

Existenzfragen

Religionsphilosophische Anmerkungen zur Anthropologie des Selbstwerdens

Ingolf U. Dalferth

Abstract: Philosophy of religion is mostly concerned with the conceptual processing of experience. In this article, I discuss Michel Houellebecq's attempt to do this narratively. In comparison with Kierkegaard, it becomes clear to what extent his presupposed anthropology, which is oriented towards the alternative of rationality and sensuality, is deficient. Kierkegaard's expansion of the duality of rationality and sensuality through recourse to the spirit and the relationship to the third (God) allows a more differentiated and thus much better examination of the problems of human existence.

Keywords: experience, anthropology, existence, Houellebecq, Kierkegaard, philosophy of religion, sensuality, rationality, spirit

1.

In der Regel verarbeiten wir Erfahrungen nicht im Begriff. Wir erzählen sie, rufen sie in Erinnerung, sprechen von ihnen, machen andere auf etwas aufmerksam, was sie nicht erfahren haben oder auch erfahren sollten. Lebensweltlich teilen wir vieles mit anderen, aber wie sie haben auch wir unsere Lebenswelten immer schon verlassen und bewegen uns in Alltag und Beruf in theoriendurchsetzten Zusammenhängen. Wir leben zwar unter ähnlichen gesellschaftlichen Bedingungen, aber wir haben nicht alle die gleichen sozialen Rollen, ökonomischen Möglichkeiten, politischen Positionen und kulturellen Interessen, sehen die gemeinsame Welt, die anderen und uns selbst also nicht in derselben Weise oder in der gleichen Perspektive und können daher nicht davon ausgehen, dass andere das Gleiche erleben wie wir, oder es auf dieselbe Weise erfahren wie wir, dass ihr Erleben also unserem Erleben entspricht und unser Erleben ihrem Erleben. Wo wir Probleme sehen, sehen andere Chancen, Glücksfälle oder gar nichts. Was uns beeindruckt, finden andere belanglos. Und wofür wir uns einsetzen, wird von anderen abgelehnt. Und umgekehrt. Jenseits der Lebenswelt unterscheidet uns nicht nur unser jeweiliges Erleben, sondern auch unser oft gegenläufiges Erleben. Wir teilen Erfahrungen und streiten

uns um ihren Sinn, aber manchmal meinen wir auch, das Gleiche zu sehen oder zu verstehen, und stellen dann fest, dass wir von ganz verschiedenen Erfahrungen reden und es aus unterschiedlichen Interessen und mit gegenteiligen Absichten tun.

Erfahrung nennen wir alles, was wir so erleben, dass wir es mit anderen teilen und in der Perspektive der dritten Person darüber sprechen können. Nicht alles Erleben lässt das zu. Was die einen aufwühlt oder in Angst und Schrecken versetzt, lässt die anderen kalt. Was den einen Freude macht oder Schmerz bereitet, lässt die anderen unberührt. Wir alle erleben, wie wir leben, und weil jeder auf seine Weise lebt, erlebt auch jeder auf seine Weise, wie er lebt. Erleben ist unser Welt- und Selbstbezug im Modus der ersten Person. Erfahren geht darüber hinaus, weil es um Erleben und Erlebtes geht, das sich auch im Modus der dritten Person kommunizieren und von anderen nachvollziehen lässt. Wer lebt, erlebt, aber nur wer so erlebt, dass auch andere das an ihrem Ort und unter ihren Bedingungen nach- und mitvollziehen können, erfährt.

2.

Nicht das Erleben, wohl aber das Erfahren ruft daher nach dem Begriff. Erfahrungen sind für andere nachvollziehbar, wenn man nicht nur von der ersten in die dritte Person wechselt, also sagt „Es ist kalt“ und nicht nur „Ich friere“ oder „Mir ist kalt“, sondern wenn man in präzisen Begriffen sagt, was man meint, wenn man sagt, es sei kalt und so anderen gestattet, das auch zu beurteilen. Wenn die Temperatur im Arbeitszimmer unter 15 Grad Celsius fällt, ist es kalt. Wenn sie in der Antarktis 15 Grad Celsius beträgt, ist es viel zu warm. In beiden Fällen kann ich frieren. Aber nicht in beiden Fällen ist es kalt. Zu Begriffen gehören daher immer paradigmatische Situationen, in denen ihre Verwendung definiert ist, sodass der Begriff semantisch klar (oder hinreichend klar) bestimmt ist. Werden so bestimmte Begriffe in anderen Situationen verwendet, erlauben sie oft nicht, die Erfahrung, die man mit ihrer Hilfe zu formulieren sucht, präzise zum Ausdruck zu bringen und zu kommunizieren. Die Begriffe werden dann andeutend und vage, ihre Semantik franst an den Rändern aus und legt irreführende Analogien nahe, die zu falschen und manchmal gefährlichen Schlussfolgerungen führen können. Wer die Auflehnung gegen die Apartheid in Südafrika zur Folie macht, die Auflehnung der Palästinenser gegen Israel als antikolonialen Freiheitskrieg zu verstehen, versteht sie gründlich

falsch. Israel ist keine Kolonialmacht, die gegen die indigene palästinensische Bevölkerung einen Ausbeutungskrieg führt, und die Hamas ist keine antikolonialistische Befreiungsarmee des palästinensischen Volkes, sondern eine Terrororganisation, die sich der Palästinenser bedient, um ihre Ziele zu verfolgen, und die ausblendet, dass sie selbst als Instrument anderer Mächte missbraucht wird.

Die begriffliche Präzisierung von Erfahrung macht es daher leichter, sie von anderem zu unterscheiden und gegen anderes abzugrenzen. Mit ihr wächst aber auch die Gefahr, dass man die Begriffe anstelle der Erfahrung, die sie kommunizieren, ins Zentrum stellt und sie abgehoben von den konkreten Erfahrungskontexten verwendet, in denen sie geprägt und bestimmt werden. Man hat dann zwar klar bestimmte Begriffe, aber man verwendet sie, um in anderen Zusammenhängen Erfahrungen zu konstruieren, die so niemand hat, oder zieht Schlüsse aus ihnen, die keinen Bezug zur realen Welt mehr haben. Es ist dann zwar vermeintlich präzise von etwas die Rede, entfaltet werden aber weder Erfahrungen noch Erkenntnisse, sondern man verknüpft nur mehr oder weniger überzeugend Begriffe zum Entwurf einer möglichen Welt. Damit löst man kein einziges Problem, sondern schafft oft unnötige neue. Die „philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert“¹, wie Wittgenstein sagte – und die theologischen auch. Die so konstruierten erfahrungsbasierten ‚Erkenntnisse‘ oder ‚Einsichten‘ sind nichts anderes als Scheinerfahrungen, die aus dem Missbrauch von Begriffen resultieren, oder Wunschwelten, die man begrifflich imaginiert. Man beschreibt keine Erfahrungen, sondern entfaltet Vorstellungen, beschäftigt sich also nicht mit Wirklichem, sondern mit Möglichem.

Um diese Unterschiede nicht zu verwischen, kann man Metabegriffe, Begriffsgrammatiken oder Theorien entwickeln, die zu regeln suchen, wie man bestimmte Begriffe korrekt verwendet, wenn man sie von einer Situation auf andere überträgt, um scheinbar Ähnliches tatsächlich als Fälle von Gleichem zu erklären. Man definiert damit Diskursfelder, in denen Begriffe wie „Feld“, „Diskurs“, „Intelligenz“, „Energie“, „Geist“, „Technik“, „Subjekt“, „Religion“, „Erfahrung“ usf. deskriptiv verwendet werden können und unterscheidet sie von anderen, wo sie nur analog oder heuristisch oder gar nicht sinnvoll fungieren können. Aber man kann auch ganz anders verfahren und die Verwendung von Begriffen nicht begrifflich regulieren, sondern narrativ konkretisieren, also keine Theorien oder Grammatiken entwerfen, sondern Geschichten erzählen, die Erfahrungen, um die es bei

1 Wittgenstein (2001), §38.

diesen Begriffen geht, exemplarisch darstellen oder durchspielen. Es geht dann nicht um das Verallgemeinern von Begriffen und Erklären von Wirklichem, aber auch nicht um das Imaginieren und Erkunden von Möglichem, sondern um das Exemplifizieren und Konkretisieren von Erfahrungen, die andere auch kennen und mitvollziehen können, ohne sie selbst so gemacht zu haben. Man sucht nicht erfahrungsanalytisch nach dem treffendsten Begriff oder der besten Erklärung, sondern erfahrungsverdichtend nach dem packendsten Bild und der überzeugendsten Erzählung. Im Denken und Dichten geht es um Erfahrung, aber auf verschiedene Weisen.

3.

Nicht nur die Wissenschaften haben die Lebenswelt hinter sich gelassen. Es gibt auch andere Weisen, aus ihr auszuziehen. Neben der Wissenschaft hat es schon immer die Dichtkunst gegeben, die das Erleben und Erfahren von Menschen für andere zugänglich und nachvollziehbar gemacht hat. Beides steht nicht in Konkurrenz. Wissenschaft und Forschung schlagen den Weg von der Erfahrung zum Begriff und vom Leben zur Theorie ein, indem sie Wirklichkeit genau beobachten und in methodisch kontrollierter Weise nach dem Gemeinsamen und Regelhaften in unterschiedlichen Erfahrungen fragen. Dichter dagegen gehen vom konkreten Erleben und den darin sich zeigenden Möglichkeiten aus und suchen das Einmalige in einer Sprache zum Ausdruck zu bringen, die dann gelungen ist, wenn sie das Übliche unterbricht und anderes Erleben und Erfahren möglich macht, das einem bisher verschlossen war oder das man verkannt hat, weil man es nicht beachtete. Steht dort das Gemeinsame und Wirkliche im Blick, so geht es hier um das Individuelle und Mögliche – nicht an sich und als solches, sondern in seiner paradigmatischen Form. Oft macht ein gelungenes Beispiel deutlicher, was ein theoretischer Diskurs nur umständlich und nie erschöpfend verdeutlichen könnte. Man muss nicht immer alles sagen, damit das Leben durchsichtiger und etwas Erinnerungswürdiges klar wird. Manchmal genügt es, sich mit einem Haiku Zeit zu lassen, auch wenn man meint, dazu jetzt keine Zeit zu haben. Und manchmal wird einem gerade dann das Entscheidende klar, wenn einem klar wird, dass auf diesem Weg nichts klar werden kann.

Das gilt auch im Bereich von Religion und Theologie. Man kann die christologische Kernformel vom wahren Gott und wahren Menschen meditieren oder man kann ein theologisches Theoriegebäude errichten, das

die Geheimnisse auszuloten sucht, die mit dieser vieldimensionalen Formel angesprochen werden. Beides kann scheitern, aber auf verschiedene Weise. Das erste kann nicht nur ins Erkennen, sondern ins Zweifeln münden, und das zweite kann, wie beim Aquinaten, zur Einsicht führen, dass jeder theoretische Versuch unendlich hinter dem zurückbleibt, was er zu erhellen sucht, und man kaum über einige tastende Schritte im Dunkeln hinauskommt. Beides ist mit Enttäuschung und Erschöpfung verbunden, weil nicht gelingt, was man versucht. Ginge es nur um ein theoretisches oder intellektuelles Problem, könnte man es dabei belassen, nach einer besseren Lösung suchen oder sich anderen Aufgaben zuwenden. Doch in Religion und Theologie geht es nicht primär um intellektuelle Herausforderungen, die es zu bewältigen gilt, sondern um das Leben, das man leben muss und in dem man sich vorfindet, ohne danach gefragt worden zu sein. Nicht Theorieprobleme, sondern Existenzfragen sind die eigentliche Herausforderung von Theologie und Philosophie – und das sind Fragen, die das Leben auch dann umtreiben, wenn man sie nicht beachtet, und die sich mit jeder Antwort immer wieder neu stellen. Sie kennen keine definitive Lösung wie ein Rätsel oder ein mathematisches Problem, sondern stellen sich, weil man lebt, und werden dadurch beantwortet, dass man in bestimmter Weise lebt. Und eben dadurch werden sie wieder aufgeworfen.

4.

Dieser Eigenart von Existenzfragen wird noch nicht zureichend Rechnung getragen, wenn man Meditation und Theorie so verknüpft, wie es Anselm in seinem *Proslogion* oder Descartes in seinen *Meditationen* versucht hat. Es wird dann zwar deutlich, dass es bei Existenzfragen immer auch um mich geht und nicht nur um ein gemeinsames Sachproblem, das wir alle haben. Aber die Rückbindung der thematisierten Fragen an den Fragenden und die Einbeziehung der Fragenden in ihre Fragen zeigt nur, dass Existenzfragen keine Probleme sind, die man lösen kann, ohne sich selbst verändern zu müssen. Es geht um keine theoretischen Probleme, die sich durch schärferes Denken lösen lassen, aber auch nicht um praktische Probleme, die man durch besseres Handeln lösen könnte, sondern um existenzielle Fragen, die durch jede Antwort, die man meint, gefunden zu haben, neu aufgeworfen werden.

Nicht von ungefähr gehört die sokratische Erkenntnis – zu wissen, dass man nichts weiß – zu den grundlegenden Einsichten der europäischen Phi-

losophietradition. Sie bezeichnet den Punkt, an dem sich Wissenschaft und Philosophie trennen, weil die Philosophie keine Probleme klärende und Phänomene erklärende Lebenstheorie ist, sondern die Praxis des Umgangs mit unserem Nichtwissen. Auch die Denkbemühungen der Philosophie in Metaphysik und Epistemologie, Ethik und Ästhetik haben ihre Pointe deshalb in der Einsicht, dass sie sich im konkreten Vollzug des Lebens eines jeden Einzelnen bewähren müssen, genau daran aber stets scheitern, weil sich das Leben nicht ins Denken, die Erfahrung nicht in den Begriff und die Existenz nicht in die Thematisierung von Existenz aufheben lassen, sondern stets darüber hinausgehen. Existenz („*Ich bin da*“), Leben („*Ich bin da als Mensch*“), und Erfahrung („*Ich bin da als Mensch und erfahre mich und meine Welt so und so ...*“), lokalisieren uns in der Wirklichkeit; Denken, Reflexion und Theorie als Vollzugsweisen menschlichen Lebens distanzieren uns dagegen von dieser Verankerung und erschließen uns Bereiche der Möglichkeit. Sie sind nur möglich, weil wir wirklich sind, aber wir sind nicht wirklich, weil sie möglich sind, sondern weil wir existieren, also nicht nur existieren können, sondern tatsächlich da sind.

Doch nicht erst im Nachdenken über das Leben, sondern im Leben selbst stellen sich die existenziellen Grundfragen des Lebens. Und nicht im Nachdenken über das Leben, sondern im Leben selbst werden sie gelöst – dadurch, wie man lebt. Sie werden in der Regel nicht gelöst, indem man Bestimmtes denkt oder in bestimmter Weise handelt, sondern nicht selten dadurch, dass man aufhört zu meinen, sie handelnd lösen zu können oder zu müssen. Wir sind da, ohne uns dazu bestimmt, dafür entschieden oder dazu befähigt zu haben. Jeder Versuch, unserer Existenz theoretisch oder praktisch Herr zu werden, sie zu erklären, zu rechtfertigen, oder zu verstehen, warum wir da sind und nicht vielmehr nicht und was es für uns heißt, da zu sein, obwohl wir auch nicht da sein könnten, nicht immer da waren und bald nicht mehr da sein werden, führt in Enttäuschung oder Verzweiflung, weil er das in Anspruch nehmen muss, was er erklären, rechtfertigen oder verstehen will, und die Fragen wieder aufwirft, die er zu beantworten suchte. Nicht das sokratische Wissen, dass man nichts weiß, ist der Höhepunkt philosophischer Erkenntnis, sondern die existenzielle Einsicht, grundlos zu leben, ohne angeben zu können, warum man dafür keinen Grund angeben kann oder einen Grund angeben sollte. Es gibt zwar viele Ursachen des eigenen Lebens und viele Gründe, das Beste aus seinem Leben zu machen und anderen und sich selbst ein besseres Leben zu ermöglichen, als man hat – aber keinen zureichenden Grund, warum man

lebt und nicht vielmehr nicht, und keinen zureichenden Grund, warum es keinen zureichenden Grund dafür gibt. „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst“² – so weit kann man kommen, wenn man den Sinn seiner Existenz zu erhellen sucht. Aber warum bin ich? Wer bin ich? Wozu bin ich da? Was sind und wollen die anderen? Was werden wir, wenn wir werden? Und warum sollten wir das werden wollen und nicht irgendetwas anderes?

Wer spät nachts, früh am Morgen oder mitten am Tag in solche Fragen verfällt, will keine theoretischen Erklärungen oder praktischen Handlungsanweisungen, sondern sich in seinem Leben zurechtfinden. Existenzfragen sind Orientierungsfragen und diese Fragen stellt man nicht ans Leben, sondern sie werden einem vom Leben gestellt. Nicht wir stellen sie, sondern sie stellen sich uns. Zum Glück nicht ständig, sonst wären wir nicht in der Lage, die Last und die Lust eines jeden Tages zu ertragen. Aber immer wieder brechen diese Fragen auf, weil man erlebt, wie man lebt, und sich fragt, warum alles so ist wie es ist, und ob es nicht anders sein sollte, wenn es auch anders sein könnte.

Man kann Fragen dieser Art theoretisch erörtern, aber nicht lösen, man kann sie und mögliche Antworten aber auch narrativ durchspielen, ohne daraus Handlungs- oder Verhaltensanweisungen abzuleiten. Man sucht dann nicht nach Gründen, warum das Leben ist, wie es ist, und gibt auch keine Anweisungen, wie es sein sollte und könnte, sondern führt am Beispiel vor Augen, wie es ist. Das lädt zum Sehen ein und dadurch auch zum Denken. Doch während das Denken in den Bereich des Möglichen führt, bleibt das Sehen im Raum des Wirklichen, in dem auch wir existieren. Hier stellen sich die Existenzfragen, die uns beschäftigen oder bedrängen, und hier können Beispiele, die wir sehen, dazu führen, uns selbst anders und neu zu sehen. Man lernt etwas über sich selbst, und nicht nur über das, was man sieht oder hört oder liest oder wovon einem erzählt wird.

5.

Einen bemerkenswerten Versuch dieser Art hat Michel Houellebecq mit seinem Roman *Elementarteilchen* vorgelegt. Houellebecq überführt nicht

2 Bloch (1973), 11. Und er fährt (ebd.) fort: „Das Bin ist innen. Alles Innen ist an sich dunkel. Um sich zu sehen oder gar was um es ist, muß es aus sich heraus“ – heraus zu anderen, mit denen zusammen man ein Wir ist.

Erfahrung in Begriffe, sondern Begriffe in narrativ entfaltete Erfahrung – im vorliegenden Fall den Begriff des Menschen. Wie kann man vom Menschen erzählen, wenn man, wie Hölderlins Hyperion klagt, in Deutschland – und Ähnliches gilt auch anderswo – zwar Handwerker sieht, „aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen“?³ Wie kann man vom Menschen erzählen, wenn es von ihm nichts zu erzählen gibt, weil es immer nur Handwerker, Denker, Priester, Herren, Knechte, Junge, Alte, Frauen, Männer usw. sind, von denen man etwas erzählen kann?

Houellebecq tut es. Der letzte Satz seines Romans *Elementarteilchen* lautet: „Dieses Buch ist dem Menschen gewidmet.“⁴ Das ist keine Leerformel. Houellebecq geht es von der ersten bis zur letzten Seite um die Menschen, für die er schreibt, nicht um die beiden Protagonisten Bruno und Michel, deren Leben er erzählt, um das Potenzial des Menschseins am Ende des 20. Jahrhunderts auszuloten. Sie sind das Beispiel, nicht das Thema, und er erzählt ihr Leben so, dass seinen Lesern ihr eigenes Menschsein in den Blick rückt. Das Buch hat Houellebecq zu Recht bekannt gemacht. Aber er scheitert grandios – nicht im Erzählen (er ist ein glänzender Schriftsteller), sondern aufgrund seiner unzureichenden Anthropologie.

Houellebecq versteht den Menschen ganz traditionell als Einheit von Sinnlichkeit (Animalität) und Vernunft (Rationalität), als *animal rationale*.⁵ Beide Momente, das Animalische und das Rationale, verselbständigt er in den beiden zentralen Figuren seines Romans, den Halbbrüdern Bruno und Michel. Sie lernen sich erst spät im Leben kennen. „Ihre Mutter, eine radikale Jüngerin der 68er-Ideale, widmet sich ganz ihrer sexuellen Selbstverwirklichung und sorgt dafür, daß das Leben ihrer Söhne von kalter Einsamkeit geprägt ist.“⁶ Beide wachsen ohne menschliche Nähe zu ihrer Mutter oder ihren Vätern bei ihren Großmüttern auf. Als Individuen sind sie auf sich selbst gestellt und werden zu dem, wozu sie sich machen, machen lassen und gemacht werden. Gerade so sind beide die anthropolo-

3 Hölderlin (1989), 738.

4 Houellebecq (1998). Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung Houellebecq (2001), 357.

5 Ich werde im Folgenden nicht zwischen Vernunft, Verstand, Intellekt, Rationalität und Geist (*mind*) differenzieren, weil überall nur das Andere der Sinnlichkeit gemeint ist. Dass dadurch wichtige Differenzen und Probleme übersehen werden, ist eben Teil meiner Kritik an Houellebecqs narrativem Experiment.

6 Voranzeige zu Houellebecq (2001).

gischen Elementarteilchen, die das menschliche Potenzial der Animalität und Rationalität jeweils in einseitiger Weise exemplarisch repräsentieren und so zusammen darstellen, was den Menschen zum Menschen macht. Denn – so sagt es der Pfarrer mitten im Buch bei einem Traugottesdienst – „[w]enn zwei Elementarteilchen vereint worden sind, bilden sie fortan ein unteilbares Ganzes.“⁷

Allerdings ergänzen sie sich nicht wie zwei halbe Wirklichkeiten, die nur zusammen die ganze Wirklichkeit sind. Jedes Elementarteilchen trägt vielmehr in Ansätzen auch die andere Seite in sich. Bruno, dessen ganzes Sein von Sexualität und Sinnlichkeit bestimmt ist, ist eben auch ein Lehrer, der Essays schreibt und sich kluge Gedanken über Geist, Religion und Kirche macht.⁸ Und Michel, der Molekularbiologe und rationale Wissenschaftler, dessen Forschungen die Grundlagen legen für die Abschaffung des Menschen und seine Ersetzung durch ein geschlechtsloses, transhumanes Wesen, hat schließlich doch eine Liebesbeziehung zu einer Frau, die aber Gebärmutterkrebs bekommt und sich das Leben nimmt. Jeder Mensch, das zeigen Bruno und Michel auf je ihre Weise, ist von Sinnlichkeit und Rationalität bestimmt, wenn auch in ganz unterschiedlicher Mischung. Das war jedenfalls bisher so. Die transhumane Zukunft der Menschen dagegen, die Michels Forschungen einleitet, wird die Zukunft eines Wesens sein, das in beiden Hinsichten rein negativ bestimmt ist, das sein Potenzial nicht in seiner Sinnlichkeit und Sexualität hat, aber auch nicht in seiner autistischen Rationalität und Vernunft, sondern das eine sich selbst reproduzierende Wiederholung des Immergleichen sein wird.

Das ist Michels, nicht Houellebecqs Sicht des Menschen. Houellebecq distanziert sich von dieser Vision, indem er seinen Roman gerade „dem Menschen“ und nicht dessen transhumaner Folgefigur widmet. Was er damit meint, kann nur errahnt werden. Es ist vermutlich ein Wesen, das durch die Spannung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft geprägt ist und diese nicht in die eine oder die andere Richtung auflöst. Sein Roman thematisiert diese existenzielle Grundspannung des Menschseins auf drei Ebenen: biografisch-narrativ in jedem einzelnen Protagonisten als Spannung zwischen Sinnlichkeit und Rationalität; zeitlich-narrativ in der Entgegensetzung zwischen dem Leben dieser beiden Figuren in der Gegenwart und dem, was der wissenschaftliche Verstandesmensch Michel als transhumane Zukunft des Menschen möglich macht; und pragmatisch-narrativ als Ge-

⁷ Ebd., 196.

⁸ Vgl. ebd., 208–210 u. 248–250.

gensatz zwischen dem erzählten Menschsein der beiden Elementarteilchen-Menschen und dem, wofür sich der Autor des Romans in Zustimmung heischender Weise bei seiner Leserschaft als Fürsprecher des Menschen gegenüber der entmenslichenden Gegenwart und der transhumanen Zukunftsvision des Postmenschlichen einsetzt. Die Sicht des Menschseins, an die der Autor hier appelliert, wird aber nicht mehr erzählt. Es bleibt beim Appell, sodass jeder gefordert wird, sich selbst darüber klar zu werden, was es heißt, Mensch zu sein und als Mensch zu leben.

6.

Houellebecq erzählt die Geschichte der beiden Protagonisten Bruno und Michel anhand der Entwicklungen der westlichen Gesellschaft seit den 60er-Jahren. Er will zeigen, wie es dazu kommen konnte, dass sich die Menschheit rühmen darf „die erste Spezies der bekannten Welt zu sein, die die Bedingungen geschaffen hat, sich selbst zu ersetzen.“⁹ Seine Antwort ist komplex. Jeder der beiden Elementar-Menschen macht deutlich, dass seine Grundbestimmung zugleich mit einer spezifischen Gefährdung einhergeht. Brunos sinnlich-sexuelles Lebensprojekt wird vor allem durch die Zeit infrage gestellt: Lustmomente sind immer nur kurz und sie werden mit zunehmendem Alter immer seltener. Alter, Krankheit und Tod sorgen unaufhaltsam dafür, dass ein ganz der Sexualität gewidmetes Leben nicht nur sehr bald an seine biologischen Grenzen kommt, sondern unwiderruflich scheitern muss. Irgendwann kann man nicht mehr kopulieren und das Leben hat seinen Sinn verloren.

Im Fall Michels dagegen sind es nicht nur die autistische Selbstbezogenheit und der asoziale Wissenschaftsegoismus, die sein Lebensprojekt gefährden, sondern der von seiner Rationalität vorangetriebene Wille zur Selbstabschaffung: Der „neue Mensch“ muss frei sein von den existenziellen Konflikten des 20. Jahrhunderts. Er ist das Produkt gezielten rationalen Handelns und wird nur noch aus identischen Individuen und nicht

9 Ebd., 356. Sich selbst zu ersetzen, ist etwas anderes, als sich selbst zu vernichten. Houellebecqs Frage betrifft nicht den bekannten Sachverhalt, dass Menschen mit der waffentechnischen Verwendung der Kernspaltung die technischen Möglichkeiten geschaffen haben, sich selbst und alles übrige Leben auf der Erde auszulöschen. Ihm geht es vielmehr darum, dass wir im Begriff stehen, uns durch eigenes gentechnisches Handeln als Menschen abzuschaffen und durch ein von uns selbst geschaffenes trans- oder posthumanes Folgewesen zu ersetzen.

mehr aus Gruppen von Verschiedenen bestehen. Sexuelle Unterschiede wird es ebenso wenig geben wie genetische Vielfalt. Alle werden „denselben genetischen Code besitzen“¹⁰. Das heißt nicht, dass es keine Individuen mehr geben wird, sondern dass es nur noch Individuen der immer gleichen Art geben wird, die allerdings, wie das „Beispiel von eineiigen Zwillingen“ zeigt, „trotz einer in allen Einzelheiten identischen Erbmasse durch ihren individuellen Lebensweg völlig eigenständige Persönlichkeiten entwickeln“ können.¹¹ Die „Abschaffung der sexuellen Unterschiede“¹² wird daher kein Verlust sein. Sie hat im Gegenteil nur Vorteile. Es geht ja „nicht darum [...], das Menschengeschlecht in all seinen Merkmalen zu perpetuieren, sondern darum, eine neue, vernunftbegabte Spezies zu schaffen.“¹³

Die radikale Vernunftbestimmtheit der neuen Art zeigt sich schon an der mathematischen Struktur der künftigen Spezies. Die „Zahl der Individuen der neuen Spezies [muss] stets eine Primzahl darstellen; man [muss] also erst ein Individuum schaffen, dann zwei, dann drei, dann fünf ... Das Ziel dieser Maßnahme“, so erläutert der Erzähler, „bestand natürlich darin, eine Anzahl von Individuen zu schaffen, die nur durch sich selbst und durch Eins teilbar ist, um damit symbolisch auf die Gefahr aufmerksam zu machen, die die Bildung separater Gruppierungen innerhalb jeder Gesellschaft bedeutet.“¹⁴ Wenn es nur noch genetisch identische Individuen gibt, sind sektiererische Gruppenbildungen in der Gesellschaft in Zukunft ausgeschlossen.

Das hat revolutionäre Folgen. Die alte These, „daß keine Gesellschaft ohne die kohäsive Funktion einer Religion überleben kann“¹⁵, kann damit endgültig ad acta gelegt werden. Man braucht keine Religion mehr, es genügt die Wissenschaft. Mit der Religion wird auch die ganze „abstoßende Mischung aus rückwärtsgewandter Ökologie, der Vorliebe für traditionelle Denkweisen und das ‚Heilige‘“¹⁶ in der New Age-Bewegung und darüber hinaus überwunden. Die Denk- und Lebensweise des 20. Jahrhunderts mit „seiner Unmoral, seinem Individualismus und seinem libertären, anti-sozialen Charakter“¹⁷ ist damit endgültig Vergangenheit. Es bedarf zu ihrer

10 Ebd., 353.

11 Ebd.

12 Ebd., 352.

13 Ebd.

14 Ebd., 353.

15 Ebd., 351.

16 Ebd.

17 Ebd.

Kritik keiner rückwärtsorientierten Bemühung um gesellschaftliche Veränderung mehr, „die auf glaubhafte Weise den Sinn für die Kollektivität, die Kontinuität und das Heilige wiederherstellen würde.“¹⁸ Man braucht auch keine neue Philosophie, kein neues Denken und keine neue Ideologie mehr.

Das weltweite Gespött, dem die Arbeiten von Foucault, Lacan, Derrida und Deleuze über Nacht zum Opfer gefallen waren, nachdem man sie jahrzehntelang total überschätzt hatte, sollte zu diesem Zeitpunkt keinen Raum für eine neue Philosophie lassen, sondern im Gegenteil sämtliche Intellektuelle diskreditieren, die sich auf die „Humanwissenschaften“ beriefen; der zunehmende Einfluß der Naturwissenschaftler in allen Bereichen des Denkens war von da an unvermeidlich geworden.¹⁹

Jede Berufung auf einen „aus ‚alten spirituellen Traditionen‘ stammenden Glauben“²⁰ ist künftig absurd, unnötig und grenzt an Schizophrenie. Niemand benötigt noch Religion und Ethik, es genügen Wissenschaft und Technik. Alle sind nicht nur genetisch identisch, sondern „zutiefst davon überzeugt, daß die Lösung aller Probleme – einschließlich der psychologischen, soziologischen und gemeinhin menschlichen Probleme – nur technischer Art sein könne.“²¹ Man benötigt keinen kritischen Glauben und kein neues Denken mehr, um den gesellschaftlichen Wandel voranzubringen. Denn, so lautet die Kurzformel des ganzen Transhumanismus-Projekts, „DIE WANDLUNG FINDET NICHT IM GEIST STATT, SODERN IN DEN GENEN.“²²

Beide Lebensprojekte, das von Bruno und das von Michel, scheitern als menschliche Lebensentwürfe. Sie enden im Tod oder in der Selbstabschaffung des Menschen. Bruno scheitert an der Zeit, weil er für etwas lebt, das keine Dauer hat. Michel scheitert an der Vernunft, die sich selbst abschafft, indem sie den Geist durch die Manipulation der Gene überflüssig macht. Dem ersten zeigt der Tod, dass er auf Dauer nichts mehr tun kann, der andere gebraucht (oder missbraucht) sein Leben, um dafür zu sorgen, dass er nichts mehr tun muss. Beide bringe sich durch ihre jeweiligen Aktivitäten um die Möglichkeit, als Menschen zu leben. Beide belegen aber auch, dass sie nur im Bezug auf andere wirklich Menschen sind, dass sie aber gerade diesen Bezug selbst nicht garantieren oder aufrechterhalten

18 Ebd., 354.

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd., 355.

22 Ebd. (Großschreibung im Orig.).

können, weil die Partner (Mutter, Ehefrauen, Geliebte, Kinder) sich nicht festhalten lassen, sie verlassen, sterben oder sich umbringen. Allein kann man sich nicht zum Menschen machen. Man braucht andere. Aber auch die kann man sich nicht selbst schaffen. Deshalb kann man sich auch nicht selbst sein eigenes Menschsein schaffen oder garantieren. Michels Versuch, es in die Gene zu verlegen und die Menschheit durch genetische Manipulation zu einer sich selbst identisch reproduzierenden Art von Individuen umzugestalten, ist keine Lösung, weil das zwar identische Körperwesen, aber keine menschlichen Individuen bzw. Personen hervorbringt. Eine Gesellschaft biologisch identischer Körper ist keine menschliche Gesellschaft, sondern ein belebtes Wachsfigurenkabinett. Es gibt dort viel Menschliches, aber keine Menschen.

7.

Houellebecqs narratives Gedankenexperiment endet in einer dystopischen Aporie zwischen Selbsterschöpfung und Selbstabschaffung. Sieht man das Potenzial des Menschen vor allem in seiner Sinnlichkeit, endet alles mit dem Tod. Besteht es dagegen vorwiegend oder ausschließlich in seiner Rationalität, sorgt der Mensch aus Vernunftgründen selbst dafür, dass er aus der Geschichte verschwindet. Einen wirklichen Lichtblick, der Hoffnung machen könnte, gibt es nicht.

Aber das ist keine überzeugende Alternative, sondern die Folge einer verkürzenden Abstraktion. Das Potenzial des Menschen lässt sich nicht auf den Gegensatz zwischen Donjuanismus und Transhumanismus, Selbsterschöpfung durch triebhafte Dauer-Wiederholung oder Selbstzerstörung durch wissenschaftliche Selbstabschaffung reduzieren. Wird das Potenzial des Menschen in seiner Sinnlichkeit gesehen und als Sexualität ausgelebt, dann endet das Menschsein durch die Erschöpfung aller Kräfte im Tod. Wird es dagegen in der Rationalität gesehen und diese sich selbst überlassen, dann endet das Menschsein in der Selbstabschaffung des Menschen durch die Ersetzung des Geistes durch die Gene. Dauersex und genetische Selbstabschaffung sind Formen der Selbstzerstörung durch Fokussierung auf eigene Aktivitäten. Man tut, was man tut, solange man kann. Oder man tut alles, um zu verhindern, dass man künftig noch etwas tun muss.

Doch der Mensch ist nicht nur Sinnlichkeit und Rationalität, sondern er könnte das gar nicht sein, wenn er nicht mehr wäre. Der wunde Punkt in der Anlage von Houellebecqs narrativem Experiment ist der fehlende

Bezug auf das Dritte. Ohne Bezug auf ein Drittes, das von anderer Art ist als der Mensch, aber ohne das kein Wesen irgendeiner Art ein menschliches Individuum werden könnte, gibt es keine menschliche Zukunft des Menschen. Doch ein solches Drittes gibt es nicht bei Houellebecq. Der Bezug darauf spielt keine Rolle in der Geschichte von Bruno und Michel. Sie sind Elementarteilchen des Menschen, weil sie je eine seiner beiden zentralen Seiten (Sinnlichkeit und Rationalität) in radikaler Einseitigkeit verwirklichen. Aber weder je für sich genommen noch in der brüderlichen Doppelgestalt kann so ein wirklicher Mensch entstehen. Es genügt nicht, als zeitgenössischer Don Juan seine Sexualität im Exzess auszuleben, und es genügt auch nicht, als monomaner Wissenschaftler Vernunftmonster genetisch zu schaffen. Ohne ein von beiden verschiedenes Drittes lässt sich aus diesen Elementarteilen kein Ganzes fügen, das als Mensch angesprochen zu werden verdient. Houellebecqs narratives Gedankenexperiment hält seinen Lesern einen Spiegel vor, in dem sie sich und ihre Zeit in mannigfachen Variationen erkennen können. Aber dieser Spiegel hat einen blinden Fleck, weil er nur die beiden klassischen Dimensionen des Menschen, seiner Sinnlichkeit und seiner Rationalität, ins Licht rückt und diese nicht in einem Dritten verankert, durch das und von dem her sie erst zu einem wirklich menschlichen Individuum verbunden werden. Es fehlt die Vermittlung, und deshalb führt auch die Addition der Elementarteilchen nicht zu einem menschlichen Ganzen.

8.

Damit fällt die postmoderne Anlage von Houellebecqs narrativem Experiment hinter die anthropologischen Einsichten der Moderne zurück. Dass die Menschen durch den Dual von Sinnlichkeit und Vernunft geprägt sind, ist altbekannt, ebenso die Unmöglichkeit, das Menschsein von einer dieser beiden Seiten aus (oder von beiden zusammen) zureichend zu entwickeln. Will man nicht nur einen Begriff des Menschen denken (der Mensch ist ein *vernünftiges Lebewesen*), sondern die Wirklichkeit eines so verstandenen Menschen (dieser Mensch *existiert* als ein vernünftiges Lebewesen), muss ein Drittes beachtet werden, das keine Näherbestimmung oder Ergänzung der Sinnlichkeit oder Vernunft des Menschen ist, sondern auf das diese bezogen und durch das sie so verbunden werden, dass Menschen, die tatsächlich existieren, dadurch charakterisiert oder beschrieben werden. Es geht nicht um eine Näherbestimmung dessen, *was* Menschen sind, sondern

dass sie sind, um eine Qualifizierung ihrer Existenz oder Wirklichkeit und nicht ihrer Natur oder ihres Wesens.

Formal ist dieses Dritte also kein weiterer semantischer Deskriptor (beschreibendes Prädikat), sondern ein indexikalischer Lokalisator (lokalisierender Operator). Es fungiert nicht auf derselben begrifflich-semantischen Ebene wie die Bestimmungen der Sinnlichkeit und Vernunft in der Definition des Menschen als *animal rationale*, ist also kein weiteres „reales Prädikat“ der Form „a ist F“ (der Gegenstand a hat die Eigenschaft F), wie Kant sagte²³, das den Begriff des Menschen definiert und das auch dann zutreffen könnte, wenn es gar keinen wirklichen Menschen gäbe. Das gesuchte Dritte muss den Menschen vielmehr konkret im Hier und Jetzt der Wirklichkeit setzen oder lokalisieren, also ein „logisches Prädikat“²⁴ oder indexikalischer Operator wie „existiert“ in „a existiert“ sein, das den Gegenstand a nicht näher bestimmt, sondern in der Wirklichkeit setzt, also sagt, sein Begriff sei konkret instanziiert und es gebe a samt all seinen Bestimmungen in der Wirklichkeit, zu der auch der gehört, der dieses Urteil fällt. Zur Debatte steht die Existenz („Es gibt Menschen“), nicht die Bestimmung des Wesens oder der Natur des Menschen („Menschen sind sinnliche Vernunftwesen bzw. vernünftige Sinnenwesen“).

Es geht beim Dritten also nicht um eine genauere Bestimmung des Begriffs des Menschen, sondern um den Fokuswechsel vom Begriff zur Wirklichkeit des Menschen, in der Sinnlichkeit und Vernunft in konkreter Weise vermittelt sind. Kant hatte dieses lokalisierende Dritte *Einbildungskraft* genannt, Schiller hatte es als *Schönheit* präzisiert, Hegel hat es zunächst als *Liebe*, dann als *Geist* bestimmt, und Kierkegaard hat diesen Geist als endliches *Selbst* konkretisiert, das den Menschen im Dasein lokalisiert und ihn in der Unterscheidung von der unendlichen Wirklichkeit, der er sein Dasein verdankt, zur Selbstwerdung befähigt, die sein Menschsein auszeichnet. Unter „Geist“ wird hier also kein „Etwas“ verstanden, kein Gegenstand (im logischen Sinne) und keine Bestimmung eines Gegenstands, sondern ein „Wie“ bzw. ein Modus des Existierens. Er bezeichnet das dynamische Wirklichkeitskorrelat der Existenz, dem diese ihr Dasein und ihren Modus verdankt, und markiert damit die Weise, in der Menschen existieren, wenn sie ein Selbst werden – also nicht nur ein *idem*, das in der Perspektive der dritten Person zu unterschiedlichen Zeiten als derselbe identifiziert werden kann, sondern ein *ipse*, das in der Perspektive der ersten und zweiten

23 Kant (1787), AA III, 401.

24 Ebd.

Person als *ich* und als *du* konkret mit anderen interagiert. Menschen, die ein Selbst (*ipse*) werden, existieren *als* Geist oder *im* Geist oder *geistig*, nicht weil sie nicht sinnlicher Leib und endliche Vernunft wären, sondern weil sie das nur sind als Näherbestimmungen des Selbst, das sie nicht sind, sondern werden.

In allen genannten Fällen präzisiert das Dritte nicht den Begriff des Menschen, sondern seine existenzielle Wirklichkeit. Als individuelles Selbst ist der Mensch durch sein *Dasein*, sein *Menschsein* und seine *Selbstwerdung* in der Wirklichkeit verankert: In seinem Dasein ist er auf die unendliche schöpferische Wirklichkeit bezogen, der sich seine endliche geschaffene Wirklichkeit verdankt; das Bezogensein seines Daseins auf Gott ist der Ermöglichungsgrund seines Menschseins in der Verbindung von Sinnlichkeit und Vernunft in der Welt der Dinge und Mit-Lebewesen; und sein Verhalten zu diesem Bezogensein ist der Kern und das Kriterium seiner Selbstwerdung. Menschen *sind* keine Synthese von Sinnlichkeit und Rationalität, Endlichkeit und Unendlichkeit, Leib und Seele, sie müssen eine solche vielmehr immer erst *werden*, und sie werden es als konkreter Geist, der sie zum endlichen Selbst (*ipse*) in der Unterscheidung vom unendlichen Gott macht.

Das anthropologisch Entscheidende zum Verstehen des Menschseins ist daher nicht die Sinnlichkeit des Menschen, aber auch nicht seine Rationalität, sondern sein Geist und damit seine nicht körperliche, sondern geistige Existenzbeziehung zu Gott und dessen Beziehung zum Menschen. Diese lokalisiert jeden Menschen als Geschöpf unter Geschöpfen in einer Welt, die ihre Möglichkeit der schöpferischen „Wirklichkeit des Möglichen“ verdankt, wie Kierkegaard Gott nennt. Denn Gott ist kein Gedankengebilde, sondern der, ohne den es nichts Möglichen und damit auch nichts Wirklichen, nichts Zeitliches und nichts Endliches gäbe.

Der Schlüssel zum Verstehen des Menschen ist deshalb weder ein radikaler Donjuanismus, der ganz auf der Sexualisierung des Lebens und der iterativ ausgelebten Sinnlichkeit des Körpers basiert, noch ein radikaler Transhumanismus, der alles auf eine wissenschaftliche Rationalität setzt, die sich selbst abzuschaffen nicht nur in der Lage, sondern auch willens ist und das durch genetische Experimente auch tut. Man muss vielmehr über beides hinausgehen zu einem religionsphilosophischen Existenzialismus, der sich anthropologisch auf etwas Drittes bezieht, das sich weder vom Körper noch von der Vernunft noch von einer bloßen Kombination beider her fassen lässt, sondern ganz vom Geist her gedacht wird, der sich selbst von dem unterscheidet, dem er sich verdankt, und das Selbst

konstituiert, das sich ihm verdankt. Vom Geist aus kommt das Menschsein nicht nur als exzessive sinnliche oder rationale Aktivität (in der Perspektive der ersten Person), sondern auch als radikale Passivität (in der Perspektive der zweiten Person) in den Blick und damit als konkrete – also nicht nur mögliche, aber auch nicht notwendige, sondern kontingente wirkliche – Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft (in der Perspektive der dritten Person). Der Mensch ist nicht nur Sinnlichkeit (Körper, Endlichkeit, Leib) und Rationalität (Vernunft, Unendlichkeit, Seele), sondern vor allem Geist, der beides in der konkreten Einheit des Menschen als Leib (*mein* Körper) und als Seele (*meine* Vernunft) vermittelt, indem er es hier und jetzt in der Wirklichkeit der Welt lokalisiert und als kontingente Existenz von seiner Beziehung zur Wirklichkeit des Möglichen her versteht.

Für Kierkegaard ist der konkrete einzelne Mensch daher „eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist“²⁵. Insofern gilt: „Der Mensch ist Geist“, nicht weil er nur Geist wäre, sondern weil er nur durch den Geist ein Mensch ist und ein Selbst werden kann.

Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.²⁶

Nicht die Relate als solche (Sinnlichkeit und Rationalität) und auch nicht die Relation zwischen ihnen ist also das Entscheidende, sondern *dass diese Relation besteht*, also eine kontingente Wirklichkeit ist. Das aber lässt sich weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Rationalität allein heraus entwickeln. Jeder derartige Versuch wäre nur ein Fortbestimmungs- und Entfaltungsschritt im Möglichkeitsraum der Sinnlichkeit oder im Möglichkeitsraum der Vernunft und würde nicht die Wirklichkeit dieser beiden dynamischen Entwicklungs- und Bestimmungsräume des Menschen verständlich machen. Dass wir *da* sind, ist nicht das Resultat unserer eigenen Aktivität, auch wenn wir nicht da sein können, ohne sinnlich und denkend aktiv zu sein. Es ist die Tiefenpassivität unseres Daseins, die dazu nötigt, beim Versuch, uns selbst zu verstehen, nicht nur von Sinnlichkeit und

25 Kierkegaard (1952^a), 41 (SKS 4, 315).

26 Kierkegaard (1954), 8 (SKS 11, 127).

Vernunft, sondern von *Geist* zu reden. Erst wo wir beginnen, uns zu dieser Gabe unseres Daseins so zu verhalten, dass wir sie als Aufgabe unserer Selbstwerdung begreifen, werden wir im aktiven Umgang mit unserer Passivität das Selbst werden, das wir als Menschen sein können und sollen.

Um dieses Werden zu ermöglichen, bedarf es eines Dritten, dem wir unser Dasein, unser Menschsein und die Aufgabe und Möglichkeit unseres Selbstwerdens verdanken. Wir könnten nichts, ohne die Gabe des Daseins, die wir nicht uns selbst zuschreiben können, und wir können nicht da sein ohne die Aufgabe, ein Selbst zu werden. Zu dieser Aufgabe müssen wir uns verhalten, ob wir wollen oder nicht. Weder unser Dasein (*dass* wir da sind) noch unser Menschsein (*dass* wir *als Menschen* da sind) noch die Aufgabe des Selbstwerdens (*dass* wir als Menschen, die real existieren, *Selbste* sein können und werden sollen) ist Gegenstand unserer freien Wahl und Entscheidung. Wir sind da, aber nicht durch uns; wir sind Menschen, aber wir haben das nicht selbst gewählt; wir sollen ein Selbst werden und können uns dieser Aufgabe nicht entziehen, ob wir sie erfüllen oder nicht. Es gibt hier keine dritte Option, weil auch die Ausblendung, Ablehnung oder Bestreitung dieser Aufgabe eine Weise ist, sich ihr zu stellen.

Die Fremdsetzung unseres Daseins stellt jeden Menschen daher vor die Aufgabe der Selbstwerdung, aber sie löst sie nicht. Sie macht die Synthese zwischen den Gliedern der Relation möglich – also nicht einfach *wirklich* in dem Sinne, dass die Synthese dadurch bewerkstelligt würde, sondern *möglich* im Sinne einer damit gesetzten Aufgabe, diese Synthese zu verwirklichen, denn wenn wir das sollen, dann muss es auch möglich sein, auch wenn wir es selbst von uns aus nicht können.²⁷ Es ist die dem Menschen gestellte Aufgabe, nicht nur da zu sein, sondern ein Selbst zu werden, also sich so zu seinem Dasein zu verhalten, dass er eine Einheit aus Sinnlichkeit und Rationalität wird. Unser Dasein ist eine Gabe, aber unser Leben hat eine Aufgabe. Beides verdankt sich weder seiner Sinnlichkeit noch seiner Vernunft, sondern der wirksamen Wirklichkeit des Dritten, das Kierkegaard (wie Hegel) *Geist* nennt. Anti-Climacus formuliert es so:

Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichem und dem Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz

27 Dass es möglich ist, etwas zu sein oder zu tun, heißt nicht, dass man selbst die Fähigkeit hat, es zu sein oder zu tun. Es ist möglich, zu existieren (wie unsere Wirklichkeit belegt), aber wir haben keine Fähigkeit, zu existieren, die uns erlauben würde, von einem Zustand möglicher Existenz in den der wirklichen Existenz zu wechseln. Dass wir existieren, ist nicht das Resultat unseres Tuns.

eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. / In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zum Verhältnis; so ist z. B. unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst. / Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein Andres gesetzt sein. / Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Andres gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dies Verhältnis, dies Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis, verhält sich zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat. / Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält.²⁸

Indem wir ein Selbst werden durch die Art und Weise, wie wir uns als Menschen zu unserem Dasein und als Existierende zu unserem Menschsein verhalten, verhalten wir uns zugleich zu dem, dem sich unser Dasein und Menschsein verdankt. Wir werden das Selbst, das wir sein können und sollen, indem wir werden, was wir sind: Geschöpfe Gottes, die wissen können, dass sie sich nicht sich selbst, sondern Gott verdanken, und so leben sollten, dass es auch anderen möglich wird, so zu leben.

9.

Selbsterfahrung im Sinne Kierkegaards ist daher nie nur eine Erfahrung von etwas, was der Fall ist (keine gegenständliche Erfahrung meiner selbst), auch kein präreflexives Bewusstsein von etwas, das all meinem Erkennen, Erleiden und Handeln vorausgeht und es begleitet (kein unmittelbares Selbstbewusstsein), sondern die Erkenntnis, dass ich etwas sein soll und sein kann, was ich sein könnte und sollte. Es geht nicht um die Erfahrung eines Seins, sondern eines Werdens, einer Möglichkeit, die sein kann und soll, aber nicht einer Wirklichkeit, die ist und nur erkannt werden müsste. Wir müssen werden, wer wir sind, und nur so können wir uns auch erfahren: als Werdende, die weder die Gabe ihres Daseins (ihre Existenz) noch

²⁸ Ebd., 8–9 (SKS II, 127–128).

die Aufgabe ihres Lebens (ihr Selbstwerden) sich selbst verdanken, sondern dem, der sie geschaffen hat und ihnen diese Möglichkeiten zuspiegt.

Nicht wer meint, ohne Gott ein menschliches Leben führen zu können, sondern wer erkennt, dass er ohne Gott nicht da wäre, kein Mensch wäre und kein Selbst werden könnte, ist deshalb vollkommener Mensch. Gottes zu bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit, wie Kierkegaard sagt, nicht seine Vernunftfähigkeit oder seine Sinnlichkeit und Sexualpotenz.²⁹ Das schließt immer ein, seine Endlichkeit, Kontingenz und Bedürftigkeit, seine Angewiesenheit auf andere, seine eigene Leidensfähigkeit und die Empathie für das Leiden anderer nicht als Unvollkommenheit zu verstehen, sondern als Ausdruck der eigenen Verankerung in der Wirklichkeit Gottes, die sich im Wirken des Geistes manifestiert. Wir werden nicht vollkommen, wenn wir unsere endliche Subjektivität überwinden, sondern wenn wir sie als Korrelat der Verankerung in Gottes unendlicher Wirklichkeit verstehen. Wir könnten auch nicht sein. Aber wir sind. Und weil wir nicht durch uns selbst oder durch andere sind, wie wir sind, sondern durch den Geist, der sich Gott verdankt, haben wir die Aufgabe, *coram deo* die zu werden, die wir sein können und sollen (als *ipse*) und auch *coram mundo* so zu leben, wie wir *coram deo* als *ipse* existieren.

Selbstwerdung ist damit eine bestimmte Weise des Daseins, die jedem offensteht, aber nicht vielen gelingt. Zum Selbst wird man durch die Akzeptanz seiner Endlichkeit, nicht durch den Versuch, sie zu überwinden, und durch die Zustimmung zur eigenen Geschöpflichkeit, nicht durch deren Bestreitung. Wir sind, aber wir haben uns nicht selbst gemacht, deshalb sind wir nur das, was wir durch den Geist geworden sind und werden können. Ohne den Geist wären wir nicht da, ohne den Geist hätten wir nicht die Möglichkeiten, die wir als Menschen zum Leben brauchen, und ohne den Geist könnten wir nicht erkennen, dass er unsere Existenz (Dasein) und unser Menschsein (Wassein) ermöglicht. Dem Geist verdanken wir die Tatsache, dass es uns gibt, dass wir als Menschen existieren, und dass wir das erkennen und kommunizieren können.

Alles, was wir in unserer Lebenswelt und ihren wissenschaftlichen und kulturellen Folgewelten über uns in Erfahrung bringen, setzt das voraus. Stets wird davon ausgegangen, dass wir da sind, also *existieren*, dass wir *als Menschen* zusammen mit anderen da sind, die – wie wir – auch nicht immer existieren, und dass wir nur deshalb erfahren, erkennen und kommunizieren können, dass und was wir sind. *Dass* wir da sind und *als was*

29 Vgl. Kierkegaard (1952^b), 5–34 (SKS 5, 81–105).

wir da sind, verdanken wir nicht uns, sondern Gott, ohne den es nicht möglich wäre, dass wir existieren (er ist unser Schöpfer) und als Menschen existieren können (wir sind diejenigen Geschöpfe, die sich an seiner Gegenwart ausrichten können). Gott ist das Korrelat der Tiefenpassivität unserer Existenz und der Möglichkeiten unseres Menschseins. Ohne ihn gäbe es nichts und niemanden außer ihn, nicht uns, nicht andere Menschen, keine anderen Geschöpfe. *Wie* wir zu Menschen geworden sind, verdanken wir dagegen der biologischen Evolution, die uns zu dem gemacht hat, was wir heute sein können („erste Natur“), und unseren eigenen kulturellen Schöpfungen, die uns zu dem gemacht haben, was wir heute sind („zweite Natur“). Aber die Art und Weise, wie wir als Menschen in unserer jeweiligen Kultur existieren (Sosein), verdanken wir nicht nur den natürlichen und kulturellen Umwelten unserer ersten und zweiten Natur, in die wir eingebettet sind, sondern immer auch uns selbst in Abgrenzung zu ihnen und in Beziehung zu ihnen: Als natürliche und kulturelle Wesen können wir innerhalb bestimmter Parameter so oder so leben, und wir sind mitverantwortlich dafür, wie wir als Menschen unser Zusammenleben mit anderen Menschen und Lebewesen gestalten. Nicht alles ist jederzeit jedem möglich. Wir können die Grenzen unserer Möglichkeiten nur ausloten, indem wir versuchen, sie zu überschreiten. Aber wir müssen aufpassen, dass wir dies nicht in einer Weise tun, die die Möglichkeiten, dies tun zu können, zerstört. Wir sind vergängliche Körper und endliche Vernunftwesen, und das wird sich auch bei allem technischen Fortschritt und allen technischen Errungenschaften nicht grundsätzlich ändern. Wir können unseren Körper technisch verbessern und unsere Vernunftfähigkeiten technologisch erweitern. Aber wir sind nur hier, weil wir existieren, und wir existieren nur, weil wir nicht nur Körper- und Vernunftwesen sind, sondern Geschöpfe, die sich dem Schöpfer verdanken.

Wer ein vernünftiges, eigenständiges und urteilsfähiges Selbst werden will, kann das nicht ignorieren und ausblenden. Im Gegenteil, man wird nur das Selbst, das man werden kann und soll, wenn man nicht nur seine *idem*-Identität durch Abgrenzung von anderen am Leitfaden der Unterscheidung *ich/andere* konstituiert, sondern auch und vor allem seine *ipse*-Identität am Leitfaden der Unterscheidung *Geschöpf/Schöpfer* durch die Ausrichtung seines Lebens an der Beziehung zum Schöpfer, der man, wie jeder andere auch, sein Dasein, sein Menschsein und seine Aufgabe der Selbstwerdung verdankt.

Religionsphilosophie, die das zu durchdenken sucht, wird eine Art von Existenzphilosophie sein müssen und sich nicht auf die Analyse religiöser Traditionen am Leitfaden alethischer, ethischer oder ästhetischer Kriterien beschränken können. Nicht die Auseinandersetzung mit Religion und Religionen steht in ihrem Zentrum, sondern die Bemühung, durch die Auseinandersetzung mit Religion und Religionen den Charakter und die Bedingungen menschlicher Existenz und menschlichen Selbstwerdens zu erhellen.³⁰ Sie ist keine Religionswissenschaft, erweitert durch die Wahrheits- und Gerechtigkeitsfrage, sondern eine Existenzphilosophie, vertieft durch die Gottesthematik. Das jedenfalls könnte sie sein. Und wenn sie es könnte, dann sollte sie es auch.

Literatur

- Bloch, Ernst: Tübinger Einleitung in die Philosophie I, 8. Auflage, Frankfurt am Main, 1973.
- Dalferth, Ingolf U.: Von der Religion zur Existenz. Zur normativen Aufgabe einer kritischen Religionsphilosophie, in: ThLZ 149 (2024), S. 583–614.
- Hölderlin, Friedrich: Hyperion, in: ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. von Günter Miet, Bd. I, 5. Auflage, München/Wien 1989, S. 481–767.
- Houellebecq, Michel: Les particules élémentaires, Paris 1998.
- Houellebecq, Michel: Elementarteilchen. Übersetzt von Uli Wittmann, 2. Auflage, München 2001.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, in: Gesammelte Schriften (AA), herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 bzw. 1911ff.), Bd. III (1973).
- Kierkegaard, Søren: Der Begriff Angst. Übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1952^a.
- Kierkegaard, Søren: Gottes Bedürfnis ist des Menschen höchste Vollkommenheit, in: ders.: Erbauliche Reden 1844/45. Übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf/Köln 1952^b.
- Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode. Übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition. Herausgegeben von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2001.

30 Vgl. Dalferth (2024).