneren Zwängen* sein. Denn innere Zwänge wie Psychosen, Phobien, Zwangshandlungen, starke Affekte, Süchte und verfestigte Gewohnheiten, aber auch starke psychische Beeinflussung durch andere Personen (Gehirnwäsche, Manipulation) schränken die Willensbildung und die Freiwilligkeit ein. Nur wenn der Handelnde seinen Willen *gemäß* seinem eigenen *Charakter* und seinen eigenen

101 Bd. 1, Kap. 1.1.1.

102 Keil 60.

103 Ebd. 63 u. 66.

104 Ebd. 23f.

105 Zitiert bei Keil 68.

106 Keil 68; vgl. 85.

*Wünschen* und *Neigungen* bestimmen kann, seine Handlung also von seinem *persönlichen* oder *selbstbestimmten*, und nicht von seinem fremdbestimmten *Willen* abhängt und in diesem Sinn freiwillig geschieht, liegt über bloße Handlungsfreiheit hinaus auch kompatibilistische Willensfreiheit vor. Der Mensch ist für Kompatibilisten frei, so lässt sich kurz zusammenfassen, wenn er (frei von äußeren Zwängen) das tun kann, was er (frei von inneren Zwängen) tun will, wenn er also *unbehindert* und *freiwillig* handelt. Aber in dem, was er will, ist er determiniert. Er kann laut psychologischem Determinismus immer nur das wollen, was seinen Neigungen und seinem Charakter entspricht. Was er will, steht von vornherein notwendig fest.

Das zentrale Merkmal der *libertarischen* Freiheitsauffassung ist dagegen „das So-oder-anders-Können unter gegebenen Bedingungen“<sup>107</sup>. Auf die Vergangenheit bezogen heißt das: Eine Person, die sich in einer bestimmten Situation für eine bestimmte Handlungsoption entschieden und auf eine bestimmte Weise gehandelt hat, hätte unter denselben Umständen auch anders entscheiden und handeln können. Für die Gegenwart bedeutet das: Ich kann jetzt, unter den gegebenen Umständen, so oder anders entscheiden und handeln. Für Libertarier steht zu keinem Zeitpunkt vor dem tatsächlichen Beginn einer Handlung infolge kausal hinreichender Bedingungen fest, ob die Handlung stattfinden wird. „Der Person ist es stets noch möglich, die Handlung zu unterlassen, weiterzuüberlegen und sich umzuentcheiden.“<sup>108</sup>

Das *Anders-handeln-Können* erfordert eine *offene*, beeinflussbare *Zukunft*. Nur wenn der Weltlauf indeterminiert ist und Verzweigungsmöglichkeiten enthält, also verschiedene Möglichkeiten seines Weiterverlaufs bestehen, kann ein Akteur unter den gleichen Bedingungen so oder anders handeln. „Wenn es wahr sein soll, dass jemand hätte anders handeln können, muss auch gelten, dass anderes hätte *geschehen* können.“<sup>109</sup> Alternative Handlungsmöglichkeiten setzen alternative Möglichkeiten des Weltverlaufs voraus. Freie Handlungen sind selbst Teil des Weltverlaufs.

Beim *Libertarismus* ist allerdings eine ganze Reihe von *Missverständnissen* auszuräumen. So ist mit libertarischer Freiheit *keine unbedingte* Freiheit, keine „Freiheit von allen Bedingungen“ gemeint.<sup>110</sup> Eine Person bildet oder vollzieht ihren freien Willen nicht unabhängig von ihren psychischen Dispositionen, ihren Einstellungen und ihrem Charakter. Wenn Libertarier behaupten, die freie Wahl einer Person sei nicht durch Vorgänge in ihrem Gehirn „bedingt“, wollen sie damit sagen: nicht determiniert. Mentale Ereignisse wie Denken oder Wollen sind zwar immer im Gehirn physisch realisiert, aber durch diese zeitgleichen neuronalen Korrelate nicht verursacht, nicht festgelegt. Das Anderskönnen des Libertariers ist „kein Anderskönnen gegenüber einem aktuellen physiologischen Geschehen“, während er denkt oder will, „sondern es ist ein Anderskönnen bei gegebener Vorgeschichte“.<sup>111</sup>

107 Ebd. 88.

108 Ebd.

109 Ebd. 89.

110 Ebd. 93.

111 Ebd. 95.

Auch soll mit dem Libertarismus das *allgemeine Kausalprinzip* nicht bestritten werden, das in Kants Formulierung lautet: „Jedes Ereignis hat eine Ursache.“<sup>112</sup> Freie Entscheidungen und Handlungen sind nicht unverursacht, sie sind nur nicht determiniert. Das Kausalprinzip ist nämlich nicht mit dem Determinismus identisch. „Dass jedes Ereignis eine Ursache hat, ist nicht gleichbedeutend damit, dass jedes Ereignis unter deterministische Verlaufsgesetze fällt.“<sup>113</sup>

In Bezug auf freie Entscheidungen des Menschen wird unter Libertariern gern eine *Akteurskausalität* von einer mechanistisch aufgefassten *Ereigniskausalität* unterschieden und als eine eigene Art von Kausalität betrachtet.<sup>114</sup> Doch darf diese Kausalität nicht so verstanden werden, als würde der menschliche Akteur wie ein *unbewegter Bewegter* völlig neue Kausalketten in Gang setzen und als würde damit seine Entscheidung oder Handlung einzig und allein auf seine Person als Ursache zurückgehen. Die freie Person ist bei ihren freien Entscheidungen im Sinn der „kausalen Handlungstheorie“ auch von vorausgehenden Ereignissen als Ursache „bewegt“, bestimmt aber, welche künftigen Ereignisse sich daraus ergeben.<sup>115</sup> Freie Entscheidungen sind daher weder durch die Person als „Ersten Bewegter“ allein noch durch vorgängige Ereignisse allein verursacht. Der entscheidende Beitrag des Akteurs besteht darin, durch seine freie Entscheidung aus früheren Ereignissen spätere folgen zu lassen, sodass diese sowohl von ihm als auch von früheren Ereignissen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, verursacht sind. Der freie Akteur gibt durch sein Entscheiden und Handeln dem Ereignisverlauf der Welt eine andere Richtung.

Schließlich wird gegen den Libertarismus gern der *Zufallseinwand* erhoben, der sich etwa so wiedergeben lässt: Wenn wir unter denselben Umständen so oder anders entscheiden könnten, wären unsere Entscheidungen grundlos, zufällig, willkürlich, irrational, unverständlich, nichtzurechenbar oder ähnliches mehr. Dieser Einwand ist deshalb besonders wichtig, weil er zum Kern menschlicher Freiheit führt.

Wenn eine Person im libertarischen Sinn eine freie Entscheidung getroffen hat, war diese vorab zwar nicht determiniert, aber das heißt nicht, dass sie ein Zufallsprodukt war und ihr nicht zuzurechnen wäre.

„Die Person kann durchaus mit guten Gründen entschieden haben, nur dass Gründe, wie Leibniz und Anselm von Canterbury sagen, ‚geneigt machen, ohne zu nötigen‘. Praktische Gründe können stark zu einer bestimmten Entscheidung disponieren, sind aber gleichwohl keine deterministischen Ursachen. Das Vorhandensein eines starken Grunds nimmt der Person nicht die Freiheit, [...] es sich noch einmal anders zu überlegen.“<sup>116</sup>

Problematisch am Libertarismus scheint das Anderskönnen unter gleichen Bedingungen zu sein. „Wenn die Person sich unter gleichen Bedingungen, und das heißt doch

112 Ebd. 101.

113 Ebd.

114 Vgl. ebd. 99–103.

115 Ebd. 141.

116 Ebd. 108.

wohl aufgrund der gleichen Überlegung und mit den gleichen Gründen, anders entschieden hätte, wäre diese Entscheidung dann nicht irrational [willkürlich, unverständlich, letztlich grundlos] gewesen?“<sup>117</sup> Laut Keil kann die Antwort darauf nur lauten, „dass die Person [dann] *nicht* aus den gleichen Gründen etwas anderes getan hätte, sondern aus anderen Gründen“<sup>118</sup>. Hätte sich die Person anders entschieden, hätte sie dies aus anderen Gründen getan. Libertarische Freiheit heißt im Kern, *zwischen Gründen wählen zu können*, das Gewicht von Gründen selbst bestimmen zu können, sich entscheiden zu können, welche Gründe handlungswirksam werden. Das lässt sich anhand eines Beispiels von Robert Kane, das Keil anführt, erläutern:

„Eine Geschäftsfrau ist auf dem Weg zu einer wichtigen Besprechung. Auf dem Weg beobachtet sie einen Straßenüberfall und steht nun vor der Entscheidung, ob sie Hilfe holt oder weitergeht. Hilfe holen würde für sie bedeuten, dass sie nicht rechtzeitig zum Meeting kommt und höchstwahrscheinlich einen für ihre Firma existenzsichernden Auftrag verliert. Für beide Handlungsweisen hat sie also starke Gründe, für das Weitergehen wie für das Hilfe holen. Nach Kane gilt nun: wie auch immer die Frau sich entscheidet, sie hat einen Grund dafür, wobei ihre tatsächliche Entscheidung vorab nicht determiniert ist. [...] Keine der beiden Entscheidungen wäre grundlos, irrational oder unerklärlich.“<sup>119</sup>

In diesem Beispiel hat die Frau, die entschlossen ist, zur Besprechung zu gehen, aufgrund des Straßenüberfalls die Möglichkeit, sich auf die Situation einzulassen und zu überlegen, ob es nicht besser wäre, Hilfe zu holen. Sie hat die Fähigkeit, sich neu zu besinnen und die Gründe, die für das Weitergehen oder Hilfeholen sprechen, abzuwägen. Sie hat das Vermögen, den verschiedenen Gründen persönlich Gewicht zu verleihen. Welcher Grund für sie in der gegebenen Situation schwerer wiegt und schließlich für ihr Handeln ausschlaggebend ist, wird auch von ihrem tieferliegenden *Selbstentwurf* abhängen beziehungsweise diesen spezifizieren und konkretisieren.

Nach libertarischer Auffassung besteht die Freiheit des Menschen, mit Geert Keil formuliert, im Vermögen zur „Entscheidungsfindung“ und „Willensbildung“.<sup>120</sup> Freiheit ist die Fähigkeit, angesichts verschiedener Entscheidungs- und Handlungsoptionen seinen Willen zu bilden und zu versuchen, ihn – unter Umständen gegen alle möglichen Hindernisse – umzusetzen.

Der Mensch ist nicht alleinige Ursache, aber *maßgeblicher Urheber* seiner Entscheidungen. Seine Entscheidungen sind durch seine eigenen Bedürfnisse, Neigungen und Wünsche sowie durch äußere situative Faktoren bedingt. Diese stecken den *Rahmen* für seine Entscheidung ab, determinieren sie aber nicht. Der Mensch selbst bestimmt, welche Bedingungen für ihn ausschlaggebend sind und von welchen Absichten und Motiven, von welchen Zwecken und Zielen er sich leiten lässt. Er hat die Fähigkeit, sich von seinen eigenen Neigungen, Wünschen und Interessen ein Stück weit zu distanzieren und mithilfe von Überlegungen mögliche Handlungsmotive selber zu gewichten und zu

117 Ebd.

118 Ebd. 108f.

119 Ebd. 109.

120 Ebd. 30.

bewerten, um schließlich zu entscheiden, welche Handlungsmotive zu handlungswirksamen Gründen werden und welche nicht. Indem er sich in bestimmten Situationen für die eine oder andere Handlungsoption entscheidet, bringt er auch und nicht zuletzt zum Ausdruck, *wer* er ist, beziehungsweise, *wer* er sein will. Freiheit ist daher auf der tiefsten Ebene das Vermögen des Menschen, sich innerhalb seiner einmaligen Existenz- und Lebenssituation, im Rahmen seiner individuellen Möglichkeiten selbst zu entwerfen, selbst zu bestimmen, selbst zu realisieren.

Selbstverständlich sind die vielen einzelnen Entscheidungssituationen eines Menschen im Laufe seines Lebens von sehr *unterschiedlichem* existentiellen Gewicht. Von herausragender persönlicher Bedeutung dürften immer die Wahl eines Lebenspartners, die Wahl einer Ausbildung und eines Berufes oder die Wahl einer Lebensform, wie etwa das Leben innerhalb einer größeren religiösen Gemeinschaft oder sonstigen Gemeinschaft von Gleichgesinnten, sein. In diesen Fällen ist die Entscheidung häufig von einer starken Neigung geprägt, sodass Alternativen gar nicht erst ernsthaft und lange erwogen werden. Die Freiheit des Anderskönnens wird dann vor allem insofern ins Spiel kommen, als es nach der grundsätzlichen Entscheidung ja erst noch gilt, die partnerschaftliche Beziehung konkret zu gestalten, den Beruf auf bestimmte Weise auszuüben, den Lebensraum in Gemeinschaft sinnvoll auszufüllen. Auch bleiben die Lebensentscheidungen als solche immer frei, da sie jederzeit überdacht und revidiert werden können. Tatsächlich kann auch bei ihnen die Art und Weise der Entscheidungsfindung variieren und von alternativloser Begeisterung über ein emotionales Sich-zu-einer-Option-Hingezogen-fühlen bis zu einem sehr ruhigen und rationalen, sachlichen und nüchternen Abwägen von Alternativen reichen.<sup>121</sup> Neben der Art und Weise kann auch die zeitliche Dauer des Willensbildungsprozesses sehr unterschiedlich ausfallen. So bleibt in Kanes Beispiel der Frau sehr wenig Zeit zum Überlegen, während sich im wirklichen Leben der Prozess des Abwägens durchaus über einen längeren Zeitraum erstrecken kann. Mit dem libertarischen Anderskönnen unter denselben Bedingungen ist nicht gemeint, dass sich der Mensch in dem Augenblick, in dem er sich entscheidet, genauso gut auch anders entscheiden könnte – denn das liefe auf reine Willkür hinaus. Vielmehr hat jede echte Entscheidungssituation, in der sich der Mensch befindet, eine gewisse Dauer, ohne dass sich die Umstände, die für die Entscheidung sachlich von Bedeutung sind, verändern würden. Bezogen auf die mehr oder weniger lang andauernde Entscheidungssituation und die darin gleichbleibenden relevanten Umstände kann der Mensch so oder auch anders entscheiden, diesen oder jenen Grund vorziehen.

Alles in allem sprechen besonders *drei Gründe* für *echte Willensfreiheit*.

1. Beim libertarischen Freiheitsverständnis handelt es sich „um eine gewöhnliche Auffassung des gesunden Menschenverstandes, die die meisten von uns teilen“<sup>122</sup>. Die meisten von uns haben die starke vorphilosophische *Intuition*, dass nicht schon seit dem Urknall jedes Ereignis der gesamten Weltgeschichte und somit auch „jedes Detail unseres körperlichen und mentalen Lebens unveränderlich feststeht“<sup>123</sup>. Stattdessen unter-

121 Vgl. die drei Wahlzeiten bei Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen/Exerzitienbuch* [= EB], Nr. 175–178.

122 Keil 18.

123 Ebd. 138.

stellen wir bei Sätzen wie „Beherrsche dich, reiße dich zusammen!“ oder „Das hättest du nicht tun sollen!“ die Fähigkeit der anderen Person, sich anders entscheiden und anders verhalten zu können, und widersprechen damit der Lehre des psychologischen Determinismus, das Verhalten der anderen Person sei durch ihren Charakter und ihre gegenwärtigen Motive in allem alternativlos festgelegt.<sup>124</sup> Wir fordern nämlich, wie Tugendhat richtig bemerkt, „voneinander und von uns selbst durchaus auch, uns auf eine Weise zu verhalten, die im Gegensatz zu unserem bisherigen Charakter steht“, und unterscheiden zwischen Person und Charakter.<sup>125</sup> Immer wenn wir jemanden loben, tadeln oder zu etwas auffordern, jemandem etwas vorwerfen oder bei jemandem an etwas appellieren, nehmen wir an, dass der andere eine Wahl hatte oder hat. „Unsere moralischen Haltungen und Reaktionen wie Dankbarkeit, Wohlwollen, Übelnehmen, Verachtung oder Zuneigung, die wir gegenüber anderen Personen und ihren Handlungen einnehmen, sowie unsere Praktiken des Tadelns und Lobens, Strafens und Belohnens, in denen diese Haltungen ihren Ausdruck finden“, setzen Anderskönnen und Unterlassbarkeit voraus.<sup>126</sup> Wie Peter Strawson zu Recht feststellt, können wir diese Haltungen und Praktiken nicht ohne weiteres abstreifen, aber das bedeutet im Grunde eben genau, dass wir die Annahme, Menschen könnten sich im Normalfall auch anders entscheiden, nicht einfach aufgeben können.<sup>127</sup> In unserer alltäglichen Praxis setzen wir immer wieder intuitiv echte Willensfreiheit voraus.

2. Auch in unserer *rechtlichen Praxis* setzen wir die Fähigkeit voraus, Handlungen unterlassen zu können. Gemäß dem Schuldprinzip „keine Strafe ohne Schuld“ (*nulla poena sine culpa*) wäre es unfair, jemanden zu bestrafen, dem keine Schuld vorzuwerfen ist. Schuld aber liegt nur vor, wenn die betreffende Person die betreffende Handlung hätte unterlassen können.

Das deutsche Strafrecht verneint die Schuldfähigkeit eines Täters dann, wenn er bei Begehung der Tat „unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln“<sup>128</sup> (StGB § 20). Umgekehrt bedeutet das, dass ein Täter wohl „immer dann schuldfähig ist, wenn er bei Begehung der Tat im Besitz von Einsichts- und Steuerungsfähigkeit war“, also auch die Möglichkeit hatte, anders zu handeln, etwa „sich selbst zu beherrschen, auch wenn dies seinen bestehenden Neigungen widerspricht“.<sup>129</sup>

Deutsche Strafrechtler haben, auch wenn das heute nicht mehr unumstritten ist, den Schuldbegriff im libertarischen Sinn bestimmt: „Die Schuld [...] macht dem Täter den persönlichen Vorwurf, dass er die rechtswidrige Handlung nicht unterlassen hat, obwohl er sie unterlassen konnte.“<sup>130</sup> Diese Auffassung hat sich auch der Bundesgerichtshof in einem Grundsatzurteil von 1952 zu eigen gemacht: „Mit dem Unwerturteil der Schuld wird dem Täter vorgeworfen, dass er sich für das Unrecht entschieden hat, obwohl er sich für das Recht hätte entscheiden können.“<sup>131</sup> Einer starken Intuition zufolge ist es

124 Vgl. ebd. 114.

125 Ebd. 115.

126 Ebd. 81.

127 Vgl. ebd. 84.

128 Ebd. 118.

129 Ebd. 119.

130 Ebd.

131 Ebd.

nicht sinnvoll, eine Person für eine Tat *moralisch verantwortlich* zu machen oder ihr diese Tat *strafrechtlich zuzurechnen*, wenn sie in der gegebenen Situation determiniert war, das heißt, die Tat nicht hätte vermeiden können. Moralische und rechtliche Verantwortung lassen sich einer Person nur dann sinnvoll zuschreiben, wenn sie auch anders hätte entscheiden und handeln können. Sowohl unsere alltägliche als auch unsere rechtliche Zurechnungspraxis beruht „auf der Annahme des Anderskönnens“ und damit auf einem libertarischen Freiheitsverständnis.<sup>132</sup>

3. In Situationen, in denen wir über einen längeren Zeitraum hinweg um eine Entscheidung ringen, indem wir immer wieder überlegen und abwägen, erleben wir geradezu, *Alternativen* zu haben, erfahren wir, *so* oder auch *anders* entscheiden und handeln zu können. Auch sind wir anhand gewisser Kriterien imstande, zu erkennen, ob und inwieweit eine einzelne Entscheidung mit unserem Selbstentwurf beziehungsweise unser Selbstentwurf mit unserem letzten Ziel übereinstimmt. Optionen, die längerfristig von innerer Ruhe und Freude, von innerem Frieden und Trost begleitet sind, passen im Allgemeinen eher zu unserem letzten Ziel als Optionen, mit denen gegenteilige innere Zustände einhergehen. Fühlen wir uns nach einer Entscheidung längere Zeit eher schlecht, zeigt das für gewöhnlich einen Änderungsbedarf und eine Änderungsmöglichkeit an.<sup>133</sup>

Wenn der Mensch seinen freien Willen vollzieht und sich in einer Situation für eine Handlungsoption entscheidet, trifft er zumindest in gewichtigeren Fällen auch eine Entscheidung *über sich selbst*, bestimmt er dadurch auch, *wer* er ist. Innerhalb gewisser Grenzen kann er auf diese Weise längerfristig seine eigenen Neigungen und Wünsche, seine Interessen und Werte, seinen Charakter und sein Selbst verändern. Wahlentscheidungen, bei denen er sich zwischen verschiedenen möglichen Handlungen entscheidet, sind somit nicht nur Ausdruck seines tieferliegenden Selbst- und Lebensentwurfs.<sup>134</sup> Vielmehr kann er durch sie auch umgekehrt sein eigenes Selbst beeinflussen, seinem Leben eine Richtung geben. Da ihm, religionsphilosophisch oder theologisch betrachtet, von Gott als letztes Ziel vorgegeben ist, ein selbstlos Liebender zu werden, kann seine Selbstbestimmung und Lebensgestaltung eher in die *richtige* oder eher in die *falsche* Richtung gehen, wird sein Selbst- und Lebensentwurf *mehr* oder *weniger* zielführend sein.

Rechnen Christen die Erwartung, dass sie sich vor Gott für ihr Leben *verantworten* müssen, zum wesentlichen Bestand ihres Glaubens, scheidet für sie jeglicher Determinismus und damit auch der Kompatibilismus aus. Verantwortung vor Gott setzt ein echtes Anders-Können in wenigstens einigen Lebenssituationen, also *echte Willensfreiheit* voraus. Auch wäre der Aufruf Jesu an die Mitmenschen, angesichts des nahen Reiches Gottes umzukehren, sinnlos gewesen, wenn sie in ihren Einstellungen und in ihrem Verhalten völlig festgefahren gewesen wären. Ebenso würde das christliche Hauptgebot, Gott mit allen Kräften und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, ins Leere laufen, wäre der Mensch in allem von vornherein festgelegt. Nicht zuletzt verbietet der christliche Grundgedanke, dass Gott den Menschen als freien Partner seiner Liebe geschaffen hat, jeden Determinismus.

132 Ebd. 131.

133 Bd. 1, Kap. 3.5.

134 Kap. 1.1.3.3.

Weil längst vor der heutigen Debatte um die menschliche Freiheit schon Martin Luther als *Theologe* eine deterministische Auffassung hinsichtlich des Heils des Menschen vertreten hat, wird die Auseinandersetzung mit dem Kompatibilismus im theologischen Zusammenhang noch einmal zu vertiefen sein.<sup>135</sup>

## Literatur

Geert Keil: *Willensfreiheit und Determinismus*, 2., überarbeitete Auflage 2018.

### 1.1.4 Der Mensch als soziales und kulturelles Wesen

Da beim Thema Welt schon einiges zu *Kultur* gesagt worden ist<sup>136</sup>, besonders im Zusammenhang der Enzyklika *Laudato Si'*<sup>137</sup>, und beim Thema Kirche noch einiges zu *Gemeinschaft*, *Gesellschaft* und *Staat* zu sagen sein wird<sup>138</sup>, mögen hier einige wenige Worte zur sozialen und kulturellen Dimension des Menschseins genügen.

Für Aristoteles ist der Mensch ein vernunft- und sprachbegabtes, aber auch ein bürgerliches, politisches Lebewesen: ein *zoon politikon*. In der Forschung ist umstritten, ob Aristoteles damit gemeint hat, der Mensch sei ein soziales, auf Gemeinschaft angelegtes und Gemeinschaft bildendes Lebewesen oder er sei ein zur Politik, zur Staatenbildung fähiges Lebewesen. Das Ziel des Menschen als *zoon politikon* besteht ihm zufolge jedenfalls darin, das „gute Leben“ zu erreichen. Dieses Leben lässt sich nur in der Polis, im Stadtstaat, verwirklichen. Da jedem Menschen das Ziel des guten Lebens von Natur aus eingepflanzt ist, ist auch jeder zur Staatenbildung bestimmt.

Nicht als Einzelner, sondern in Gruppen zu leben, gehört bereits zu den biologischen Eigenschaften des Menschen. Der Mensch gleicht „Herdentieren“. Über das Biologische hinaus sind die Verbindungen, die er eingeht, von gefühls- und gesinnungsmäßiger Art. Er bildet *Gemeinschaften*, indem er Familien gründet, Freundschaften, Partnerschaften und Ehen schließt, in Schulklassen lernt, sich in politischen oder religiösen Gemeinden engagiert und anderes mehr.

Gemeinschaften beruhen auf wechselseitigen Beziehungen, die dort gegeben sind, „wo ein Mensch den anderen nicht als Objekt (Nicht-Ich), sondern als ihm gleichartig erkennt“ und „als Du“ anerkennt.<sup>139</sup> Solche Beziehungen werden zur Gemeinschaft, sobald Menschen bestimmte Ideen, Ideale oder Ziele gemeinsam verfolgen und als verbindlich ansehen. Wie die genannten Beispiele verdeutlichen, kann die Verbindung dabei sehr unterschiedliche Intimitätsgrade annehmen. In eheliche Gemeinschaften sind Menschen stärker und ganz anders als in religiöse oder politische eingebunden. Nur

<sup>135</sup> Kap. 1.3.2.2.

<sup>136</sup> Bd. 1, Kap. 1.1.3.2 u. 1.1.5.

<sup>137</sup> Bd. 1, Kap. 1.3.6.

<sup>138</sup> Bd. 3, Kap. 1.1.1.

<sup>139</sup> Ehlen 157.

wenn die Glieder einer Gemeinschaft bei der Verwirklichung des Ziels einander Vertrauen entgegenbringen, kann diese bestehen. Verbindlichkeit und Verlässlichkeit sind wesentlich für Gemeinschaft.

Obwohl die Gegenüberstellung von *Natur* und *Kultur* nicht von allen Völkern geteilt wird, sondern sehr stark europäischem beziehungsweise westlichem Denken entspricht, ist sie für eine erste Annäherung nützlich. Während *Natur* das umfasst, was von selbst ist, wie es ist, darf als *Kultur* alles gelten, was der Mensch von sich aus verändert und hervorbringt. Denn „um leben zu können, muss der Mensch über das Naturgegebene hinausgehen und dazu seine Fähigkeiten ausbilden; er erkennt sich darin als von der Natur unterschieden.“<sup>140</sup> Innerhalb des vom Menschen Geschaffenen lässt sich dann in deutscher Begrifflichkeit noch einmal zwischen *Zivilisation* und *Kultur im engeren Sinn* unterscheiden. Zur *Zivilisation* gehören alle *funktionalen*, das heißt alle rein praktischen oder technischen Errungenschaften. Dass aber bereits die zivilisatorische Entwicklung nicht nur dem Zweck des *Überlebens* dient und dazu hilft, *Ur- oder Grundbedürfnisse* des Menschen zu *befriedigen*, macht zum Beispiel das moderne Verkehrswesen mit der Möglichkeit zu Interkontinentalflügen oder auch die moderne Kulturindustrie mit Musik, Kino und Fernsehen deutlich. Diese neuen Einrichtungen erfüllen keine überlebenswichtigen Bedürfnisse, sondern stellen Eigenwelten dar, die bestimmte Bedürfnisse erst hervorbringen. *Kultur* dient dem Menschen nicht nur dazu, vor den vielen Herausforderungen und Gefahren der natürlichen Umwelt bestehen und aus ihr seine biologisch-physiologischen Bedürfnisse befriedigen zu können. Vielmehr schafft sie auch *Sinnstrukturen* und *Ordnungssysteme* und trägt, wie Wilhelm von Humboldt (1767–1835) gemeint hat, zur *Bildung* und *Entwicklung* der Persönlichkeit bei. In diesem Sinn lassen sich Kulturleistungen, die verschiedenen Kulturbereichen angehören, verstehen: etwa in der *Symbolkultur* Sprache und Schrift, Mythologie und Religion, Kunst im Sinn der schönen Künste (bildende Kunst, Musik, Literatur und darstellende Kunst); in der *Sozialkultur* Sitten und Gebräuche sowie Bildung; in der *Ordnungskultur* Staatswesen, Moral und Gesetz, Ideologien mit entsprechenden Wertvorstellungen und Gesellschaftsstrukturen wie Kapitalismus oder Kommunismus oder in der *Geisteskultur* Wissenschaft, Philosophie und Weltanschauung.

Für Ernst Cassirer (1874–1945) haben, wie er in seinem letzten Werk *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (1944/1960) darlegt, die Versuche, das menschliche Wesen über die Vernunft zu bestimmen, in eine Krise geführt. Einen Ausweg sieht er darin, dass der Mensch nicht von einem besonderen Vermögen, sondern von seiner Tätigkeit her verstanden wird und die substantiale Definition des Menschen, der zufolge er ein vernunftbegabtes Lebewesen ist (*animal rationale*), durch eine funktionale ersetzt wird.

„Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Des-

140 Ebd. 258.

halb sollten wir den Menschen nicht als animal rationale, sondern als animal symbolicum definieren.“<sup>141</sup>

Als *symbolisches Lebewesen* (*animal symbolicum*) lebt er im Unterschied zu Tieren nicht mehr in einem bloß natürlichen, sondern in einem symbolischen Universum. Statt mit den Dingen selbst umzugehen, repräsentiert er sie in Zeichen (Bedeutungsträgern) und lebt so sehr in sprachlichen Formen und Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, dass er nichts wahrnehmen oder erfahren kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien. Dabei gehen nach Cassirer die einzelnen symbolischen Formen (Mythos, Religion, Sprache, Kunst, Wissenschaft usw.) auseinander hervor und bauen aufeinander auf, ohne einander einfach abzulösen und ohne als einzelne die menschliche Kultur in Gänze repräsentieren zu können.

Kultur ist vom sprachlichen Ansatz her ein *Zeichensystem* oder ein *Text*, den es zu verstehen und zu lesen gilt. Sie erschöpft sich aber nicht darin, Bedeutungssysteme zu schaffen und Sinnzusammenhänge herzustellen. Vielmehr bringt sie auch *Handlungszusammenhänge* hervor. Ihre Institutionen, wie beispielsweise Arbeit und Spiel, Herrschaft und Recht, Kunst und Religion oder Wissenschaft und Technik, stellen Orte menschlichen Handels dar. In seiner Kulturtätigkeit verhält sich der Mensch nicht nur *theoretisch*, sondern auch *praktisch* zur Welt, indem er Dinge *gestaltet*, *formt* und *bildet*, ihnen durch die Formgebung eine *Bedeutung* verleiht und sie einem *Gesamtzusammenhang* einordnet.

Nicht zuletzt beruht Kultur auf *Wertvorstellungen*, die sich wandeln können.<sup>142</sup> So hat sich beispielsweise im Laufe der Neuzeit das Verhältnis zwischen räumlich-materieller *Außenwelt* und ausdehnungsloser *Innerlichkeit* des menschlichen Subjekts, das Verhältnis zwischen *Gesundheit* und *Krankheit* oder auch das *Geschlechterverhältnis* in westlichen Kulturen verändert. Auch wenn es aufgrund der vielen verschiedenen kulturellen Traditionen einschließlich ihrer unterschiedlichen Wertvorstellungen trotz Globalisierung niemals eine „Weltkultur“ geben wird, wäre es wünschenswert, wenn in allen Kulturen wenigstens einige universale Werte gelten würden, wie sie zum Beispiel in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten* 1997 in 19 Artikeln formuliert worden sind. In ihrem Sinn sollte es zu den grundlegenden Richtlinien gehören, sich *friedlich* zu verhalten, andere Menschen *freundlich* und *verständnisvoll* zu behandeln und *hilfsbereit* zu sein (siehe auch die *Goldene Regel*). Jeder Einzelne sollte seinem *Gewissen* unterworfen sein und sich im Geist der *Geschwisterlichkeit* verhalten, was das Kriegführen, die Gewalt und den Terrorismus verbietet, ohne die Selbstverteidigung im Falle eines Angriffs auszuschließen. Auch sind *Wahrhaftigkeit* und *Toleranz* gefordert, weshalb niemand seine Mitmenschen belügen, betrügen oder manipulieren sollte und Hass, Gewalt und Krieg im Namen einer Religion, einer Weltanschauung oder einer politischen Meinung ausgeschlossen sein sollten. Einen hohen Stellenwert sollte die *Gleichwertigkeit* von Mann und Frau und die *Partnerschaftlichkeit* in der Ehe haben. Das partnerschaftliche Zusammenleben sollte von *Liebe*, *Treue*, *Dauerhaftigkeit* und *Respekt* geprägt sein. Die Ehe sollte den Ehepartnern und

141 Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (zitiert nach GWP Bd. 1, 282).

142 Bd. 3, Kap. 1.1.2.

den Kindern *Geborgenheit* und *Schutz* geben. Niemand dürfte gegen seinen Willen gezwungen werden, zu heiraten. Sexuelle Ausbeutung und Gewalt sind als verwerflich abzulehnen. Jeder Mensch sollte sein *Eigentum* so gebrauchen, dass es zugleich der *Allgemeinheit* dient. *Gerechtes* und *faïres* Verhalten sowie *angemessener* Umgang mit Eigentum wären gefordert. Jede Form des Diebstahls, der Ausbeutung, des Betrugs, der Benachteiligung sowie eine ungerechte Wirtschaftsordnung sind als ungerecht und unmenschlich zu betrachten. Auch sollte sich die *Ehrfurcht* vor dem *Leben* nicht auf das menschliche Leben beschränken, sondern Tiere, Pflanzen, den Erdboden, das Wasser und die Luft miteinschließen. Die Menschen sollen Sorge dafür tragen, dass die *Natur* und die *Mitgeschöpfe geschützt* und *erhalten* werden.

### Literatur

Ernst Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, 2010.

Franco Volpi (Hg.): *Großes Werklexikon der Philosophie* [= GWP]. Band 1 und 2, 1999.

Peter Ehlen: Art. *Gemeinschaft*, in: Walter Bruggen/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch* [= PhW], 2010, 156–157.

Peter Ehlen: Art. *Kultur* in PhW 258.

<https://de.wikipedia.org/wiki/Kultur>, abgerufen am 16. 05. 2023.

## 1.1.5 Der Mensch als Person

Zentral für christliches Denken ist der Begriff der *Person*. Dazu ist zunächst einmal kurz zu klären, was hier unter Person zu verstehen ist. Der Mensch ist ein *Ich*, das empfindet, erkennt, will und ähnliches mehr und sich dabei seiner selbst gewiss ist. Insofern er als Ich aktiv tätig ist oder solcher Tätigkeiten fähig ist, kann er *Subjekt* genannt werden. Als Subjekt, das erkennt, will und *handelt*, zeichnet er sich nicht nur durch *Selbstbewusstsein*, sondern auch durch *Selbstbestimmung*, durch *Freiheit* aus. Er soll aber nicht nur Subjekt sein und werden, er soll *Person* sein und werden. Das heißt: er soll sich von einem Subjekt, das sich seiner Umgebung und seiner selbst bewusst ist und das sich innerhalb bestimmter Grenzen selbst zu bestimmen vermag, zu einem Wesen entwickeln, das immer mehr Ich und es selbst wird, indem es sich immer mehr auf ein *Du* bezieht und so ein *Wir* erlebt, das immer mehr *bei sich selbst* ist, indem es *beim anderen* oder *bei anderen* ist. Nur in der Beziehung zu anderen Menschen kann der Mensch Person sein und werden. Zu seinem Personsein gehört also neben dem Subjektsein auch das Mitsein mit anderen Personen, die *Interpersonalität*.

Im Folgenden soll das Denken dreier Philosophen des 20. Jahrhunderts vorgestellt werden, die sich jeweils mit einem Aspekt der Entwicklung des Menschen zur Person befasst haben. Der jüdisch-österreichische Philosoph Martin Buber hat die *Ich-Du-Beziehung* des Menschen für das Wesentliche gehalten (Kap. 1.1.5.1). Der litauisch-französische Philosoph Emmanuel Levinas hat im *Antlitz* des *anderen Menschen* die ethische Pflicht erkannt, sich seines Schicksals anzunehmen (Kap. 1.1.5.2). Der britische Religionsphilo-

soph John Hick hat in Anlehnung an Gedanken des Kirchenvaters Irenäus von Lyon besonders im *Leiden* die Chance gesehen, menschlich und persönlich zu reifen (Kap. 1.1.5.3).

### 1.1.5.1 Entwicklung durch die Ich-Du-Beziehung (Martin Buber)

Martin Buber (1878–1965) hat sein Hauptwerk *Ich und Du* im Jahr 1923 veröffentlicht. Es gilt als das programmatische Grundlagenwerk der *Dialogphilosophie* und als Bubers Manifest des „Neuen Denkens“, eines lebendigen Sprachdenkens. Sein „wesentlichstes Anliegen“ war dabei, wie er im Nachwort von 1957 schreibt, „die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen“.<sup>143</sup>

Buber zufolge kann der Mensch zwei *Haltungen* gegenüber den Dingen in der Welt einnehmen. Er kann zu ihnen das Grundwort *Ich-Du* oder das Grundwort *Ich-Es* sprechen. Dementsprechend zwiefältig ist die Welt für ihn. Dementsprechend zwiefältig ist auch sein Ich.

In der Welt oder dem Reich des *Es* *erfährt* der Mensch die Dinge, Innendinge wie Außendinge: Ich nehme etwas wahr, ich will etwas, ich fühle etwas, ich denke etwas. Erfahrung ist jedoch „Du-Ferne“<sup>144</sup>. In der Welt der *Beziehung* ist das Gegenüber kein Etwas, sondern ein Du. „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas.“<sup>145</sup> Wer Du spricht, hat nichts. Nicht als ob nichts anderes wäre als das Du, „aber alles andre lebt in *seinem* Licht“<sup>146</sup>.

Im Reich der Beziehung wird der Mensch also von der Macht der Ausschließlichkeit ergriffen. Dabei ist ihm in *drei Sphären* Beziehung, die immer Begegnung und Gegenseitigkeit bedeutet, möglich. So kann im Leben mit der *Natur* etwa ein Baum für mich zum leiblichen Du werden, mir als er selbst begegnen. So kann mir im Leben mit den *Menschen* ein Mensch als Du gegenüberstehen und für mich den „Himmelskreis“, meinen Horizont, erfüllen. Auch im Leben mit *geistigen Wesenheiten* können mir als Kunst- oder Kulturschaffendem Gestalten als Du gegenüberstehen, die ich dann materiell verwirkliche. Mit Dingen der Natur, mit Menschen und mit Ideen ist Begegnung möglich. „Alles wirkliche Leben [aber] ist Begegnung.“<sup>147</sup> Begegnung ist erfüllte Gegenwart.

Beziehung und Begegnung können nicht gemacht werden, aber sie können sich ereignen, wenn Menschen ganz offen sind und bereit sind, sich ganz einzubringen.

„Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden. Aber dass ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat. Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem.“<sup>148</sup>

Während das Grundwort *Ich-Es* *nie* mit dem ganzen Wesen gesprochen werden kann, kann das Grundwort *Ich-Du* *nur* mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die „Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich“, aber auch „nie

143 Buber: *Ich und Du* (Reclam 1983), 117.

144 Buber: *Ich und Du* (Reclam 2021), 13.

145 Ebd. 8.

146 Ebd. 12.

147 Ebd. 16.

148 Ebd. 15.

ohne mich geschehen“.<sup>149</sup> Nur durch das Du ist Ich-Werdung möglich: Ich werde am Du; allgemeiner formuliert: „Der Mensch wird am Du zum Ich.“<sup>150</sup>

Den Ausdruck *Liebe* reserviert Buber für die Ich-Du-Beziehung zum Mitmenschen. Er bestimmt die Liebe als ein welthaftes Wirken, das über Gefühle hinausgeht. Gefühle begleiten das „metaphysische Faktum der Liebe, aber sie machen es nicht aus“ und können sehr verschiedener Art sein.<sup>151</sup> So ist zum Beispiel das Gefühl Jesu zum Besessenen ein anderes als das zum Lieblingsjünger. Aber die Liebe ist *eine*. Gefühle hat man, die Liebe geschieht. Sie haftet dem Ich nicht an, sondern ist *zwischen* Ich und Du.

„Liebe ist ein welthaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe; Gute und Böse, Kluge und Törichte, Schöne und Hässliche, einer um den andern wird ihm wirklich und zum Du, das ist, losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend; Ausschließlichkeit erstet wunderbar Mal um Mal – und so kann er wirken, kann helfen, heilen, erziehen, erheben, erlösen. Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du: hierin besteht, die in keinerlei Gefühl bestehen kann, die Gleichheit aller Liebenden, vom kleinsten bis zum größten und von dem selig Gebornen, dem sein Leben in dem eines geliebten Menschen beschlossen ist, zu dem lebelang ans Kreuz der Welt Geschlagenen, der das Ungeheure vermag und wagt: *die Menschen* zu lieben.“<sup>152</sup>

Der Mensch kann jedoch *nicht immer* in der Ich-Du-Beziehung bleiben, er kann nicht nur das Grundwort Ich-Du sprechen: „Das aber ist die erhabene Schwermut unsres Loses, dass jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muss. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung [auch] war: sowie sie sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand unter Gegenständen.“<sup>153</sup> Auch die Liebe selbst kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren; sie dauert, aber wechselt zwischen Aktualität und Latenz. Umgekehrt kann aber auch jedes Ding in der Welt einem Ich als sein Du erscheinen. „Das einzelne Du *muss*, nach Ablauf des Beziehungsvorgangs, zu einem Es werden. Das einzelne Es *kann*, durch Eintritt in den Beziehungsvorgang, zu einem Du werden.“<sup>154</sup> Die Zustände lösen einander aber nicht reinlich ab, sodass Du-Welt und Es-Welt „oft ein in tiefer Zwiefalt wirr verschlungenes Geschehen“ sind.<sup>155</sup>

Der Mensch braucht die *Es-Welt*. In ihr hat er zu leben und lässt sich leben, in ihr erfährt und gebraucht er die Dinge, in ihr kann er sein Leben einrichten. Ohne Es kann der Mensch nicht leben. „Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch“, ist nicht wahrer Mensch.<sup>156</sup>

149 Ebd.

150 Ebd. 33.

151 Ebd. 19.

152 Ebd.

153 Ebd. 21.

154 Ebd. 37.

155 Ebd. 22.

156 Ebd. 38.

Die Geschichte des Einzelnen und die der Menschengattung stimmen darin überein, dass in ihr die Es-Welt immer mehr *zunimmt*. So ist die Es-Welt jeder Kultur umfanglicher als die der vorhergehenden. Nicht nur der Umfang der Naturerkenntnis, sondern auch die gesellschaftliche Differenzierung und technische Leistung erweitern sich ständig. Mit dieser Entwicklung wächst die Fähigkeit, die Dinge zu erfahren und zu gebrauchen. Mit ihr geht jedoch zumeist auch eine „Minderung der Beziehungskraft des Menschen“ einher, „vermöge deren allein der Mensch im Geist leben kann“.<sup>157</sup>

*Geist* in seiner menschlichen Erscheinungsform ist für Buber Antwort des Menschen an sein Du. Daher ist er nicht *im* Ich, sondern *zwischen* Ich und Du. Er ist wie die Luft, in der man atmet. „Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag“, und er vermag es, „wenn er in die Beziehung mit seinem ganzen Wesen eintritt.“<sup>158</sup>

In der Es-Welt herrschen die Ursächlichkeit und die Zwecksetzung vor. Es dominiert das *zweckrationale Denken* und damit die *Trennung*.<sup>159</sup> Ich und Es, Ich-Revier und Es-Revier sind geschieden. Gefühle sind das Drinnen, Einrichtungen das Draußen. Beide kennen keine erfüllte Gegenwart. „Beide haben keinen Zugang zum wirklichen Leben“, denn „Einrichtungen ergeben kein öffentliches und Gefühle kein persönliches Leben.“<sup>160</sup>

In der *Du-Welt* herrschen die *Verbundenheit* und die *Einheit* in Verschiedenheit vor. Wahres *öffentliches* und wahres *persönliches* Leben sind zwei Gestalten der Verbundenheit. Wahre Gemeinschaft entsteht nicht dadurch, dass Leute Gefühle füreinander haben, sondern „dass sie alle zu einer lebendigen Mitte in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen und dass sie untereinander in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen“<sup>161</sup>. Auch eine persönliche Einrichtung wie die Ehe „wird sich nie aus etwas andrem erneuern, als woraus allzeit die wahre Ehe entsteht: dass zwei Menschen einander das Du offenbaren“<sup>162</sup>.

Beim öffentlichen Leben unterscheidet Buber zwei Kammern, nämlich die Wirtschaft, die dem Nutzwillen entspringt und in der es um Güter und Leistungen geht, und den Staat, der dem Machtwillen entspringt und in dem es um Meinungen und Interessen geht. Er warnt in dem Zusammenhang bereits vor über hundert Jahren davor, „dass die Wirtschaft das Erbe des Staates antrete“, dass es zu einer „Zwingherrschaft des wuchernden Es“, das heißt zu einer Ökonomisierung des gesamten öffentlichen (und man muss heute hinzufügen: auch des privaten) Lebens kommt.<sup>163</sup> Wirtschaft und Staat wirken seiner Überzeugung nach naturhaft und rechtmäßig nur, solange sie mit dem menschlichen Beziehungswillen verbunden sind und von ihm getragen werden, also den Menschen als Du im Blick haben und somit am wirklichen Leben, am Geist teilhaben.

Das *Ich* des Menschen ist wie seine Welt *zwiespältig*:

157 Ebd. 40f.

158 Ebd. 41.

159 Vgl. ebd. 53; 45.

160 Ebd. 46.

161 Ebd. 47.

162 Ebd.

163 Ebd. 50.

„Das Ich des Grundwortes Ich-Du ist ein andres als das das Grundwort Ich-Es. Das Ich des Grundworts Ich-Es erscheint als Eigenwesen und wird sich bewusst als Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchens). Das Ich des Grundworts Ich-Du erscheint als Person und wird sich bewusst als Subjektivität (ohne abhängigen Genitiv). Eigenwesen erscheint, indem es sich gegen andere Eigenwesen absetzt. Person erscheint, indem sie zu anderen Personen in Beziehung tritt.“<sup>164</sup>

Während das *Eigenwesen* die Gestalt der naturhaften *Abgehobenheit* darstellt, ist die *Person* die Gestalt der naturhaften *Verbundenheit*. Während der Zweck des Sichabsetzens das Leben, „das heißt das eine menschliche Lebensfrist dauernde Sterben“ ist, ist der Zweck der Beziehung „ihr eigenes Wesen, das ist: die Berührung des Du“, die an das Ewige rührt; „denn durch die Berührung jedes Du rührt ein Hauch des ewigen Lebens uns an.“<sup>165</sup>

Wer in Beziehung lebt, nimmt an einer Wirklichkeit teil, an einem Sein, das nicht bloß an ihm und nicht bloß außer ihm ist. Die Teilnahme an diesem Sein „ist umso vollkommener, je unmittelbar die Berührung des Du ist“<sup>166</sup>. Im Bereich der Subjektivität wird sich das Ich seiner Verbundenheit und seiner Abgelöstheit in einem bewusst.

„Die echte Subjektivität kann nur dynamisch verstanden werden, als das Schwingen des Ich in seiner einsamen Wahrheit. Hier auch ist der Ort, wo das Verlangen nach immer höherer, unbedingter Beziehung, nach der vollkommenen Teilnahme am Sein sich bildet und emporbildet. In der Subjektivität reift die geistige Substanz der Person.“<sup>167</sup>

Während die Person sagt: „Ich bin“, sagt das Eigenwesen: „So bin ich“. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Person ihr Sondersein, ihr Anderssein irgendwie aufgibt. Es ist an ihr nur nicht Blickpunkt, es ist nur eben da. Während die Person ihr *Selbst* schaut, befasst sich das Eigenwesen mit seinem *Mein*: „meine Art, meine Rasse, mein Schaffen, mein Genius. Das Eigenwesen nimmt an keiner Wirklichkeit teil und gewinnt keine. Es setzt sich gegen das Andere ab und sucht so viel davon, als es kann, in Besitz zu nehmen, durch Erfahren und Gebrauchen. Das ist seine Dynamik: das Sichabsetzen und Besitznahme, beides am Es, beides im Unwirklichen geübt.“<sup>168</sup> Das Subjekt mag sich noch so viel zu eigen machen, ihm wächst keine Substanz daraus.

„Es gibt nicht zweierlei Menschen; aber es gibt die zwei Pole des Menschentums. Kein Mensch ist reine Person, keiner reines Eigenwesen, keiner ganz wirklich, keiner ganz unwirklich. Jeder lebt im zwiefältigen Ich. Aber es gibt Menschen, die so personbestimmt sind, dass man sie Person, und so eigenwesenbestimmte, dass man sie Eigenwesen nennen darf. Zwischen jenen und diesen trägt sich die wahre Geschichte aus.“<sup>169</sup>

164 Ebd. 64.

165 Ebd.

166 Ebd. 65.

167 Ebd.

168 Ebd. 66.

169 Ebd. 66f.

Diese Geschichte gipfelt im tödlichen Konflikt zwischen selbstbezogenen Machtmenschen und selbstlosen Geistesmenschen, wie etwa am Schicksal eines Sokrates, eines Jesus, eines Mahatma Gandhi oder eines Oskar Romero deutlich wird.

Für Buber ist der Mensch „umso personhafter, je stärker in der menschlichen Zwielfalt seines Ich das des Grundworts Ich-Du ist. Nach seinem Ichsagen – danach, was er meint, wenn er Ich sagt – entscheidet sich, wohin ein Mensch gehört und wohin seine Fahrt geht.“<sup>170</sup> Das Ich des (egoistischen) Eigenmenschen ist misstönig, das der Person hingegen schön und wohlklingend. Als Beispiele für entfaltetes Personsein nennt Buber Sokrates, dessen Ich das des unendlichen Gesprächs war, Goethe, dessen Ich das des reinen Umgangs mit der Natur war, und Jesus, dessen Ich das der unbedingten Beziehung zu Gott, dem Vater, war. Damit ist bereits die tiefere, unbedingte Dimension der Ich-Du-Beziehung erreicht.

Nach Buber schneiden sich die verlängerten Linien der welthaften Beziehungen im ewigen Du. Jedes einzelne Du ist ein Durchblick zu ihm. „Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an.“<sup>171</sup> Die Beziehungsfähigkeit des Menschen „vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann“<sup>172</sup>.

Dieses ewige Du haben Menschen mit vielen Namen angesprochen. Der unvergänglichste und unumgänglichste lautet *Gott*. Wer in seinem Leben, auf welche Weise auch immer, wahrhaft Gott anspricht, spricht, auch wenn er den Namen verabscheut und selbst gottlos zu sein meint, „das wahre Du seines Lebens an, das von keinem anderen eingeschränkt zu werden vermag und zu dem er in einer Beziehung steht, die alle anderen einschließt“<sup>173</sup>.

Der Mensch, der in seiner Ganzheit ruht, kann zur vollkommenen Beziehung, zur höchsten Begegnung ausgehen. Dazu bedarf es nicht eines Abstreifens der Sinnenwelt, nicht einer Hinwendung zu einer Welt der Ideen und Werte. Es bedarf auch keines Aufgebens des Ich, das zu jeder Beziehung und so auch zur höchsten unerlässlich ist. Nicht „von allem absehen“, sondern „alles im Du sehen“, heißt für Buber in die reine Beziehung treten.<sup>174</sup> „Wer mit seinem ganzen Wesen zu seinem Du ausgeht und alles Weltwesen ihm zuträgt, findet ihn, den man nicht suchen kann.“<sup>175</sup> Wer die Welt in Gott schaut, steht in seiner Gegenwart, denn Gott ist zwar das ganz Andere, aber auch das ganz Selbe: das ganz Gegenwärtige. Er ist „das Geheimnis des Selbstverständlichen, das mir näher ist als mein Ich“<sup>176</sup>. Der Du-Sinn, der sich nicht erfüllen kann, bis er das unendliche Du findet, hat es von Anfang an in sich gegenwärtig. Die Gegenwart Gottes muss dem Menschen aus der Wirklichkeit des geheiligten Weltlebens nur ganz wirklich werden. Gemäß Buber lässt sich Gott nicht durch Weltflucht, aber auch nicht durch Weltfixierung, sondern nur durch Leben in der Welt in einer Ich-Du-Haltung finden. Er begegnet uns dann als

170 Ebd. 67.

171 Ebd. 75.

172 Ebd.

173 Ebd. 76.

174 Ebd. 79.

175 Ebd.

176 Ebd.

Gegenwart des in der Welt Gegenwärtigen, als „das uns unmittelbar und zunächst und dauernd gegenüber Wesende“<sup>177</sup>. Wer daher „wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus“<sup>178</sup>.

Laut Buber braucht nicht nur der Mensch Gott, sondern auch Gott den Menschen:

„Dass du Gott brauchst, mehr als alles, weißt du allzeit in deinem Herzen; aber nicht auch, dass Gott dich braucht, in der Fülle seiner Ewigkeit dich? Wie gäbe es den Menschen, wenn Gott ihn nicht brauchte, und wie gäbe es dich? Du brauchst Gott, um zu sein, und Gott braucht dich – zu eben dem, was der Sinn deines Lebens ist.“<sup>179</sup>

Gott braucht den Menschen, da das Grundwort Ich-Du beziehungsweise echter Dialog *Wechselwirkung* bedeutet. Dass es die Welt als Schöpfung gibt, an der Mensch teilhat und mitwirkt, dass es die menschliche Person als Dialogpartner Gottes gibt, hat göttlichen Sinn.

Jedes Du kann für uns zum Es werden. Nur *ein* Du „hört seinem Wesen nach nie auf, uns Du zu sein“<sup>180</sup>. Wer Gott kennt, kennt die Gottferne, aber nicht, weil Er nicht immer als Du da wäre, sondern weil wir nicht immer da sind.

Alle welthaften Beziehungen sind ausschließlich. Nur in der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins. Gottes Du schließt all meine sonstigen Gegenüber als Du in sich ein und umfasst mein Selbst, ohne es zu sein, wie es die Welt umfasst, ohne sie zu sein.

Die Es-Welt hat, so Buber, zwei Privilegien: den Zusammenhang im *Raum* und den Zusammenhang in der *Zeit*.

„Die Duwelt hat in beiden keinen Zusammenhang. Sie hat ihren Zusammenhang in der Mitte, [...] im ewigen Du. In dem großen Privileg der reinen Beziehung sind die Privilegien der Eswelt aufgehoben. Kraft seiner gibt es das Kontinuum der Duwelt: die isolierten Momente der Beziehungen verbinden sich zu einem Weltleben der Verbundenheit. Kraft seiner steht der Duwelt die gestaltende Macht zu: der Geist kann die Eswelt durchdringen und verwandeln. [...] Umkehr ist das Wiedererkennen der Mitte, das Sich-wieder-hinwenden. In dieser Wesenstat ersteht die verschüttete Beziehungskraft des Menschen auf.“<sup>181</sup>

Auf diese Weise erneuert sich unsere Welt. Im Tod löst sich für den Einzelnen der irdische Raum und die irdische Zeit und damit die Es-Welt auf. Die Beziehungen aber bleiben und mit ihnen bleibt die Du-Welt.

In jeder der drei Sphären der Welt – im Leben mit der Natur, mit den Menschen und mit den geistigen Wesenheiten – blicken wir in jedem Beziehungsakt „an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, [...] in jeder Sphäre nach

177 Ebd. 80f.

178 Ebd. 94.

179 Ebd. 82.

180 Ebd. 98.

181 Ebd. 100.

ihrer Weise. Alle Sphären sind in ihm beschlossen, es in keiner. Durch alle strahlt die eine Gegenwart.<sup>182</sup>

Unter den drei Sphären zeichnet sich für Buber eine aus: das Leben mit den *Menschen*. „Hier vollendet sich die Sprache als Folge in Rede und Gegenrede. [...] Hier ist das Gegenüber zur vollen Wirklichkeit des Du erblüht. Hier allein gibt es denn auch als unverlierbare Wirklichkeit Schauen und Geschautwerden, Erkennen und Erkanntwerden, Lieben und Geliebtwerden.“<sup>183</sup> In der Beziehung zum Menschen sieht Buber daher „das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott: darin wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil wird.“<sup>184</sup>

Zweierlei *Einsamkeit* unterscheidet Buber, nach dem, *wovon* sie sich kehrt. Positiv ist die Einsamkeit, wenn sich der Mensch aus dem erfahrenden und gebrauchenden Umgang mit den Dingen löst. Ihrer bedarf es stets, „um überhaupt zum Akt der Beziehung, nicht erst der höchsten, zu kommen“<sup>185</sup>. Negativ ist Einsamkeit im Sinn der Beziehungslosigkeit. Zweierlei Einsamkeit unterscheidet Buber auch nach dem, *wozu* sie sich wendet. Positiv ist die Einsamkeit als Ort der Reinigung. Negativ ist jedoch „die Burg der Absonderung, wo der Mensch [nur noch] mit sich selbst Zwiesprache führt“<sup>186</sup>.

Im Zusammenhang mit dem ewigen Du geht Buber schließlich noch auf das im Jetzt und Hier gegenwärtige Urphänomen dessen ein, was *Offenbarung* genannt wird. Sie bedeutet für ihn Begegnung mit Gott, die verwandelt. Der Mensch geht aus dem Moment der höchsten Begegnung nicht als der gleiche hervor, als der er in ihn eingetreten ist. Er empfängt etwas, was er zuvor nicht hatte. Es geschieht etwas an ihm. Er hat danach „in seinem Wesen ein Mehr, ein Hinzugewachsenes, von dem er zuvor nicht wusste“<sup>187</sup>. Was der Mensch dabei empfängt, ist nicht ein Inhalt, sondern eine *Gegenwart*, eine Gegenwart als *Kraft*. Diese Gegenwart und Kraft schließt dreierlei ein: die ganze Fülle der wirklichen Gegenseitigkeit und des Verbundenseins, die Bestätigung des Sinns auf eine Weise, dass nichts mehr sinnlos sein kann, und den Empfang des Sinns dieses unseres Lebens, nicht den eines Drüben.

Für Buber gibt es, genau genommen, nur Offenbarungsreligionen. Er ist davon überzeugt, dass die gewaltigen Offenbarungen, auf die sich die Religionen berufen und „die im Anfang großer Gemeinschaften, an den Wenden der Menschenzeit stehen“, nichts anderes als die stille, ewige Offenbarung sind, „die sich allerorten und allezeit begibt“.<sup>188</sup> Alle Offenbarung aber ist *Berufung* und *Sendung*.

Durch *Gebet* kann sich der Mensch auf die Begegnung mit Gott vorbereiten, in ihm kann er Gott begegnen. Für Buber ist das Gebet deshalb wesentlich für jede Religion:

„Im wahren Gebet vereinigen und reinigen sich Kult und Glaube zur lebendigen Beziehung. Dass das wahre Gebet in den Religionen lebt, ist das Zeugnis ihres wahren Lebens; solange es in ihnen lebt, leben sie. Entartung der Religion bedeutet die Entartung

182 Ebd. 101.

183 Ebd. 102.

184 Ebd. 102f.

185 Ebd. 103.

186 Ebd. 104.

187 Ebd. 109.

188 Ebd. 116.

des Gebets in ihnen: die Beziehungskraft wird in ihnen immer mehr von der Gegenständlichkeit verschüttet, es wird in ihnen immer schwerer, mit dem ganzen, ungeteilten Wesen gut Du zu sagen.“<sup>189</sup>

Buber sieht in der Religionsgeschichte insgesamt einen Weg, eine geheimnisvolle Annäherung an Gott. „Jede Spirale ihres Wegs führt uns in tiefres Verderben und in grundhaf-tere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gottes-seite heißt Erlösung.“<sup>190</sup>

In Bubers jüdischer Philosophie des *Personalismus* haben sich auch viele Christen wie-dergefunden. Sie ermutigt den Menschen dazu, sich von einem *Subjekt*, das seine Um-welt und seinen Mitmenschen als Es behandelt und als bloßes Mittel für seine Zwecke gebraucht, wenn nicht missbraucht, zu einer *Person* zu entwickeln, die in einer Ich-Du-Beziehung zur Umwelt und in einer liebenden Beziehung zu seinen Mitmenschen lebt. Die dazu nötige Beziehungskraft kann er aus seiner Beziehung zum ewigen Du schöp-fen. In der Ich-Du-Begegnung und -Beziehung bleibt das Ich Ich und das Du Du. Die darin vollzogene Einheit hebt die Verschiedenheit nicht auf, überwindet aber die Tren-nung. Dem „Zwischen“, das Ich und Du verbindet, wird Raum gegeben. Es verwirklicht sich. Geist und Liebe werden wirklich.

### Literatur

Martin Buber: *Ich und Du* (mit einem Nachwort und Anmerkungen von Bernhard Lang), Reclam 2021.

## 1.1.5.2 Entwicklung durch den unbedingten ethischen Anspruch des Anderen (Emmanuel Levinas)

Im Vorwort zur deutschen Übersetzung seines ersten philosophischen Hauptwerks *Totalität und Unendlichkeit*, das im Jahr 1961 erschienen ist, schreibt Emmanuel Levinas (1906–1995) im Jahr 1987:

„Das vorliegende Buch, das sich unter phänomenologischem Einfluss weiß und den Geist der Phänomenologie für sich in Anspruch nimmt, ist aus einer langen Beschäfti-gung mit den Texten Husserls und aus einer unablässigen Aufmerksamkeit auf ‚Sein und Zeit‘ entstanden. Weder Martin Buber noch Gabriel Marcel sind dem Text fremd, der auf Franz Rosenzweig vom Vorwort an verweist. Das Buch beansprucht zudem, im zeitgenössischen Denken, eine Treue zum bahnbrechenden Werk Henri Bergsons.“<sup>191</sup>

Damit hat Levinas selbst offengelegt, von welchem Denken und welchen Denkern er am meisten beeinflusst ist.

<sup>189</sup> Ebd. 117.

<sup>190</sup> Ebd. 119.

<sup>191</sup> Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 7.

Aus seinem komplexen Werk soll hier von Martin Buber her nur eine Spur verfolgt werden, nämlich die besondere Art und Weise, wie das menschliche Du durch sein *Antlitz* dem Ich begegnet. Während mir, so Levinas, das Ding gegeben ist und sich mir darbietet, sodass ich es in eine, genauer meine Welt einordnen kann, weigert sich das Antlitz des Mitmenschen, von mir begriffen und umfasst zu werden. Der Andere entzieht sich mir unter anderem durch seine unvorhersehbaren Reaktionen. Er bleibt unendlich *transzendent*, unendlich *fremd*. Sein Antlitz, in dem er mir erscheint und das nach mir ruft, „bricht mit der Welt, die unsere gemeinsame Welt sein kann“<sup>192</sup>.

Sein *Widerstand* tut mir dabei aber keine Gewalt an, er wirkt nicht negativ. Vielmehr hat er eine positive Struktur, nämlich eine ethische. In seinem Antlitz zeigt sich seine ethische Unverletzlichkeit, seine Heiligkeit. Sie stellt mich moralisch in Frage, wobei die Bewegung meiner Infragestellung ganz vom Anderen ausgeht.

Auch die *Rede* im Sinn ursprünglicher Kommunikation, durch die das Antlitz eine Beziehung mit mir unterhält, stellt Ich und Du ontologisch nicht auf dieselbe Stufe. Das Antlitz des Anderen „bleibt in der Beziehung absolut“<sup>193</sup>. In ihm offenbart sich mir das Unendliche, das absolut andere Andere. „Ich kämpfe“, wie Levinas sagt, „nicht mit einem Gott ohne Antlitz, sondern antworte auf seinen Ausdruck, seine Offenbarung.“<sup>194</sup>

Das Antlitz des Anderen entzieht sich meinem Besitz, meinem Vermögen. Es spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die mein Genuss- und Erkenntnisvermögen unendlich übersteigt. Nicht physisch, aber ethisch setzt es mir eine unendliche Widerstandskraft entgegen, die sagt: Du wirst keinen Mord begehen! Dieser ethische Widerstand, „hart und unüberwindbar, leuchtet im Antlitz des Anderen, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten“<sup>195</sup>. Es ist das Verständnis für diese Not und diesen Hunger, die die eigentliche Nähe des Anderen stiftet. Das *Erscheinen* des Unendlichen im Antlitz des Anderen bedeutet daher *Gewaltlosigkeit* schlechthin und *Frieden*. Der Krieg setzt den Frieden voraus, nicht umgekehrt.

Indem mich das Antlitz um Hilfe bittet, ohne dass ich für seinen Hilferuf taub sein könnte, begrenzt es nicht meine Freiheit, sondern stiftet und fördert sie. Es ruft sie zur *Verantwortung*, indem es meine Güte hervorruft. Angesichts hungernder und verhungender Menschen im wörtlichen und existentiellen Sinn gibt es für die Verantwortung laut Levinas nur ein „objektives“ Maß. „Die Verantwortung kann nicht abgewiesen werden.“<sup>196</sup> Das erste Wort, das die ursprüngliche Rede zwischen Du und Ich, zwischen dem Antlitz des Anderen und mir hervorbringt, lautet *Verpflichtung*. Keinerlei Innerlichkeit gestattet es, dieser Verpflichtung aus dem Weg zu gehen.

Das Antlitz des menschlichen Du, in dem sich der absolut andere Andere präsentiert, „bleibt nach dem Maß dessen, der es empfängt, es bleibt irdisch“<sup>197</sup>. Aber von ihm empfängt das Ich die Idee des Unendlichen, die es, so Levinas, nicht aus sich haben kann. Auf

192 Ebd. 278.

193 Ebd. 279f.

194 Ebd. 283.

195 Ebd. 285f.

196 Ebd. 289.

197 Ebd. 292.

diese Weise wird das Ich ständig unterwiesen und unaufhörlich aufgerufen, *sich selbst zu überschreiten*. „Denken heißt, die Idee des Unendlichen besitzen oder unterwiesen werden. Das vernünftige Denken bezieht sich auf diese Unterweisung.“<sup>198</sup>

Levinas zufolge lädt die Gegenwart des Antlitzes jedoch nicht zur exklusiven Zweiergemeinschaft von Ich und Du ein. Vielmehr verweist sie von sich aus bereits auf den *Dritten* und auf ein *umfassendes Wir*. Denn in den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an, sieht mich die gesamte Menschheit an. Das Erscheinen des Antlitzes, das mich wie ein absolut fremdes ansieht und mich zu Verantwortung ruft, „macht das ursprüngliche Geschehen der Brüderlichkeit aus“<sup>199</sup>. Die Einheit und Geschwisterlichkeit *aller* Menschen beruht für Levinas demnach nicht auf der biologischen Verwandtschaft, sondern auf den *zwischenmenschlichen Beziehungen*, die über die Totalität der Welt hinaus zum Unendlichen des Anderen führen und zur unbedingten Verantwortung für den Anderen verpflichten.

Da sich der Andere aufgrund seiner Not, die nach Gerechtigkeit schreit, sogleich als Absoluter präsentiert und aus einer Dimension der Erhabenheit und der Transzendenz kommt, die ihn zum Meister über mich macht und mir befiehlt, besteht meine Stellung ihm gegenüber folgerichtig darin, „dieser wesentlichen Not des Anderen begegnen zu können, Hilfsquellen zu finden“<sup>200</sup>. Dabei ist der Nächste, auch und gerade der *Arme* und *Fremde*, die *Witwe* und der *Waise*, gegen die ich verpflichtet bin.

In all dem zeigt sich eine „moralische Asymmetrie“<sup>201</sup>. Während mich der Andere von seiner Seite aus ethisch absolut in Anspruch nimmt und in seiner Transzendenz über mich herrscht, entspricht meiner Verantwortung für den Anderen von meiner Seite aus kein Anspruch auf den Anderen. Weil für Levinas im Unterschied zu Martin Buber nicht die klassische Ontologie, sondern die Ethik ausschlaggebend für die Bestimmung des Menschen und seines Seins ist, folgt für ihn aus der moralischen Asymmetrie eine grundlegende „Asymmetrie der interpersonalen Beziehung“<sup>202</sup>. Ich und Du lassen sich nicht als zwei Seiende auf derselben Ebene ansiedeln. Weil das Sein des Menschen unvermeidlich die Orientierung „von-sich-aus“ hin zum „Anderen“ hat, findet es in einem wesentlich asymmetrischen „Raum“ statt.<sup>203</sup>

Das wahre Wesen des Menschen, so fasst Levinas in seinen Schlussfolgerungen zusammen, präsentiert sich in seinem Antlitz, das meiner Gewalt Einhalt gebietet und sie durch seinen Anruf lähmt.<sup>204</sup> Als Anderer kommt der Mensch von außen auf uns zu, eben als Antlitz. Diese „Exteriorität – d. h. sein Appell an mich – ist seine Wahrheit“<sup>205</sup>. Da jedes Antlitz anders und somit das Von-Angesicht-zu-Angesicht mannigfaltig ist, ist echter *Pluralismus* der Gesellschaft möglich. Die soziale Beziehung erzeugt für Levinas einen Überschuss des Guten über das Sein und der Mannigfaltigkeit über das Eine.

198 Ebd. 294.

199 Ebd. 309.

200 Ebd. 311.

201 Ebd. 430.

202 Ebd. 328.

203 Ebd. 312f.

204 Vgl. ebd. 419f.

205 Ebd. 421.

Dem Antlitz verdankt sich auch die *Sprache*. Sie hebt ursprünglich kraft der Gegenwart des Du an und ereignet sich im Von-Angesicht-zu-Angesicht.<sup>206</sup> Vor dem Hintergrund von Heideggers *Sein und Zeit* unterscheidet Levinas in dem Zusammenhang zwischen Sinn und Bedeutung. Der Mensch gibt den Dingen und ihrem Sein *Sinn*, indem er sie für bestimmte Zwecke gebraucht. Die *Bedeutung* des Anderen ist ihm jedoch vorgegeben. Dank seiner ethischen Bedeutung ist der Andere, wie Levinas schreibt, „Gott ähnlich. Diese Bedeutung geht meiner Initiative der Sinngebung voraus.“<sup>207</sup> Sie besteht darin, mich zur Verantwortung zu rufen und so aus meinem Ich herauszurufen. Der Andere, der mir von außen durch sein Antlitz begegnet, fordert mich in seiner sozialen oder auch existentiellen Not und Blöße auf, mich für ihn verantwortlich zu fühlen und so mein eigenes Ichsein und das welthafte Sein der Dinge auf ihn hin zu überschreiten.

Die *Exteriorität* des Seins ist daher die *eigentliche Moralität*. Sie verlangt vor allem neben der Gerechtigkeit die *Güte*, vollzieht sich die Beziehung mit dem Antlitz als solchem doch ausschließlich „als Güte“<sup>208</sup>. Diese ist „die eigentliche Transzendenz. Die Transzendenz ist [nämlich] Transzendenz eines Ich. Nur ein Ich kann dem dringenden Befehl eines Antlitzes antworten.“<sup>209</sup> Auch der Pluralismus der Gesellschaft „vollzieht sich in der Güte, die von mir zum Anderen geht; in ihr allein kann sich der Andere als absolut Anderer ereignen“<sup>210</sup>. Mit der Güte geht nach Levinas schließlich auch der *Friede* einher, der „mein Friede“ sein muss: „Friede im Rahmen einer Beziehung, die von einem Ich ausgeht und zum Anderen hinführt, Friede im Begehren und in der Güte, in denen das Ich sich erhält und gleichzeitig ohne Egoismus existiert.“<sup>211</sup>

In seinem zweiten philosophischen Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, das 1978 veröffentlicht wurde, vertieft Levinas seine Kritik an der abendländischen Seinslehre, die für ihn weder die Frage nach dem Anderen noch die ethische Frage radikal genug gestellt hat. Wie er im Vorwort schreibt, vertritt er in seinem Buch die These, dass in der Subjektivität eine „Aus-nahme“ zu erkennen sei, „die das Gefüge von sein und Seiendem und ihrer Differenz“, also die ontologische Differenz im Sinne Heideggers<sup>212</sup>, durcheinanderbringt.<sup>213</sup> Es gelte, „in der Substantialität des Subjekts, im harten Kern des ‚Einzigen‘ in mir, in meiner unvollständigen, uneinheitlichen Identität die Stellvertretung für die Anderen [zu] erblicken“<sup>214</sup>. Diese „allem Wollen zuvorkommende Aufopferung“ müsse „als eine schonungslose Ausgesetztheit an das Verletztwerden durch die Transzendenz, und zwar nach Art eines Empfangens, das passiver – und auf andere Weise passiv – ist als die Rezeptivität, die Leidenschaft und die Endlichkeit“ gedacht werden.<sup>215</sup> Hier soll innerhalb dieses gedanklichen Rahmens wiederum nur dem Thema der *ethischen Verantwortung* für den *Anderen* nachgegangen werden, genauer gesagt der Frage,

206 Vgl. ebd. 427.

207 Ebd. 424.

208 Vgl. ebd. 438.

209 Ebd. 444.

210 Ebd. 445.

211 Ebd.

212 Bd. 1, Kap. 1.1.5.1.

213 Levinas: *Jenseits des Seins*, 19.

214 Ebd. 19.

215 Ebd.

inwieweit es Levinas in seinem zweiten Hauptwerk erweitert, vertieft und abgewandelt hat.

Levinas fasst den Gedanken der Verantwortung nun noch rigoroser. Wir tragen auch Verantwortung für die *Schuld* und für das *Unglück* der Anderen, ja für die *Freiheit* des Anderen.<sup>216</sup> Dies lässt sich zumindest insofern nachvollziehen, als für die Bedingungen, unter denen der Andere schuldig oder unglücklich wird und seine Freiheit vollzieht, auch die Gesellschaft und damit bestimmte Menschen mitverantwortlich sind. Wir sind mitverantwortlich dafür, inwieweit das Leben des Einzelnen gelingt, genauer gesagt: *Ich* bin mitverantwortlich dafür, inwieweit das Leben bestimmter Menschen gelingt oder misslingt. Die Verantwortung für den Anderen, für eine andere Freiheit, weist mich, wie Levinas schreibt, „dem Anderen, dem Erstbesten, an, sie nähert mich ihm an, macht ihn mir zum Nächsten“<sup>217</sup>. Nicht nur *für* ihn, auch *vor* ihm bin ich verantwortlich. Er ist nicht nur derjenige, für den ich Partei ergreife, sondern auch mein Richter. Das Unendliche, dessen Spur sich auf seinem Antlitz abzeichnet und verwischt, ruft „gegen meinen Willen diese Verantwortung hervor“ und macht mich „als Geisel für den Anderen zu seinem Stellvertreter“. Daher wird mein Innerstes „eingesetzt in ein Wider-Willen – Für-einen-Anderen“<sup>218</sup>.

Für Levinas handelt es sich also beim Für-einen-Anderen um ein Gegen-meinen-Willen. Das Paradox solch einer unfreiwilligen Verantwortung besteht für ihn darin, „dass ich verpflichtet bin, ohne dass diese Verpflichtung in mir begonnen hätte – als hätte in mein Bewusstsein ein Befehl sich eingeschlichen wie ein Dieb“<sup>219</sup>. Diesen Befehl findet der Mensch gerade im Gehorsam, der allem Hören des konkreten Gebotes, das durch den Anderen an mich ergeht, vorausgeht. In der Haltung des Gehorsams erhalte ich den Befehl von mir selbst her, wodurch sich die Heteronomie (die Bestimmung durch den Anderen) in Autonomie (Selbstbestimmung) verkehrt. Levinas findet diesen Umstand auf bemerkenswerte Weise durch die Metapher der Einschreibung des Gesetzes im Gewissen zum Ausdruck gebracht; bemerkenswert für ihn, weil diese Metapher *Autonomie* und *Heteronomie* versöhnt.<sup>220</sup> Gerade indem ich der Fremdbestimmung durch den ethischen Anspruch des Anderen gehorche, bestimme ich mich selbst. Als Sorge und Entstehen für den Anderen macht sie die Bedeutung aus, die dem Sein der Welt und dem Sein des Ich vorausgeht beziehungsweise als Wort des Unendlichen, als Transzendenz, in deren Immanenz einbricht.<sup>221</sup>

Weil es das *Unendliche* ist, das mir den Nächsten als Antlitz befiehlt, weil ich in meiner Verantwortung für den Nächsten dem *Unendlichen* antworte, liegt in der Verantwortung eine im Prinzip grenzenlose *Dynamik*. Die Verantwortung wächst in dem Maße, in dem sie übernommen wird. Denn je größer die Nähe zum Anderen wird, umso *nachdrücklicher* befiehlt mir das Unendliche.<sup>222</sup> Insofern ist die Annäherung an den Nächsten

216 Vgl. ebd. 40.

217 Ebd. 42.

218 Ebd.

219 Ebd. 46.

220 Vgl. ebd. 325.

221 Vgl. ebd. 47f.

222 Vgl. ebd. 328.

maßlos, folgt sie „dem Maß des Unendlichen“<sup>223</sup>. In diesem Sinne kann Levinas auch direkt von der „*unendlichen Verantwortung* des Einen für den Anderen“ sprechen.<sup>224</sup> In ihr erscheint für ihn die Herrlichkeit des Unendlichen, die alle Fassungskraft des Menschen übersteigt. „Das Unendliche hat also Herrlichkeit allein durch die Subjektivität, durch das menschliche Abenteuer der Annäherung an den Anderen, durch die Stellvertretung, durch die Sühne für den Anderen.“<sup>225</sup>

Dass der Mensch grundsätzlich für seinen Nächsten verantwortlich ist, dass etwa Eltern die Verantwortung für ihre Kinder tragen, liegt nach Levinas außerhalb seiner Freiheit. Inwieweit er sich auf diese Verantwortung einlässt und sie als die seine annimmt, inwieweit er sich vom Anderen ansprechen, beanspruchen und in Beschlag nehmen lässt, inwieweit er für den Anderen eintritt und an seine Stelle tritt, sich von ihm als Geisel nehmen lässt, hängt jedoch auch von seiner Freiheit ab. Je mehr sein *Auf-den-Anderen-hin* zu einem realen *Für-den-Anderen* wird, desto mehr entwickelt er sich vom Subjekt zur Person, desto mehr wird, wie Levinas sagt, sein *Ich* zum *Sich*. Denn das Unendliche zeigt sich durch seinen Befehl, sich dem Nächsten zuzuwenden, nicht einer Subjektivität an, die schon fertige Einheit wäre. Vielmehr zerbricht es die Identität, die sich das Ich dadurch zugelegt hat, dass es für sich allen möglichen Besitz, sei er äußerer, sei er innerer Art, erworben hat. Indem das Ich seine besondere Verantwortung übernimmt, unterbricht es seine Identität und findet seine wahre Einzigkeit, „in der nicht mehr von dem Ich die Rede ist, sondern von mir“<sup>226</sup>. Das Subjekt geht so vom *Ich* zu *mir* über, der ich ich bin und nicht ein Anderer. Es löst sich vom Sein des Ich sowie vom Sein der Welt und entfaltet seine Subjektivität, die in nichts anderem als der Sensibilität für den Anderen besteht. „Niederlegung oder Niederlage der Identität des *Ich*. Genau das ist, radikal gedacht, die Sensibilität.“<sup>227</sup> Die Subjektivität ist somit Ort und Nicht-Ort des Zerbrechens, an dem die Identität, die nur in sich und für sich besteht, zerbricht. In ihrer Empfindsamkeit und Empfänglichkeit für den Anderen vollzieht sie sich als eine Passivität, die *passiver* ist als jede Passivität, da das Entstehen-für nicht ein Akt ist, sondern „eine in den Akt nicht überführbare Passivität“, bei der das Subjekt über nichts verfügt, „das ihm erlaubte, dem Ruf der Pro-vokation *nicht nachzugeben*“.<sup>228</sup> Dabei ruht die Unmöglichkeit, Gott zu entkommen, laut Levinas in meinem Inneren als *Sich*.<sup>229</sup> In dieses *Sich* soll und kann sich das Ich zurückziehen, „weiter zurück als bis zur eigenen Identität – bis hinein in den Anderen, die Sühne, die die Last des Nicht-Ich trägt“<sup>230</sup>. *Sich sein* – anders als bloß sein – heißt, die Not und das Scheitern des Anderen tragen, heißt, „immer einen Grad an Verantwortung zusätzlich haben, die Verantwortung für die Verantwortung des Anderen“<sup>231</sup>. Mich beziehungsweise *Sich* oder im *Sich* bin ich, wenn ich *meine* Stellvertretung für alle, die mir niemand abnehmen kann, übernehme, wenn ich aus der egois-

223 Ebd. 44f.

224 Ebd. 336.

225 Ebd. 324.

226 Ebd. 48.

227 Ebd. 50.

228 Ebd. 259; / ebd. 234.

229 Vgl. ebd. 285f.

230 Ebd. 256f.

231 Ebd. 259f.

tischen Identität meines *Ich-für-mich* austrete und in die neue, offene Identität des *Für-den-Anderen* eintrete.<sup>232</sup> Die wahre Identität entsteht daher nicht durch *Selbstbestätigung*, sondern durch *Selbstabsetzung*, bei der sich das Subjekt als der-Eine-für-den-Anderen inkarniert und Bedeutsamkeit überträgt, das heißt die Anderen in die Brüderlichkeit, die die Nähe ist, vereinnahmt.<sup>233</sup>

Die *Stellvertretung* befreit das Subjekt, so Levinas, „von Langeweile und Überdruß, das heißt von der Anketzung an sich selbst“, in der das Ich aufgrund seiner starren Identität des Ego „in sich erstickt und unablässig die Zerstreuung [...] sucht“.<sup>234</sup> Es wird so sich selbst zugunsten eines Anderen entrissen und kann sich als vom Unendlichen inspiriertes Subjekt dem Nächsten Ausliefern, sich an ihn verströmen.<sup>235</sup> Auf diese Weise realisiert es auch seine Einmaligkeit. Denn die „Anderheit des Nächsten appelliert an die unersetzbare Einzigartigkeit, die in mir ruht, indem sie dieses Ich anklagt“ und es auf das Sich zurückführt.<sup>236</sup> Es gilt also, sich zu finden, indem man sich verliert. Nur durch die Anderen bin ich im Sich, in meinem wahren Selbst, bin ich Einer und Einziger, bin ich unersetzbare Person.<sup>237</sup>

Bei einem derart hohen ethischen Anspruch sieht Levinas selbst deutlich die *Gefahr der Überforderung*, will aber an dieser Stelle nicht näher auf dieses Thema eingehen. „Gewiss“, so schreibt er, „meine Verantwortung für alle kann und muss sich auch darin erweisen, dass sie sich beschränkt. Das Ich kann im Namen der schrankenlosen Verantwortung dazu aufgerufen sein, auch für sich selbst Sorge zu tragen.“<sup>238</sup> Verantwortung für den Anderen zu übernehmen, heißt weder sich selbst ruinös zu verausgaben noch den Anderen zu bevormunden oder für sich zu vereinnahmen. Auch ist zu ergänzen, dass das Unendliche demjenigen, dem es im Antlitz des Anderen aufscheint, nur so viel Stellvertretung abverlangt, als es ihm Kraft dazu gibt.

Wie in seinem früheren Werk spricht Levinas auch hier von der *Asymmetrie* zwischen mir und dem Anderen und fügt hinzu, dass diese Asymmetrie durch den Dritten *korrigiert* wird:

„In der Nähe nimmt mich der Andere in Beschlag, nach der absoluten Asymmetrie der Bedeutung, des der-Eine-für-den-Anderen: ich stehe für ihn ein, während doch niemand mich ersetzen kann und die Stellvertretung des Einen für den Anderen nicht die Stellvertretung des Anderen für den Einen bedeutet. Die Beziehung mit dem Dritten ist eine unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe, in der das Gesicht [= Antlitz], in dem es angestarrt wird, sein Gesicht verliert. Es entsteht Abwägen, Denken, Objektivieren [...]“<sup>239</sup>

232 Vgl. ebd. 280; 335.

233 Vgl. ebd. 179; 185.

234 Ebd. 277.

235 Vgl. ebd. 324; 327.

236 Ebd. 334.

237 Vgl. ebd. 42; 249; 234.

238 Ebd. 285.

239 Ebd. 345.

Durch das Nachdenken über den Anderen anlässlich des Dritten distanzieren sich mich vom Du des Anderen, wird der Andere zusammen mit allen Anderen für mich zum Mitglied der Gesellschaft, deren Ordnung der *Gerechtigkeit* meine Stellvertretung für den Anderen mäßigt oder bemisst. Trotz der notwendigen Distanzierung bleibt für Levinas auch in der gerechten Gesellschaft die grundlegende Asymmetrie meiner Verantwortung für den Nächsten bestehen. Nur durch sie, nur durch die *Selbstlosigkeit* lässt sich Gerechtigkeit überhaupt aufrechterhalten:

„Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen; in der die Gleichheit aller getragen ist von meiner Ungleichheit, durch den Mehrwert meiner Pflichten über meine Rechte. Die Selbstvergessenheit bewegt die Gerechtigkeit.“<sup>240</sup>

Nach Levinas ist jeder Einzelne durch das Unendliche oder Gute ein *Erwählter*. Jeder Mensch ist gerufen, aus seinem Ich, „aus seiner Ausdehnung in der Masse, dem Volk“ aufzubrechen und aus Verantwortung zu antworten: „*ich*, das heißt *sieh mich, hier bin ich, für die Anderen*“.<sup>241</sup> Jeder ist gerufen, „in radikaler Weise den eigenen Platz oder den eigenen Schutz im Sein zu verlieren, einzutreten in die Allgegenwärtigkeit“. Jedenfalls ist die moralische Asymmetrie nötig „für das bisschen Menschlichkeit, das die Erde ziert“<sup>242</sup>.

Levinas' Ethik der Verantwortung für den Anderen schließt eine Philosophie der *Selbstüberbietung* ein. Damit der Mensch ganz Mensch wird, muss er sein Ego verlassen, sein eigenes Ichsein und das welthafte Dingsein auf den Anderen hin überschreiten. Das gelingt ihm durch den Mitmenschen in einer *horizontalen* Transzendenz, die für Levinas zugleich eine *vertikale* Transzendenz auf Gott hin ist. Der Andere, der mir in seinem Äußeren erscheint, kann mich auf verschiedene Weise zu sich heranziehen und mich so aus meinem selbstgenügsamen Ich herauslocken. Das, was mich an ihm anspricht und anzieht, kann erotisch-sexueller, aber auch ästhetisch-künstlerischer, religiös-spirituellder, kommunikativ-sozialer oder sonstiger Natur sein. Auf eine noch einmal ganz andere Weise als das Erotische, Ästhetische oder Spirituelle holt nach Levinas das *Ethische* den Menschen aus seinem Ego heraus, insofern ihn der *Nächste* – und das kann jeder sein – in seiner Bedürftigkeit *unbedingt* anruft und verpflichtet.

## Literatur

Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 3. Auflage 2002.

Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 1992.

240 Ebd. 347.

241 Ebd. 393f.

242 Ebd. 394.

### 1.1.5.3 Entwicklung durch die Annahme von Leid (John Hick)

Der britische Religionsphilosoph John Hick (1922–2012), der vor allem als bedeutender Vertreter des religionstheologischen Pluralismus bekannt ist, hat in seinem Buch *Evil and the God of Love* (1966), wie so mancher Denker vor ihm, einen Lösungsvorschlag für das *Theodizee-Problem* unterbreitet. Dieses Problem gilt als eines der grundlegendsten – wenngleich unlösbaren – des christlichen Glaubens und der abendländischen Religionsphilosophie. Es geht um die Frage, wie das *Leid* in der Welt mit einem *allmächtigen* und *allgütigen* Gott vereinbar ist beziehungsweise, wie man den Glauben an einen allmächtigen oder allgütigen Gott rechtfertigen kann, wenn es so viele *Übel* in der Welt gibt. Diese Frage stellt sich auf Grund einer *logischen* und einer *evidentiellen* Unvereinbarkeit der Existenz Gottes mit der Existenz der Übel. Das logische Problem des Übels, wie es schon seit der Antike überliefert ist, lautet:

- (1) Ein allmächtiges Wesen kann Übel verhindern.
- (2) Ein vollkommen gutes Wesen will Übel verhindern.
- (3) Es gibt Übel in der Welt.
- (4) Also gibt es kein allmächtiges und vollkommen gutes Wesen.

Die Schwierigkeit ergibt sich aus der Allmacht und der Allgüte als vorrangigen Eigenschaften Gottes, wenn sie mit der Realität der menschlichen Leiderfahrung konfrontiert werden. Beides scheint miteinander unvereinbar. Da sich die Existenz menschlichen Leidens nicht bezweifeln lässt, muss die Existenz eines allgütigen und allmächtigen Gottes angezweifelt werden.

Ein klassischer Versuch, das logische Theodizee-Problem zu lösen, ist die *Free-Will Defense*. Ihr zufolge sind mit der menschlichen Freiheit logisch notwendigerweise *sittliche* Übel verbunden, kann es also Freiheit ohne diese Übel nicht geben. Die Freiheit stellt nun aber ein so hohes Gut dar, dass eine Welt, in der es zwar keine sittlichen Übel, aber auch keine menschliche Freiheit gäbe, weniger wertvoll wäre als die tatsächliche Welt, sodass ein vollkommener Gott gut daran tat, diese Welt, wie sie nun einmal ist – mit menschlicher Freiheit, aber dadurch auch mit sittlichen Übeln – zu erschaffen.

Neben dem logischen Problem des Übels besteht außerdem das *evidentielle* Problem. Es besagt, dass zumindest einige Fälle von Übeln in der Welt *so schrecklich* und offensichtlich *sinnlos* sind, dass sie durch kein uns bekanntes Gut gerechtfertigt werden können. Ein allmächtiges und vollkommen gutes Wesen hätte besser gar keine Welt erschaffen als die Welt, in der wir leben. Da unsere Welt und mit ihr die Übel nun aber existieren, ist es vernünftiger anzunehmen, dass es keinen Gott gibt.

Die Übel werden in der Philosophie für gewöhnlich in zwei Arten unterschieden. Die *natürlichen* oder *physischen* Übel sind vom Menschen unverschuldete Auslöser für physischen Schmerz oder seelisches Leid in der Welt, sind also etwas, was in Bezug auf den Menschen, oder allgemeiner auf Lebewesen, nicht sein sollte und schädlich ist. Zu ihnen zählen Naturkatastrophen, Epidemien, Hungersnöte und ähnliches mehr. Im Gegensatz dazu gehen *moralische* Übel, wie etwa schwere Verbrechen, auf menschliches Handeln und Entscheiden zurück, das oft böswillig, grausam und ungerecht ist. Diese Art von Übel beruht auf der (Willens-)Freiheit des Menschen. Mitunter fällt es schwer, bestimmte Übel, wie zum Beispiel Hungersnöte oder das Loch in der Ozonschicht, eindeutig einer

der beiden Kategorien zuzuordnen, da nicht genau auszumachen ist, ob und inwieweit hinter einem natürlichen Übel nicht ein moralisches steckt.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) hatte noch drei Arten des Übels unterschieden: das moralische Übel (*malum morale*), das für ihn in der Sünde bestand, das physische Übel (*malum physicum*), das er mit dem Leiden gleichsetzte, und das *metaphysische* Übel (*malum metaphysicum*), das für ihn mit der Endlichkeit und Kontingenz (Nicht-Notwendigkeit) alles Geschöpflichen einherging. Dass der Mensch gegenüber Gott metaphysisch unvollkommen ist, weil er aufgrund seines Körpers räumlich, aufgrund seines Todes zeitlich und aufgrund seiner endlichen Fassungskraft geistig begrenzt ist, stellt jedoch genau genommen kein Übel dar. Denn es ist nichts, was nicht sein sollte; nichts, was nicht so ist, wie es sein sollte. Daher beschränkt man sich in der heutigen Diskussion weitgehend auf die Unterscheidung von natürlichen und moralischen Übeln.

Bei seinem Lösungsvorschlag für das Theodizee-Problem setzt Hick die Free-Will Defense voraus, geht aber wesentlich über sie hinaus. Gott wollte dem Menschen Willens-, Entscheidungs- und Handlungsfreiheit und damit den hohen Wert der Verantwortung für sich und andere schenken. Indem Hick diese Freiheit im Kern als „begrenzte schöpferische Kraft“ (*limited creativity*) bestimmt, erweist er sich als Libertarier, der dem Menschen, wenn auch innerhalb enger Grenzen, echte Willensfreiheit zubilligt.<sup>243</sup> Zu dieser Freiheit gehört es, sich für das Gute oder das Böse entscheiden zu können. Sich für das Böse entscheiden zu können, impliziert nun aber wiederum, dass das Böse auch irgendwann getan wird. Das sittliche Übel ist somit der notwendige Preis der Freiheit. Der hohe Wert der Freiheit kann nicht nur negative Folgen für Mensch und Welt haben, sondern hat sie zwangsläufig.

Im Rahmen der Free-Will Defense und der damit verbundenen Debatte über die Willensfreiheit nimmt Hick von vornherein die menschliche Ausgangssituation in den Blick. Ihm gemäß lebt der Mensch in der Welt grundsätzlich in *epistemischer Distanz* zu Gott, das heißt in einem natürlichen Zustand der Gottferne. Zwar ist Gott räumlich überall zugegen, aber da der Mensch ihn nicht sinnlich oder körperlich wahrnehmen kann, ist er sich dessen Existenz nicht gewiss. Er lebt, nach einem Zitat von Dietrich Bonhoeffer, *etsi deus non daretur*: als ob es Gott nicht gäbe.

Für Hick ist es darum zwar tragisch, aber nur natürlich, dass sich der Mensch von Gott ab- und seinen eigenen Beschäftigungen und Interessen zuwendet. Der Mensch lebt von Natur aus eher selbst- als gottzentriert, weshalb seine Aufgabe im Leben darin besteht, zu Gott zurückzufinden. Aus seiner *Selbstzentriertheit* erwächst alles moralische Übel, beziehungsweise, theologisch gewendet, alle Sünde und dadurch viel Leid in der Welt. Daher soll er seinen Egoismus und seine Eigeninteressen, kurz, seine verkehrte Selbstliebe aufgeben und die selbstlose Liebe zu Gott in den Vordergrund stellen, sich Gott hingeben.

Die Freiheit bietet zwar die Möglichkeit, sich für das Böse zu entscheiden, und ist damit Grundlage für das Leid. Wäre aber der Mensch nicht frei, sondern determiniert, wäre er wie eine Puppe oder Marionette. Als Puppe hätte er nicht die Möglichkeit, aus freien Zügen durch *moralische Reifung* zu Gott zu gelangen. Um moralisch zu reifen und

243 Duttman 128.

Verantwortung zu übernehmen, braucht der Mensch die Freiheit. Aber dieser mühsame Reifungsprozess verlangt ihm viel ab.

In seiner Auseinandersetzung mit den Philosophen Antony Flew (1923–2010) und John Leslie Mackie (1917–1981) beschäftigt sich auch Hick mit der Frage, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn Gott den Menschen von vornherein als perfektes Wesen in einer paradiesischen Welt geschaffen hätte. Dann ginge es dem Menschen gut und er müsste niemals Leid erfahren. Ihm bliebe der mühsame Reifungsprozess mit den vielen schmerzhaften Erfahrungen und Rückschlägen erspart, in dem er obendrein nie die Sicherheit hat, sein Ziel wirklich zu erreichen.

Aber Hick ist der Meinung, dass gerade dieser Prozess des langwierigen Wachsens unschätzbar wertvoll ist, weil der Mensch in ihm von sich aus Tugenden und Charaktereigenschaften entwickeln kann, die sich sonst niemals so hervorbringen ließen. Nach Hicks Überzeugung kann sich der Mensch erst durch diesen schmerzhaften Prozess vollständig zur Person entwickeln, erst dadurch selbstlos er selbst sein.

Hick verdeutlicht den Wert dieses mühsamen Prozesses in Auseinandersetzung mit David Hume (1711–1776), der sich in seinen *Dialogen über Natürliche Religion* (1779) darüber beklagt, dass die Welt für den Menschen so schlecht eingerichtet sei. Für Hume steht der „Architekt“ der Welt oder der „Wärter“ der Lebewesen in einer gewissen Fürsorgepflicht, es seinen Geschöpfen so angenehm wie möglich zu machen. Als guter Schöpfer sollte sich Gott um seine Menschen kümmern wie ein Tierbesitzer um seine Haustiere und die Welt für sie so gut wie möglich ausstatten. Und wenn es schon Leid gibt, sollte er wenigstens durch Wunder eingreifen, um Schlimmstes zu verhindern. Die aktuelle Welt ist für Hume hingegen schlecht angelegt.

Für Hick ist Gott allmächtig und könnte natürlich immer eingreifen und alles Leid und Übel verhindern.<sup>244</sup> Aber er hält das nicht für erstrebenswert. Wenn Gott immer eingriffe, „hätte keine Handlung je schlechte Konsequenzen und kein bisschen Unachtsamkeit oder Unbedachtheit in Bezug auf die Welt führte zu schädigenden Folgen“<sup>245</sup>. Wenn ein Mann einen anderen erschießen oder erstechen wollte, würde seine Kugel in der Luft schmelzen oder sein Messer sich in Papier verwandeln. Wenn jemand in zu schneller Fahrt einen Fußgänger verletzte, bliebe dieser auf wundersame Weise unverletzt. Damit wäre das Leiden definitiv verringert. Aber es würden auch keine moralischen Fertigkeiten ausgebildet. Wenn Gott durch ein Wunder eingriffe und die Pistolenkugel in der Luft schmelzen lassen würde, würde niemand getötet, aber es könnte auch niemand aus der schlechten Tat lernen. Genauso ist es mit der zu schnellen Autofahrt. Wenn diese Unachtsamkeiten keine Konsequenzen hätten, wäre uns die Möglichkeit genommen, das nächste Mal besser auf andere und auf uns selbst aufzupassen. Wir würden zwar betäubt und zufrieden ohne die harten Konsequenzen leben, würden aber nicht wachsen.

Ohne die Möglichkeit, jemanden zu schädigen, gäbe es auch keine Möglichkeit, jemandem Gutes zu tun. Viele gute *Tugenden* würden sich in einer solchen Welt nie entwickeln.

244 Vgl. ebd. 210.

245 Hick 324.

„Es wäre eine Welt, die keinen Nutzen für Tugenden wie Selbstaufopferung, Fürsorge für andere, Hingabe für das Allgemeinwohl, Mut, Ausdauer, Geschicklichkeit oder Ehrlichkeit hätte. [...] Selbstlosigkeit würde niemals in einer Situation hervorgerufen, in der niemand je in einer wirklichen Notlage oder Gefahr wäre. Ehrlichkeit, Gutwilligkeit, Einsatz für das Richtige würden in Umständen, in denen niemand verletzt werden könnte, nicht hervorgerufen, sodass es keine negativen Konsequenzen der Unehrlichkeit, der Böswilligkeit oder der moralischen Unschlüssigkeit gäbe. Mut würde nie in einer Umgebung ohne Gefahren hervorgerufen werden; Entschlossenheit und Ausdauer würden nie [in einer Welt] ohne Herausforderungen und Hindernisse hervorgerufen werden. Wahrhaftigkeit würde in einer Welt, in der eine Lüge zu erzählen keine negativen Folgen hätte, niemals hervorgerufen. [...] Am wichtigsten von allem würde in einer Welt ohne Leid vielleicht niemals die Fähigkeit zur Liebe entwickelt werden, außer in einem sehr begrenzten Sinn des Wortes.“<sup>246</sup>

Denn die Liebe erprobt sich und wächst in schwierigen Zeiten. Und so ist es mit all den oben genannten Tugenden, die Hick an anderer Stelle noch durch Tugenden wie moralische Integrität, Mitgefühl, Humor und Ehrfurcht vor der Wahrheit ergänzt.<sup>247</sup> In einer Welt, in der die Minimierung von Unlust und Maximierung von Lust das höchste Ziel ist, können Kinder nicht zu moralisch reifen Persönlichkeiten heranwachsen, die Verantwortung, Toleranz und tragende Beziehungen zu ihren Mitmenschen entwickeln. Daher ist es eher unsere reale, herausfordernde, leidvolle Welt als eine heile Welt, „in der moralische Wesen durch ihre eigenen Einsichten und Antworten zu Kindern Gottes (*children of God*) gestaltet werden können“<sup>248</sup>. Falls der Sinn der Welt darin besteht, Wesen mit solchen persönlichen Qualitäten hervorzubringen, „wäre es eine sinnlose Verbesserung, sie von allem Leid zu reinigen“<sup>249</sup>.

Es gibt natürlich Einwände gegen diese positive Interpretation von Leiderfahrungen, die aber ihrerseits außer Kraft gesetzt werden können. Wie etwa eine Studie von Ulrike Öhler herausstellte<sup>250</sup>, bedeutet Hicks Sicht in der Konsequenz keine Rechtfertigung von Gewalt für bessere Zwecke, wie beispielsweise die Ausbildung des Charakters. Natürlich sollte einerseits Gewalt vermieden werden, wo es nur geht. Aber andererseits ist es auch äußerst wichtig, nicht in der Leiderfahrung, wenn sie schon da ist, stecken zu bleiben, sondern sich wieder aufzurichten und daran zu wachsen. Das macht den Menschen gegen künftige Verletzungen resilienter. Gott kennt uns und geht diesen Weg mit uns, wie an verschiedenen Gestalten aus der Bibel deutlich wird, nicht zuletzt an Jesus in seiner Ohnmacht am Kreuz. Man soll sich also nicht in sein Schicksal ergeben und darin untergehen. Moralisches Übel ist kein Selbstzweck, das man einfach als von Gott gegeben hinnehmen soll. Mit dem oft zitierten, falsch verstandenen „Leiden Christi“ ist nicht ein Zustand gemeint, in den man sich kampfflos ergibt. Wachsen geschieht vielmehr aktiv in Auseinandersetzung mit der Umwelt und nicht zuletzt im Ringen mit Gott. Der Mensch wächst an dem Leid, das ihm in sich selbst oder in der Begegnung mit den Mitmenschen

246 Ebd. 325.

247 Vgl. ebd. 258.

248 Ebd. 257.

249 Ebd. 326.

250 Öhler: *Sinnfindung und Reifung durch Leid*, 2016.

widerfährt. Es ist ein Prozess von Kämpfen, Hinterfragen, Aufgeben und Sich-Umorientieren, ein Vorgang, bei dem er den Kampf immer wieder aufnimmt und sich immer wieder neu auf Gott ausrichtet.

Auch ist mit der Theorie, dass der Mensch am Leid reift, indem er daraus für künftige Erfahrungen lernt, bei Hick nicht gemeint, dass Gott gezielt Leiderfahrungen als Erziehungsmittel einsetzt. Es gibt die Vorstellung, dass Leiderfahrungen Prüfungen Gottes für uns Menschen seien, und das ist auch verständlich, denn die Prüfung durch einen Erzieher gehört zu unseren Urerfahrungen. Aber der Gott Hicks ist kein gnadenloser Prüfer, der uns bei Nichtbestehen bestraft. Nach Hick setzt Gott das Leid nicht gezielt als Mittel ein, ist das Leben keine kaum enden wollende, gnadenlose Bewährungsprobe. Das Leid ist da, es resultiert aus unserer grundsätzlichen sittlichen und religiösen Unvollkommenheit, aus unserer Hinfälligkeit und Sterblichkeit. Es ist uns gegeben und daraus dürfen wir etwas machen.

Passender als das Bild vom göttlichen Erzieher ist für Hick das Bild vom *göttlichen Therapeuten*. Der Therapeut lässt dem Menschen, seinem Patienten, alle Freiheit, er selbst zu sein, gleichzeitig will er das Beste für ihn und unterstützt ihn darin, sich gut zu entwickeln. Gott lässt dem Menschen frei, wie weit, wie konsequent und wie rasch er dem tiefsten Wunsch und der wahren Sehnsucht seines Lebens nach Einheit mit allem und Leben in Fülle nachgeht, die ihn letztlich zu Gott führen werden. Der göttliche Therapeut „hat grenzenlose Liebe für den Patienten und unendlich Zeit, die Er ihm widmen kann. Theoretisch ist es möglich, dass es Ihm misslingt; aber Er wird niemals aufhören, es zu versuchen und wie mir scheint, haben wir die volle praktische Sicherheit, dass Er früher oder später Erfolg haben wird.“<sup>251</sup> Selbstverständlich setzt ein Therapeut nicht Leiden ein, um den Patienten zu einer Einsicht zu bewegen. Leid ist schon genug vorhanden. Aber der Therapeut begleitet seinen Patienten, ist auf seiner Seite und geht mit ihm durch das Leid hindurch.

Diese Welt ist für Hick somit ein Ort der *Seelenbildung*, wie bereits der Name seiner Theodizee verrät: *soul-making theodicy*. Der andere Name, *Irenäische Theodizee*, leitet sich vom Kirchenvater Irenäus von Lyon (2. Jh. n. Chr.) her. In dessen Hauptwerk *Gegen die Häresien* (*Adversus haereses*) spielte das Theodizee-Problem zwar noch keine Rolle, aber ihm hat Hick das sogenannte *Zwei-Stufen-Modell* des Menschen entnommen. Wie aus Gen 1,26 hervorgeht, hat Gott den Menschen als sein Bild erschaffen. Nach Hick ist der Mensch Bild Gottes aufgrund seiner moralischen Qualitäten, seiner Intelligenz und seines Selbstbewusstseins. Als sein Bild ist er jedoch noch unfertig. Deshalb muss er auf einer zweiten Stufe Gott erst noch ähnlich werden. Er muss erst noch geistlich heranwachsen und sich persönlich entfalten. Die Eigenschaften der Gottähnlichkeit sind in Jesus Christus geoffenbart. Gott begleitet den Menschen zur Gottähnlichkeit unendlich geduldig und liebend und kommt ihm mit seiner Gnade entgegen. Der Prozess der Verähnlichung ist vor allem die Arbeit des Heiligen Geistes.

Bei Irenäus selbst liegt der Akzent des Modells darauf, dass der Mensch vor dem Sündenfall von Adam und Eva bereits Abbild des noch nicht menschengewordenen Gottes (Jesus Christus) war, aber durch den Sündenfall die Ähnlichkeit verlor. Das war nur allzu leicht möglich, da er vor der Menschwerdung Gottes ja noch kein Vorbild für sein Leben

251 Hick 345.

hatte. Nach dem Sündenfall muss er die verlorene Gottähnlichkeit wiedererlangen und kann sich dabei seit der Menschwerdung Gottes an Jesus Christus orientieren.

Hicks Akzent ist ein anderer, da er die Geschichte vom Sündenfall für *rein mythologisch* hält und das Zwei-Stufen-Modell des Irenäus mit dem wissenschaftlichen Weltbild zu vereinen sucht. Für ihn besteht die erste Stufe im lang andauernden Evolutionsprozess vom Tier zum *homo sapiens*, also in der biologischen Entwicklung zum Menschen. Auf der zweiten Stufe soll sich der Mensch moralisch-geistig zum *Kind Gottes* entwickeln.

Beim Wandel des Menschen vom *Bild Gottes* zur *Gottähnlichkeit* geht es um die persönliche Höherentwicklung vom biologischen Leben (*bios*) zum wahren Leben in Fülle, zum christusförmigen, ewigen Leben (*zoe*), wie insbesondere dem Johannesevangelium zu entnehmen ist.<sup>252</sup> Die Verwandlung kann und will Gott nicht allein herbeiführen, da er den Menschen als freie Person erschaffen hat, die ihr Leben innerhalb gewisser Grenzen selbst steuert. Der Mensch trägt zu seiner eigenen Transformation durch seine freiwillige Mitarbeit am Reich Gottes und durch seine ungezwungenen Antworten auf Gottes Angebot bei. Gute und schlechte Erfahrungen dienen ihm dazu, persönlich zu wachsen und zu reifen.

Hicks Theodizee der Seelenbildung liegt das *Werturteil* zugrunde, dass eine moralische Gutheit oder Vollkommenheit, die sich langsam durch eigene Erfahrungen und moralischen Einsatz aufbaut und entwickelt, einen *höheren* Wert darstellt als eine von vorneherein gegebene Gutheit oder Vollkommenheit. Dies rechtfertigt die langwierigen Mühen des Soul-Making-Prozesses. Daher ist eine *unvollkommene* Welt voller Herausforderungen besser als eine vollkommene, paradiesische. Nur in einer Welt, die problematisch und risikoreich ist, kann der Mensch heranwachsen und Fähigkeiten ausbilden, die er auf andere Weise nicht oder nicht so gut ausbilden könnte. Auch hier ist Gott wie ein *liebvoller Vater*, der sich um das optimale Heranwachsen seiner Kinder bemüht.

Hick grenzt sich in *Evil and the God of Love* entschieden von der traditionellen *augustinischen* Lösung des Theodizee-Problems ab. Diese geht von einer ursprünglichen Paradieswelt aus, in der sich das erste Menschenpaar, Adam und Eva, von der Schlange verführen ließ und aus Hochmut Gottes Gebot widersetzte. Infolge ihres Ungehorsams wurden die Stammeltern aller Menschen von Gott aus dem Paradies vertrieben und lebten fortan unter Mühsal und Beschwer.

Die Annahmen, dass (1) das Leben im Paradies unserem Leben in einer herausfordernden Welt vorausging, dass (2) das Böse in Adam und Evas Ursünde beziehungsweise der Schlange wurzelt, und dass (3) Gott den Menschen strafend aus dem Paradies warf und Generationen unter dem einen Fehltritt des ersten Menschenpaares leiden müssen, sind für Hick unhaltbar. Die Erklärung (3) zeugt für ihn zu sehr von einem richtenden, strafenden Gottesbild und verdeckt den liebenden, verzeihenden und um seine Menschenkinder bemühten Vater-Gott. Die Begründung für das Böse mit dem Fehltritt Adam und Evas und dieser wiederum mit der Verführung durch die Schlange als Personifizierung Satans, der selbst als Engel in der Schar Gottes abfiel (2), ist für Hick nicht zufriedenstellend, weil sich dadurch die Erklärung für das Böse immer weiter nach hinten bis ins Nichts (*evil ex nihilo*) verschiebt und so das Problem des Bösen letztlich nicht gelöst werden kann. Und schließlich (1) ist, wie oben schon erwähnt, die ganze Geschichte

252 Vgl. Joh 4,14; 6,47; 10,10.

des Paradieses, des Sündenfalls und auch der Erbsünde für Hick mythologischer Natur. Sie sollte den Menschen früher eine Erklärung für die Übel in der Welt geben, darf aber nicht wörtlich verstanden werden. Nach Hick steht das in der Vergangenheit geglaubte Paradies noch aus, es ist nicht verloren, sondern wird noch kommen. Die Menschen waren nicht erst perfekt und wurden dann zu Mängelwesen, sondern leiden jetzt Mängel und müssen noch zur Vollkommenheit heranreifen.

Damit eröffnet sich der Bereich der *Eschatologie* (Lehre von der Vollendung). Für Hick muss seine Lösung des Theodizee-Problems einen eschatologischen Ausblick beinhalten, sonst wäre sie unvollständig. Wie verschiedene Einwände deutlich machen, kann sich der Sinn des Leidens erst im Jenseits ganz erschließen. So dürfte ein Haupteinwand gegen seine Theodizee der Seelenbildung lauten, dass offensichtlich die meisten Menschen sterben, ohne ihre volle Entwicklung erreicht zu haben. Kinder sterben viel zu früh und auch Erwachsene werden plötzlich, zum Beispiel durch einen Unfall, aus dem Leben gerissen.

Ein weiterer Einwand thematisiert das *Ausmaß* der Übel und das schier sinnlose Leid. Selbst wenn sich das logische Problem der Theodizee etwa mittels der Free-Will Defense prinzipiell lösen lässt, bleibt das evidentielle Problem des Ausmaßes. Natürliche Übel sind für Hick ein integraler Bestandteil des sich entwickelnden Kosmos, aber wie rechtfertigt das gewaltige Naturkatastrophen wie Tsunamis und Pandemien, die zahlreiche Menschenleben auf einen Schlag auslöschen? Hinsichtlich der moralischen Übel stellt in Diskussionen meist der Zweite Weltkrieg mit der systematischen, bestialischen und völlig sinnlosen Tötung vieler Millionen Unschuldiger ein scheinbar nicht zu entkräftendes Argument gegen eine einfache Lösung des Theodizee-Problems dar.

Hick verharmlost all diese Übel nicht und schwächt sie nicht ab. Er sieht die Erbarmungslosigkeit der Natur und die Bestialität des Menschen und leugnet sie nicht. Vielmehr erkennt er, dass hier seine Antwort, der Mensch könne immer an seinen Herausforderungen wachsen, an eine Grenze kommt. In Konzentrationslagern wie Bergen-Belsen, Auschwitz und Buchenwald ist, wie es den Anschein hat, nur das Böse oder das, was dahinter steht, gewachsen. „Wenn wir dem Bösen in solch sinnlos böswilligen und böartigen Taten und Haltungen begegnen, scheinen wir dem, was der Teufel oder, weniger anthropomorph, das Dämonische genannt wurde, von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen. [...] [Das Dämonische] scheint seine eigenen bösen Fähigkeiten weit über das hinaus entwickelt zu haben, was in irgendeinem göttlichen Plan beabsichtigt gewesen sein könnte.“<sup>253</sup>

Zwei Antwortmöglichkeiten bietet Hick angesichts derartiger Übel und derartigen Leidens dennoch an. Zum einen verweist er auf einen innerweltlichen Umgang mit dem Theodizee-Problem, der als *reductio in mysterium* bekannt ist. Bei einer „Rückführung auf das Geheimnis“ wird auf eine rational zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach offensichtlich sinnlosem Leid in der Welt verzichtet. Die Antwort liegt allein bei Gott und bleibt für die Menschen auf der Erde ein Geheimnis. Die Unbeantwortbarkeit der Theodizee-Frage und damit das Leid lässt sich nur durch ein Leben im Glauben an Gott „beantworten“. Manches Leid im Leben scheint nicht rechtfertigbar. Es lässt sich im Leben

nur „lebend“ lösen, indem man es lebt im Vertrauen auf Gott oder einen letzten, verborgenen Sinn.

Zum anderen weist Hick auf eine *jenseitige Auflösung* des Theodizee-Problems hin. Bezüglich seiner Vorstellung vom Jenseits lassen sich zwei Merkmale herausstellen.

*Erstens* lehnt er die Vorstellung von einem *doppelten Ausgang* ab, demzufolge die einen Menschen erlöst werden, während die anderen ewige Höllenstrafen erwarten. Er geht von einer *All-Versöhnung*, einem Heil aller aus. Ein doppelter Ausgang würde Gottes Allmacht und Allgüte aufs schärfste infrage stellen und das Theodizee-Problem an sich unlösbar machen. Stattdessen ist nach Hick darauf zu vertrauen, dass Gott auch im Jenseits gleichsam wie ein geduldiger Therapeut wirkt und mit unendlich viel Kenntnis und Mitteln all seine „Patienten“ schließlich zu sich zieht.

*Zweitens* nimmt Hick eine *Weiterentwicklung* des Menschen nach dem Tod an. Weil der Mensch, wenn er stirbt, für gewöhnlich noch nicht ganz Mensch und Person geworden ist, bedarf es noch einer Phase, in der seine Mängel behoben und seine Potentiale ganz verwirklicht werden. Die Heiligung und Vervollkommenung, die in seinem irdischen Leben begonnen hat, wird – unter Umständen unter starken Leiden – in einer Art Purgatorium fortgesetzt und vollendet.

Obwohl er die Übel nicht verharmlosen will, ist Hick davon überzeugt, dass sich jetziges Übel im Rückblick von der Ewigkeit aus nur als vorläufiges Übel herausstellen wird, aus dem am Ende Gutes hervorgegangen sein wird. Alles Böse wird letztlich besiegt, alles Leid überwunden. Es wird kein verschwendetes, sinnloses Leid geben. Eine Verifikation dieser Hypothese ist freilich erst im Jenseits möglich.

Hick erweist sich in seiner Philosophie als großer Optimist. Wie ein roter Faden zieht sich durch sein ganzes Buch aus dem Exsultet das Thema *O felix culpa*: O [wahrhaft] glückliche Schuld! Diesem frühchristlichen Osterhymnus nach bot erst die Ursünde Adams die notwendige Voraussetzung für die Ankunft und Erlösungstat Jesu Christi. Die ursprüngliche Schuld hat Erlösung und Heil erst ermöglicht und kann so wahrhaft glücklich genannt werden. Daher dürfen alle berechtigterweise hoffen, dass aus Bösem und aus Leid Gutes erwächst. Die Stelle aus dem Exsultet gehört für Hick zum „Herz der christlichen Theodizee“<sup>254</sup>. Im *felix culpa* sieht er seinen eigenen Lösungsvorschlag durch die Tradition legitimiert und zitiert in dem Zusammenhang gern die englische Mystikerin Juliana von Norwich (ca. 1342–1413), die auf die Frage, warum Gott die Sünde nicht verhindere, antwortete: „Sünde muss sein, aber alles wird gut sein und alle werden gut sein, und aller Art Dinge wird gut sein“.<sup>255</sup>

## Literatur

John Hick, *Evil and the God of Love*, 1966.

Corinna Duttmann: *Im Lieben durch Leiden wachsen. John Hicks religionsphilosophische Lösung des Theodizee-Problems*, 2021.

254 Ebd. 364.

255 Vgl. ebd. 289 Anm. 1.

## 1.2 Der Mensch als Kind Gottes

Einige Themen, die zuletzt bei John Hick angeklungen sind, wie die Gotteskindschaft des Menschen, sein „Sündenfall“ oder seine Entwicklung von der Gottebenbildlichkeit zur Gottähnlichkeit sind in diesem biblischen Teil (Kap. 1.2) nun genauer zu begründen. Dass wir Menschen Gottes gewollte und geliebte Kinder sind, darf als eine Gesamtaussage der Bibel verstanden werden. Kinder sollen sich zu Erwachsenen entwickeln, biblisch gesprochen, von einer *ersten* Schöpfung zu einer *neuen* Schöpfung. Um die erste Schöpfung geht es schwerpunktmäßig im *alttestamentlichen* Teil (Kap. 1.2.1), um die neue Schöpfung schwerpunktmäßig im *neutestamentlichen* Teil (Kap. 1.2.2).

### 1.2.1 Der Mensch der ersten Schöpfung

Das Alte Testament zeichnet den Menschen auf der einen Seite nahezu durchgehend als *ganzheitliches* Wesen (Kap. 1.2.1.1), auf der anderen Seite aber auch als höchst *ambivalentes* Wesen, besonders in der Urgeschichte in *Genesis* (Kap. 1.2.1.2) und in der *Weisheitsliteratur* (Kap. 1.2.1.3).

#### 1.2.1.1 Der Mensch als Ganzheit

Das *ganzheitliche* Menschenverständnis des Alten Testaments hat Parallelen in den antiken, semitischen Kulturen, unterscheidet sich aber deutlich vom *dichotomischen* (Seele-Leib) oder *trichotomischen* (Geist-Seele-Leib) Menschenbild der philosophisch-christlichen Tradition des Abendlandes. Es werden zwar verschiedene Schichten der menschlichen Person auseinandergehalten, wie die körperlich-vegetative, die emotionale, die rational-noetische und die voluntative Schicht, aber bei ihnen handelt es sich nur um „Aspekte einer psychosomatischen Einheit“<sup>256</sup>.

Begriffe für Körperorgane, wie zum Beispiel „Herz“, oder vegetative Körperfunktionen, wie beispielsweise „Atem“, bezeichnen zugleich emotionale und geistige Vorgänge und stehen meist für den Menschen als ganzen. So meint etwa *Fleisch* den lebendigen, aber vergänglichen Körper von Mensch und Tier. Das *Herz* umfasst eine ganze Skala von Emotionen wie Angst, Mut, Missmut, Trauer, Freude, Verlangen und Begehren, aber auch Vernunft und Urteilsfähigkeit sowie den Willensentschluss. „Der Hebräer denkt weitgehend mit dem Herzen.“<sup>257</sup>

Auch mit dem *Ohr* und mit dem *Auge* verbinden sich für gewöhnlich *Verstehen* und *Urteilsfähigkeit*, wie aus Jes 6,9 hervorgeht: „Geh und sag diesem Volk: hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen.“ Als Ort innerster Wünsche gelten die *Nieren*, weshalb Gott Herz und Nieren prüft.<sup>258</sup> Organischer Fixpunkt für die Vitalität des Menschen ist wiederum die *Kehle* beziehungsweise der *Schlund*, deren Funktion in der *Atmung* besteht. So kann der Mensch „nach dem Alten Testament als

256 Alberts 465.

257 Ebd. 465f.

258 Z. B. Ps 26,2.