  
[www.tredition.de](http://www.tredition.de)

Klaus Robra

Wege zum Sinn

  
www.tredition.de

© 2015 Klaus Robra

Verlag: tredition GmbH, Hamburg

ISBN  
Paperback: 978-3-7323-6305-6  
Hardcover: 978-3-7323-6306-3  
e-Book: 978-3-7323-6307-0

Printed in Germany

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und des Autors unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

**INHALT**

**Einleitung:** Wert: ein „Unwort“?................................11

**ERSTER TEIL:**

**Was sind Werte?**........................................................16

Werten, um den Zielen Sinn zu verleihen? 16 – Bedeutungen des Wortes ‚Wert‘ 16 – Was also sind Werte? 18 – Vielfalt von *Messwerten und Zahlenwerten* 21 – Wie entstehen Werte im Kindes- und Jugendalter? 22 – Grenzen des Wertens und der Werte? 23

**ZWEITER TEIL: Zur Geschichte der Wert-Begriffe in antiker Philosophie**……………………………………..25

Platon 25 – Aristoteles, die Tugend und das Glück 27 – Fundierung in der Seelenlehre 28 – Spezielle Werte-Lehre 29 – Epikur, die Stoa und der Skeptizismus 33 – Epikur: Glück durch Maß und Freude 33 – Stoisches Glück: Ataraxia durch Tugend 35 – Skeptizismus: Entwertung der Wertung? 37 – Skeptische Wertungen wider Willen 40 – Fazit 40

**DRITTER TEIL: Religiöse Werte…………….**42

Christentum 42 – Jesuanische, paulinische und andere frühchristliche Werte (= Sinn?) 42 – Was aber ist das ganz Neue an der Wertlehre Jesu? 42 – Logos, Wert und Sinn 43 – Menschwerdung und Person-Sein 44 – Liebes-Tugenden – Glaube, Liebe, Hoffnung 45 – Zur Bergpredigt 47 – Goldene Regel 49 – Grundlagen des Neuen Bundes der Freiheit vom Gesetz 50 – Das Gewissen: unfehlbarer Kompass der Werte? 50 – Fazit 52 – Kritischer Rück- und Ausblick: weltliche Dimensionen frühchristlicher Wertlehre 53 – Wert-Behauptungen 54 – Wert-Vermutungen 54 – Bewertung der frühchristlichen Werte (Nietzsche, Bloch) 55 –

Christliche Werte von der Antike bis zur Gegenwart 58 – Augustinus 59 – „Noli foras ire …“ (Geh‘ nicht hinaus …): Augustinus‘ Weg zur Wahrheit 60 – Gott-Gemeinschaft (Civitas Dei) und „teuflischer“ Erdenstaat 63 – Fundamentalismus mit bösen Folgen? Zur Kritik der Wert-Vorstellungen des Augustinus 64 – Franz von Assisi 69 – Gott, Mensch, Natur und Universum im Ganzen 70 – Zur „Predigt an die Vögel“ 72 – Demut, Armut, Evangelium 72 – Parallelen zu Augustinus? 73 – Thomas von Aquin 75 – Der „Wendepunkt unserer Wertschätzungen“? Von Augustinus zu Meister Eckhart 79 – Meister Eckhart 80 – Kulturverfall trotz (oder wegen?) höchster Werte? 81 – Kritik an Bergmeiers Kritik 83 – Reformatoren 85 – Martin Luther 85 – Luthers Menschenbild und das Gewissen 85 – Christliche Freiheit, aber unfreier Wille; Katechismen mit „Haustafel“ 87 – „Allgemeines Priestertum“, Gewaltenteilung, Pluralisierung 91 – Luther-Kritik 92 – Johannes Calvin 95– Gott: Schöpfer, Lenker und Bewahrer 95 – Die Genfer „Kirchenzucht“ 96 – Prädestination, Arbeitsethik und Seelentrost (?) 97 – Wirtschaftsethik 99 – Calvin-Kritik 100 – Thomas Müntzer 101 – Thomas Müntzer: eine tragische Symbolgestalt der deutschen Geschichte? 103 – Gegenreformation: Ignatius von Loyola u.a. 107 – Kritik am Jesuitismus 109

Griechisch-/ russisch-orthodoxes Christentum: eine willkommene Alternative? 111 – Fazit 114 – Christliche Werte seit Beginn der Neuzeit 114 – Zwischenfragen – Fragen zwischen den Zeiten 114– Ausblick 116 –

Werte des Glaubens, der Gnade und der Innerlichkeit 117 – Pascal 117 –Puritanismus 118 – Pietismus 119 – Christliche Sozialwerte – das Christentum und die sozialen Probleme 121 – Christlicher Sozialismus 122 – F. R. de Lamennais 124 – Ch. Blumhardt 125 – Paul Tillich: Lösung der Sinnfrage? 126 – Würdigung 132 – Theologie der Befreiung 134 – Christliche Soziallehren: Katholische Soziallehre und Evangelische Sozialethik 138 – Evangelische Sozialethik 141

Werte in den nicht-christlichen Religionen 144 – Projekt Weltethos 147 – Stammesreligionen 148 – Judentum 149 – Islam 151 – Islamismus 153 – Sufis und Aleviten 154 – Hinduismus 155 – Buddhismus 159 – Kritische Würdigung: Buddha und der Buddhismus 163 – Daoismus und Konfuzianismus 165 – Konfuzianismus 166

**VIERTER TEIL: Weltliche Werte seit dem Mittelalter**……………169

Freiheits- und Emanzipationsbewegungen im Mittelalter 170 – Vom Mittel-alter zur Renaissance 173 – Giotto 175 – Petrarca 176 – Zwischen Renaissance und Barock: die Utopisten Morus und Campanella 178 – Campanellas *Sonnenstaat* 181 – Fazit 185

Vom Barock zur Aufklärung 186 – Descartes 188 – „ … ich bin ein Wesen, das denkt“ 189 – Freiheit, Wille und Erkenntnis 191 – Zukunftsträchtig: Neue Ideentheorie … 192 – Fazit: Descartes – veraltet und modern zugleich? 194

Vom (Anti-) Cartesianismus zum Personalismus … 196 – a) Idealisten: Spinoza und Leibniz 196 – Spinoza 196 – Kommentar 198 – Leibniz 200 – b) Mate-rialisten: Gassendi und Hobbes 202 – Gassendi 202 – Descartes‘ Antworten auf Gassendis Kritik 204 – Hobbes 205 – Rückblick auf die Kontroversen mit Descar-tes 209

Werte der Klassik? … 17. Jahrhundert 210 – Wert(e) der Aufklärung 213 – Montesquieu … 215 – Voltaire, Diderot und die „Enzyklopädie“ 216 – Materialisten 216 – a) Lamettrie: Sind alle Werte relativ? 216 – Lamettries Ethik 222 – Kritische Würdigung: Lamettrie und die Werte 224 – b) D’Holbach und andere 226 – Rousseau 227 – Fazit 229 – Die Toleranz-Idee bei Voltaire, Lessing, Goethe u.a. 231– Lessing und Goethe 235 – Fazit und Ausblick 239 –

Revolutionen und Menschenrechte 241 – 1. Die US-amerikanische Revolution 241 – 2. Die Französische Revolution, die Menschenrechte und die Grund-Werte der Demokratie 243 – Marx‘ Kritik an den Menschenrechtserklärungen 246 – Kritik an Marxens Kritik 248 – Ausblick 249 – Immanuel Kant: Gibt es allgemein verbindliche Werte? 250 – Kantische Bedeutungserweiterung 253 – Kantische Bedeutungsverengung 254 – Folgerungen 258 – Hierarchie der Werte? Zum klassischen deutschen Humanitätsideal und zum Deutschen Idealismus 259 – Zur Dialektik 264 – Folgerungen 265 –

Romantik 265 – Novalis 266

Marxismus – von Marx zur Gegenwart oder auch: vom Gebrauchswert zum Wert der Freiheit 270 – Mystifikationen des absoluten Wissens 272 – Resultat: Naturalismus = Humanismus 273 – Vom Gebrauchswert zum *Reich der Freiheit* 274 – Gebrauchswert, Tauschwert, Mehrwert 275 – Von Marx zur Gegenwart 277

Vom Positivismus zum Neoliberalismus – via Utilitarismus, Pragmatismus, Kritischen Rationalismus 279 – Utilitarismus 279 – Pragmatismus 280 – Selfmademan 280 – Kritischer Rationalismus 281 – Liberalismus 282 – Neoliberalismus / Globalisierung 284

Von Nietzsches Lebensphilosophie zur Psychoanalyse 286 – Sinn und Wert des menschlichen Daseins: von Heidegger zu Sartre und Camus 288 – Zum „Sinn von Sein“ 289 – Zeitlichkeit, Verstehen, Sprache 290 – Ereignisdenken 292 – Weltzeit eit29 294 – Kritische Heidegger-Würdigung 295 – Fazit? 296 –

Sartres Existenzialismus und Marxismus: Wert-Theorien der besonderen Art 297 – Das An-sich 298 – Das Für-sich 298 – Das Für-Andere-Sein 299 – Liebe und Sexualität 300 – „En-soi-pour-soi“: Synthese im „An-und-für-sich“? 301 – Wert (‚la valeur‘): ein Schlüssel zum Ganzen!? 302 – Freiheit und Verantwortung 304 – Freiheit, Materialismus und Revolution 305 – Zur *Kritik der dialektischen Vernunft* 308 – Vom Sinn der Dialektik zur Dialektik des Sinns: ein *Wert*-Problem? 308 – Sinnfrage 309 – Bedürfnis und Knappheit 309 – Die Gruppe 311 – Zu Sartres politischem Engagement 313 – Sartre-Kritik 317 – Kritik an Sartres Freiheitsbegriff 319 – Kritik an Sartres „Korrektur des Marxismus“ 320 – Unerkannte Mängel? 323 – Albert Camus: vom Glanz mittelmeerischer Werte 323 – Das Absurde und die Revolte 324 – Mittelmeerisches Denken 324 – Marxismus und Stalinismus: Terror statt Freiheit? 325 – Camus‘ eigenständige Lebensphilosophie 326 – Was Camus und Sartre trotz allem verbindet. 327

Personalismus: Wert-Philosophie *par excellence*? 328 – Zum Person-Begriff der Existenzphilosophie 328 – ‚Persona‘ – zur Geschichte des Person-Begriffs 329 – Ganzheitliche Konzepte des Person-Seins 332 – William Stern 332 – Emmanuel Mounier 333 – Würdigung 335 – Fazit zum Personalismus 336 –

Nochmals: Globalisierung – Wert und/oder Unwert? 338 – Kulturelle Globa-lisierung 338 – Die globale digitale Revolution unserer Zeit 338 – Kulturvermi-schung 339 – Gewinner (?) und Verlierer (?) der Globalisierung? 341 – Politische Konsequenzen? 341 –

Werte-Wandel 343 – Zur Kritik 346 – Orientierung durch Werte? Eine vorläufige Zusammenfassung 348 – *Werte-Synthesen* 350 – Kritik an Ladwigs „Interessen“ - Konzept 359

**Einleitung**

**‚Wert‘: ein „Unwort“?**

Eine vernichtende Kritik der Wertphilosophie hat *Bodo Gaßmann* (geb. 1947) vorgelegt mit dem Titel *Kritik der Wertphilosophie und ihrer ideologischen Funktion,* Untertitel: *Über die Selbstzerstörung der bürgerlichen Vernunft*, erschienen in Garbsen 2014. Dass Menschen sich überhaupt auf Werte stützen, führt der Autor im Wesentlichen auf „Fremdbestimmung“ und angebliche Prinzipienlosigkeit in der Klassengesellschaft zurück. Dabei hält er schon das Wort ‚Wert‘ für ein „Unwort“ und beklagt im Folgenden das Fortbestehen des „Wortgeraunes“, während er *Max Weber* vorwirft, den Begriff Wert beizubehalten, nur um seine Forderung nach Wertungsfreiheit der Wissenschaft erheben zu können.[[1]](#footnote-2)

Wie er selbst freimütig bekennt, ist Gaßmann vom Paulus zum Saulus geworden, weil er selbst – vor seiner Wende zur harschen Kritik an der Wertphilosophie– sich lange Zeit als „Werte und Normen-Lehrer“ (sic!) betätigt habe. Gründe für diese Wende findet er bei einigen deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts, so bei Lotze, Windelband, Rickert und Nietzsche, die als erste die Wertphilosophie salonfähig gemacht bzw. in den Rang einer Schulphilosophie erhoben hätten. Die genannten Philosophen, ergänzt durch Max Weber, führt er als Repräsentanten einer „subjektiven Wertphilosophie“ an, während Max Schelers „materiale Wertethik“ (1913) einer „objektiven Wertphilosophie“ zuzurechnen sei.

Von Hermann Lotze (1817-1881), den Gaßmann als den eigentlichen Begründer der Wertphilosophie ansieht, behauptet er, er habe „Gemüt und Gewissen“ als die wahren Bestimmungsgründe für die Werte angegeben, was schon deshalb verkehrt sei, weil dabei die Geschichtlichkeit und die Herkunft der Werte aus der „Triebstruktur der Gesellschaft“ (sic!) verkannt werde. Irrationalismus dieser Art entspreche durchaus den ideologischen Bedürfnissen des Bürgertums und führe nicht nur zur Abwertung, sondern auch zur „Zerstörung der Vernunft“ (Letzteres in Anlehnung an Georg Lukácz‘ monumentale Genealogie des deutschen Faschismus).

Windelband und Rickert hätten, anders als Lotze, die Entstehung der Werte ins „Normalbewusstsein“ versetzt und damit das Denken auf „Bewusstseinsimmanenz“ reduziert, obwohl sie andererseits die Tatsache des Wertens aus dem „Empfinden von Kulturmenschen“ erschlossen hätten. Nietzsche und noch mehr Scheler hätten jedoch erkannt, dass Werte nicht rein subjektiv zu verstehen seien. Wenn aber Scheler dennoch moralische Werte aus dem „Wertfühlen“ erkläre, entspreche dies lediglich erneut einem ideologischen Bedürfnis des deutschen Bürgertums, wodurch allerdings bei Scheler sogar der „Höhepunkt der Zerstörung der Vernunft“ zu verzeichnen sei.

Als angeblichen Wertphilosophen der Gegenwart nennt Gaßmann lediglich den *Habermas* der „Diskursethik“ (1981), die aber kaum mehr als einen „Wertpluralismus“ beinhalte.

**Kritik an Gaßmanns Kritik**

Hat nun Jürgen Habermas seine eigene Vernunft und die des Bürgertums zerstört, weil er in seiner Diskursethik vernünftige Regeln für öffentliche Rede und Diskussion aufgestellt hat? Wohl kaum.

Überdies verfehlt der Autor seinen Gegenstand sowohl in ontogenetischer als auch in phylogenetischer Hinsicht. Unbekannt scheint ihm die Tatsache, dass Wertungen nicht erst bei Erwachsenen, sondern bereits vorgeburtlich entstehen (s.u.). Phylogenetisch ist es nicht statthaft, das Wert-Problem erst bei einigen deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts zu verorten. Denn schon in grauer Vorzeit, spätestens in den *Stammesreligionen*, haben Werte eine entscheidende Rolle gespielt (s.u.). Wie übrigens auch in allen anderen Religionen, was Gaßmann völlig außer Acht lässt. – All dies ist Grund genug, seinen Versuch, den Begriff Wert als „Unwort“ oder „Wertgeraune“ zu diskreditieren, als völlig unbegründet zurückzuweisen. (Wobei nicht übersehen werden sollte, dass *Heidegger* den Ausdruck „Wertgeraune“ als persönlichen Kampfbegriff verwendet hat, s.u.)

Zwischen subjektiver und objektiver Wertphilosophie zu unterscheiden, ist nicht möglich, weil bei jeder Wertung dialektische Subjekt-Objekt-Beziehungen stattfinden. Wer sich als erwachsener Mensch auf sein Gewissen und sein Gemüt beruft, betreibt nicht „Selbstzerstörung“, sondern *Selbstbehauptung* als Wert an sich. Darüber hinaus sind in Gaßmanns Argumentation zahlreiche weitere Widersprüche und Unstimmigkeiten unübersehbar. Eine „Triebstruktur der Gesellschaft“ gibt es nicht. Individuen haben Triebe, nicht die Gesellschaft. *Herbert Marcuse* betitelte sein Buch mit „Triebstruktur **und** Gesellschaft“! Außerdem beruft sich Gaßmann zwar mehrfach auf Marx als revolutionären Gesellschaftskritiker, erwähnt aber nicht die Tatsache, dass Marx Wert-Lehren wie die von Gebrauchs-, Tausch- und Mehrwert zentral wichtige, alles Weitere bestimmende Funktionen zubilligt.

Völlig willkürlich ist zudem die von Gaßmann vorgenommene Auswahl angeblicher Wertphilosophen, während er die Leistungen zahlreicher früherer und späterer Wertphilosophen unerwähnt lässt, so auch *Kant*s Auffassung vom unbedingten Wert der zurechnungsfähigen Person. Und mehr als befremdlich wirkt die Tatsache, dass der Autor – ohne den *Fall Heidegger* zu berücksichtigen und im Unterschied zu Lukácz – in Max Scheler den eigentlichen „Zerstörer der Vernunft“ sieht. Hätte Gaßmann neben Heidegger auch Wertphilosophen wie Sartre und Camus behandelt, wäre seine vernichtende Kritik gar nicht möglich gewesen. Gleiches gilt für herausragende Personalisten wie *Emmanuel Mounier* und *William Stern*, deren Wert-Einschätzungen und -Setzungen weitaus höher zu veranschlagen sind als diejenigen Schelers.

Nicht selten verfällt der Autor selbst in den von ihm gescholtenen Jargon des Irrationalismus, so wenn er behauptet, Wertphilosophen gehe es lediglich um einen „privilegierten Zugang bürgerlicher Edelspießer“, während moralische Werte überhaupt „nichts mit der Wirklichkeit der Klassengesellschaft zu tun“ hätten (a.O.).

All dies lässt den Schluss zu, dass nicht irgendein Wertphilosoph, sondern Bodo Gaßmann sich den Vorwurf gefallen lassen muss, für eine „Zerstörung der Vernunft“ verantwortlich zu sein.

Wert, Telos und Sinn scheinen eng zusammenzuhängen. Von dieser *Grundannahme* gehe ich aus; sie bedarf jedoch näherer

Überlegung, zumal weitere Annahmen zu bedenken sind. So die folgende: Anscheinend beginnt alles mit einem Weltbezug. Die Welt des Big Bangs (des sogenannten „Urknalls“) ist die des entstehenden Universums. Die Welt des Ungeborenen ist der Uterus, oder besser: der Mutterleib, das Ziel („Zielgebiet“?) der Vaterschaft.

Und schon vor der Einnistung der befruchteten Eizelle in der Gebärmutter beginnen die Vorgänge der Reifung der Person, die sich während der gesamten Schwangerschaft fortsetzen, und dies keineswegs nur passiv, sondern in aktiver Auseinandersetzung mit allerlei Umwelteinflüssen. Seit langem ist bekannt, dass Ungeborene vieles trainieren, z.B. Schluckmuskeln und Nieren durch den Genuss von Fruchtwasser, sodann Saugen und Daumenlutschen, später auch immer kräftiger werdende Bewegungen von Händen und Füßen.[[2]](#footnote-3)

Die Reifung des Individuums beruht nachgewiesenermaßen sowohl auf genetischer Information als auch auf aktivem Objekt-Bezug. Daraus entwickelt sich vielleicht schon vorgeburtlich, auf jeden Fall aber im Kindheits- und Jugendstadium ein Prozess aktiver *Wertung*. Wir erfahren die Gegenstände der Außenwelt und die unserer Innenwelt (unsere „mentalen Objekte“) nicht bloß passiv, sondern suchen *aktiv wertend* nach Möglichkeiten, uns diese Gegenstände und Objekte zu Nutze zu machen. Gegenstände ergreifen kann der Säugling nicht zuletzt durch zielgerichtetes Handeln, d.h. adäquate Bewegungen, insbesondere der Hände. Solches Tun macht Sinn, auch wenn es noch weitgehend unbewusst geschieht. Darin liegen offenbar tief verankerte Grundlagen des Nexus, der engen Verbindung von Sinn, Wert, Ziel und Zweck.[[3]](#footnote-4)

Inwieweit sich aus dieser Feststellung neue Möglichkeiten der Erklärung des Sinn-Problems ableiten lassen, bleibt näher zu untersuchen, und zwar nicht nur in ontogenetischer Perspektive (also im Blick auf die Entwicklung des Individuums, der Einzelperson), sondern auch phylogenetisch, also menschheitsge-schichtlich, und darüber hinaus: in evolutionsgeschichtlicher Sicht. Denn zweifellos finden sich ähnliche Vorgänge wie bei der Menschwerdung bereits in der Tierwelt und sogar in den *Informations*-Übertragungen, die vor der Entstehung des Lebens bzw. in vorbiotischen Stadien der Evolutionsgeschichte nachweisbar sind.[[4]](#footnote-5)

Näher zu erklären bleiben die Zusammenhänge zwischen Werten, Zielen, Zwecken und der Sinnfrage. Eine erste Annäherung ermöglicht die folgende Grafik, in der eine ganzheitliche Einordnung des Wert-Begriffs – bis hin zur Lebenswelt und zum „Weltgeschehen insgesamt“ – versucht wird, ohne das „Sein im Ganzen“ zu bemühen. Denn das Sein ist das Ganze, das nicht (mehr) überschaubar ist. Angeblich ist das Sein „überall“ anzutreffen – und es ist doch zugleich „nirgends“, solange es *wesensmäßig* (als „Sein des Seienden“) nach wie vor unbestimmbar zu sein scheint.

Allerdings ist auch das „Weltgeschehen insgesamt“ keineswegs überschaubar, sondern immer nur in Ausschnitten, in Teilaspekten, darstellbar. Außerdem geht das Weltgeschehen kosmologisch aus etwas Ursprünglichem hervor, das *unendliche Dimensionen der Zukunft und der Vergangenheit* aufscheinen lässt: aus dem

*In-Möglichkeit-Sein der Materie*. Insofern geht mein eigener Standpunkt weder in Lebensphilosophie noch in Pragmatismus auf. Daher setze ich – abweichend von *Hillmann* (s.u.) – zuoberst das

In-Möglichkeit-Sein der Materie

\* (und danach erst:) \*

\* Weltgeschehen insgesamt

alltägliche Lebenswelt \*

\* \*

sinnvolle Gegebenheiten und Vorgänge

\*

Sinnvorstellungen

\*

Ziele und Zwecke

\*

persönliche Wertorientierungen und Überzeugungen

\*

Werte und Ideen

(Vgl. Karl-Heinz Hillmann: *Wertwandel. Ursachen – Tendenzen – Folgen*, S. 389)

In der vorstehenden Grafik habe ich die ursprünglichen, nach oben gerichteten Pfeile durch Sternchen ersetzt, weil zwischen den aufgeführten Begriffen zweifellos *Wechselwirkungen* bestehen. „Objektive“ Werte verändern unsere persönlichen Wertorientierungen und umgekehrt. Ziel-, Zweck- und Sinn-Elemente richten sich auf die gesamte Lebenswelt und auf die Welt im Ganzen, werden aber auch ständig von letzteren beeinflusst.

Nichtsdestoweniger entspricht Hillmanns Grafik großenteils der Grundidee meiner Arbeit. Dennoch doch gibt es da schwerwiegende Unterschiede, nicht zuletzt hinsichtlich der Begriffs-Inhalte.

Gemäß seiner Forschungsabsicht behandelt Hillmann das Wert-Problem hauptsächlich im Zusammenhang mit den vielfältigen Problemen des Werte-Wandels, während er den Begriff Wert selbst vor allem als *Folge individueller Sozialisation* interpretiert (a.a.O. S. 53). Philosophie- und religionsgeschichtliche Aspekte berücksichtigt er eher beiläufig.

Werte sind aber zweifellos Produkte nicht nur individueller Geschichte, sondern auch der allgemeinen Menschheitsgeschichte und ihrer unterschiedlichen (kulturellen) Traditionen. Damit aber beschäftigt sich vor allem die Philosophie, insonderheit die Wertphilosophie, aber auch die Religionsphilosophie. Werte werden erst dann voll verständlich, wenn man ihre allgemein- und geistesgeschichtlichen Hintergründe erfährt. Dann erst kann auch *Verständnis* für fremdkulturelle Werte-Traditionen erwartet werden – eine entscheidend wichtige Voraussetzung für jegliche interkulturelle, Völker und Nationen übergreifende *Verständigung über gemeinsame und unterschiedliche Werte* – und nicht über vages bzw. unbestimmbares Sein. (Wobei dem ‚métissage culturel‘, der Kulturvermischung, natürlich besondere Bedeutung zukommt.)

Werte bewähren sich im Alltag – in sinnvollen Handlungen und Einrichtungen. Die damit verbundenen „Ziele und Zwecke“ können aber nur dann angemessen untersucht werden, wenn über die Lehre von ihnen, d.h. über unterschiedliche Formen der *Teleologie*, Aufschluss vermittelt wird. Dies versuche ich – anders als Hillmann –, und zwar im Fünften Teil meiner Arbeit.

Außerdem beziehe ich, ebenfalls über Hillmann hinausgehend, das Problem *Zeit*  im Sechsten Teil ausführlich in die Überlegungen ein. Was natürlich auch das im 7. Teil behandelte Sinn-Problem in anderem Licht erscheinen lässt.

***ERSTER TEIL***

**Was sind Werte?**

**Werten, um den Zielen Sinn zu verleihen?**

Ziel und Zweck kann für den Menschen alles Wirkliche und Mögliche werden, denn in allem steckt, wie mit Bloch anzunehmen ist, die Entelechie, das *In-Möglichkeit-Sein* der Materie. Nicht weniger belangvoll ist jedoch die Tatsache, dass Menschen sich keineswegs auf alles beziehen, keineswegs alles anstreben können. Zumal sie durchweg das, was sie anstreben, zuvor bewerten, sorgsamer Abwägung unterziehen, z.B. von Vor- und Nachteilen, möglichem Nutzen und möglichem Schaden. Nur selten wählen und entscheiden sie blindlings, stürzen sich in Abenteuer mit unkalkulierbarem Risiko. Dergleichen zu wagen, scheint selten *Sinn* zu machen.

Außerdem kommt es bekanntlich vor, dass Menschen ihre Zwecke und/oder Ziele nicht erreichen, weil sie trotz allen Abwägens die falschen Mittel gewählt haben oder widrige Umstände das Gelingen einer Handlung verhindern (wie z.B. beim Eintreten einer unvorhersehbaren Naturkatastrophe an einem lang er-sehnten Urlaubsziel). Um sich vor solchem Scheitern möglichst zu schützen, be-darf es einer Entscheidungshilfe zwischen Telos und Sinn. Wir wollen verhin-dern, dass unsere Ziele und Zwecke entwertet bzw. sinnlos werden. Solche Entscheidungshilfen bietet das Werten, das Abwägen auf Grund von Wert-Zumessungen.

Das Werten tritt schon sehr früh auf, vielleicht schon im Mutterleib; jedenfalls lange bevor Heranwachsende sich einen Begriff von dem machen können, was Wert und Sinn tatsächlich bedeuten. Folglich ist zu fragen, worin das Werten besteht, d.h. zunächst, worauf es abzielt: die Werte.

**Bedeutungen des Wortes ‘Wert‘**

Etymologisch führt *Norbert Jung* die Herkunft des Adjektivs ‚wert‘ zurück auf „Geltung, Bedeutung habend, angesehen, geschätzt, lieb, teuer“.[[5]](#footnote-6)4 In *Meyers Deutsches Wörterbuch* (zu: *Meyers enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim 1981) finden sich für ‚Wert‘ folgende sechs Grundbedeutungen: 1. Marktwert beim Kauf, 2. Tauschwert (marxistisch gesehen), 3. positive Bedeutung, Wichtigkeit, dazu auch der Ausdruck ‚auf etwas Wert legen‘, 4. Zahlenwert, 5. Wert einer Briefmarke, 6. Wert statt ‚Wertpapier‘. Schon hier fällt die für das Deutsche typische Häufung von Substantiv-Verbindungen (Marktwert, Tauschwert usw.) ins Auge. *Meyers Wörterbuch* listet rund 50 (!) solcher Verbindungen auf, von der Wertbeständigkeit u.a. über den Wertgegenstand, den Wertmaßstab, die Wertpapierabteilung und die Werteskala bis hin zum Werturteil, der Wertvorstellung und dem Wertzuwachs – sicherlich ein Hinweis auf die nicht nur quantitative Bedeutsamkeit des Begriffs Wert. Dazu passt die Sprachverwandtschaft des Wortes mit >„drehen, gegen etwas wenden, gegenüber sein“ (lat. *versus*), „zugewandt“ und „als Äquivalent gegenüberstehend“…<, worauf Norbert Jung ebenfalls hinweist, um danach zu kommentieren: „Menschen können ehren- oder liebenswert, aber auch verabscheuenswert sein, Dinge können wissens-, sehens-, lesenswert sein. Das Substantiv *Wert* meint: „Preis, Geltung, Wertschätzung“, mittelhochdeutsch auch im Sinne von Kaufpreis, Wertsache, Ware, aber auch Standesehre, Geltung, Ansehen, Würdigkeit, Herrlichkeit. Auf diesen Begriffsinhalt beziehen sich auch unsere Worte von verwerten, gleichwertig, minder-, vollwertig. Die Sprache meint also Dinge, Positionen oder Verhaltensweisen, die man anstrebt.“ (a.a.O. S. 116).

Blickt man über den deutschen Tellerrand hinaus, fällt im romanischen Sprachraum die Bedeutungs-Vielzahl und -Vielfalt von Wörtern wie französisch ‚valeur‘ und italienisch ‚valore‘ auf, die durchweg auf die lateinische Wurzel, das Verb ‚valere‘, zurückgeht. Ähnliches gilt für das englische ‚value‘, mit einer Viel-zahl von Ableitungen wie ‚valuable‘ (wertvoll, nützlich u.a.), ‚valued‘ (hoch-geschätzt) und ‚valorous‘ (mutig u.a.). Für das lateinische ‚valere‘ lassen sich in einem lateinisch-deutschen Wörterbuch folgende – über die schon genannten hinausgehenden – Bedeutungen auffinden: „kräftig sein; gesund sein, sich wohl befinden … mächtig sein, Einfluß haben, …, vermögen, geeignet, imstande sein …; sich beziehen auf …“ [[6]](#footnote-7)5 Hier geht es um *Realitäten* ganz unterschiedlicher Art, angefangen von biologischen Fakten, wie dem Gesundsein, bis hin zu psycho-logischen, soziologischen und politischen Gegenstands- und Vorstellungsberei-chen.

Insgesamt gesehen handelt es sich anscheinend vorwiegend um Objektives bzw. objektiv Feststellbares – wie Marktwert, Tauschwert, Zahlenwert usw. -, weniger häufig um Subjektives wie ‚liebenswert‘, ‚Ansehen‘, ‚auf etwas Wert legen‘ (letzterer Ausdruck in Kombination mit dem eher objektiven ‚etwas‘!). Schon aus diesen Bedeutungsmerkmalen lassen sich wohl Vermutungen ableiten über das, was beim Verstehen des Wert-Begriffs zu beachten ist.

**Was also sind Werte?**

Wortbedeutungen beziehen sich stets auf (verallgemeinerte) Vorstellungen. Davon aber gibt es dermaßen zahlreiche, vielfältige und unterschiedliche, dass ihre auch nur annähernd „erschöpfende“ Analyse ausgeschlossen erscheint, und zwar erst recht in unserer Zeit der Globalisierung, die sämtliche Weltregionen in den Blickpunkt des Interesses rückt. Gern würde man daher Zuflucht bei prägnanten, griffigen Definitionen des Wert-Begriffs suchen, wobei die Suche ohnehin zunächst auf unseren abendländischen Geschichts- und Kulturkreis beschränkt sein muss, um nicht im Uferlosen zu versinken.

Eine solche „griffige“, gelegentlich anzutreffende Definition lautet, Werte seien Eigenschaften, die Menschen bestimmten Objekten zumessen; was korrekt zu sein scheint, aber wegen seiner Vagheit kaum weiterhilft. Richtig ist zwar, dass Werte keine Eigenschaften von Dingen bzw. Objekten sind, sondern diesen – in dialektischen Subjekt-Objekt-Beziehungen – zuerkannt werden. Unklar bleibt jedoch, welcher Art diese Beziehungen sind und insbesondere, um was für Eigenschaften es sich handelt, die von welchen Subjekten welchen Objekten zuerkannt werden.

Mehr Aufschluss hierüber ist zu erwarten, wenn man ein philosophisches Wörterbuch konsultiert. Darin heißt es z.B. kurz und bündig, Wert sei „ein von den Menschen gefühlsmäßig als übergeordnet Anerkanntes, zu dem man sich anschauend, anerkennend, verehrend, strebend verhalten kann.“[[7]](#footnote-8)6 Eine wahr-scheinlich hilfreiche Definition, die aber nicht ausreicht angesichts der Bedeutungsfülle des Begriffs ‚Wert‘.

Norbert Jung hat dieses Problem genau erkannt und versucht, es dadurch zu lösen, dass er interdisziplinär mehrere Wissenschaften zu Rate gezogen hat, und zwar insbesondere die Biologie (nebst Verhaltens- und Neurobiologie), die Psy-chologie (inklusive Neuropsychiatrie) und die Soziologie, aber auch Systemtheorie und Philosophie. Woraus sich mehrere Möglichkeiten der Unterteilung und Klassifizierung ergeben. (Hierzu auch: Franz von Kutschera: *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010. Der Autor unterscheidet u.a. zwischen subjektiven und ob-jektiven Werten, klassifikatorischen, komparativen und metrischen Wertbegriffen, a.a.O. S. 11 ff. – Die Unterscheidung zwischen „subjektiven und objektiven Werten“ halte ich jedoch für fragwürdig, weil Werte sich stets in dialektischen Subjekt-Objektbeziehungen darstellen, wodurch Subjektives und Objektives in-einander übergehen.)

Dabei fällt auf, dass schon in den Naturwissenschaften zahlreiche *teleologi-sche* Aspekte und Verstehensmöglichkeiten auftauchen, was meine Grundan-nahme von der engen Verzahnung von Telos, Wert und Sinn vollauf bestätigt (s.o.).

Als wahrscheinlich umfassendsten naturwissenschaftlichen Erklärungsversuch nennt Norbert Jung einen – auf Erkenntnissen von *Laszlo* und *Karl R. Popper* beruhenden –, wonach *„alles in der Natur* füreinander Wert hat, da alles einander braucht für sein Leben“ (a.a.O. S. 119). Goethe habe sogar von der „wissenden Wirklichkeit der Natur“ gesprochen, ein weiteres Indiz dafür, dass Blochs – teleologisch geprägte – Annahme eines Natursubjekts durchaus nicht abwegig ist (s. u.). Wenn in der Natur „alles einander braucht“, bedeutet dies, dass Lebewesen schon um ihrer Selbsterhaltung willen gezwungen sind, Wertungen vorzunehmen, wozu es an Beispielen schon aus dem Tier- und Pflanzenreich nicht mangelt. Jung führt u.a. folgendes an: „Der Balztrieb eines Vogels >weiß<, dass er zu einer möglichst reichen Fortpflanzung führen solle (>Zweck<).“ (ebd. S. 118).

Anzunehmen ist folglich, dass die Wert-Sphäre nicht als rein geistige gelten kann (wie dies u.a. Nicolai Hartmann behauptet hat). Werte sind vielmehr „Merkmale des Lebens“ (Jung a.a.O. ebd.). Unübersehbar ist ihre genetische Verankerung, die einige Wissenschaftler als „teleonomisch“, d.h. gesetzmäßig zielgerichtet, bezeichnen.

Dem entspricht die psychologische Erkenntnis, dass Wertungen nicht rein vernunftmäßig, sondern weitgehend *emotional* bedingt sind. Unbewusste Trieb-kräfte, Wünsche und Bedürfnisse erheischen Wertungen und diesen angemessene Problemlösungen. (Was, wie man heute weiß, großenteils sogar – „passi-vistisch“ –, d.h. vom Unbewussten, in unterhalb der für die Vernunft zustän-digen Großhirnrinde gelegenen Regionen des Gehirns, geleistet wird!)

Handlungstheoretisch gelten Werte demgemäß als „Ziele, die der Mensch durch sein Handeln anstrebt.“ (Jung ebd. S. 116). Darüber hinaus sei anzu-nehmen, dass jegliche Finalität *wertbezogen* ist. („Nichts, was ein Ziel anstrebt, ist wertfrei.“ ebd.)

Was die Person des Menschen zur Persönlichkeit macht, hängt durchweg von solchen wertgebundenen Entscheidungen und Handlungen ab. Damit verbindet der Mensch seine Identität und sein Selbstbild. Werte und Wertungen bestimmen seine Orientierung, seine Lebensziele und wohl jede Art von *Sinngebung*, erstrecken sich daher nicht nur auf die Gegenwart, sondern auch auf Vergan-genheit und Zukunft. Sie prägen jegliches Weltverständnis, jegliche Weltanschauung, wahrscheinlich auch jegliche Moral und Ethik. Soziologisch gelten moralische Werte als „die soziale Grundgrammatik“ (ebd. S. 117).

Um dies zu illustrieren und zugleich den (möglichen) Bedeutungsumfang des Wertbegriffs zu berücksichtigen, füge ich eine Aufzählung an, die der Biologe und Philosoph *Hans Mohr* darbietet, wobei zugleich erkennbar wird, dass Werte *hierarchisch*, d.h. nach „höheren“ und „niederen“, organisiert sind. Mohr unterscheidet zwischen „instrumentalen“ und „terminalen“ Werten, wobei letztere – als die in stärkerem Maße ziel- und zweckgerichteten – durchweg den ersteren vorgeordnet werden. Im Einzelnen handelt es sich um

„*Instrumentale Werte:* … Verhaltensweisen, die für gut gehalten werden, wie rationales Verhalten, Fairneß, Fleiß, Altruismus, Ehrlichkeit, Unvoreingenom-menheit, Mut, Tapferkeit, Ritterlichkeit, Verzichtbereitschaft, Liebe“, und um „*Terminale* *Werte*: … Erstrebenswerte (End-)Zustände oder Ziele, z.B. Freiheit, Frieden, (soziale) Gerechtigkeit …, materielle Sicherung der Familie, Gesundheit, saubere Luft, keine Überbevölkerung, Lebensqualität, Überleben.“ (Jung a.a.O. S. 118).

Außerdem unterteilt Mohr jede dieser beiden Kategorien weiter, und zwar in ideelle und materielle Werte. Als ideelle nennt er u.a. Gerechtigkeit, Weisheit und Nächstenliebe, als materielle u.a. Energie, Geld- und Sachwerte, aber auch „vitale Werte“ wie Gesundheit und Lebensfreude.

N. Jung betont die praktische Bedeutung der teleologisch verstehbaren Wer-te-Hierarchie für Mensch und Tier: „Werte können momentane Neigungen (oder niedere Werte) unterdrücken, zum Beispiel Bequemlichkeit oder Müdigkeit zugunsten von Verantwortung, Solidarität, sozialer Verpflichtung o.ä. Aktuelle Gefühle etwa von Unlust können zur Erreichung langfristiger Ziele hintangestellt werden … Das ist beim Menschen im Frontalhirn, dem jüngsten Hirnteil, ebenso verankert wie die moralischen Bewertungen etwa von Gut und Böse, hat also mit der Kontrollfunktion der mit dem Verstand verbundenen Regionen zu tun.“ (ebd.)

Erneut sichtbar wird bei der Gestaltung der Werte das vielfältige Wechselspiel – die unterschiedliche wechselseitige Beeinflussung – anscheinend sämtlicher Hirnregionen, d.h. sowohl der für Verstand und Vernunft als auch der für das Unbewusste zuständigen.

Was Norbert Jung nicht berücksichtigt, ist die unüberschaubare Vielzahl und **Vielfalt von *Messwerten und Zahlenwerten***, die im Alltags- und Berufsleben und, darüber hinaus, in großen Teilen des Öffentlichen Lebens, in Wirtschaft und Gesellschaft, Politik, Wissenschaft, Kultur und Sport eine Rolle spielen. Alles mengenmäßig Vorhandene verwandelt sich in Wertgegenstände, sobald es sich als verwertbar, nützlich, dem Leben förderlich erweist. Durch unsere Wertungen werden aus Quantitäten Qualitäten. Beispiele: 1. In der Medizin können Werte über Leben und Tod entscheiden, z.B. bei der Früherkennung und Therapie von Krebs. 2. Unseren Lebensunterhalt bestreiten wir durchweg durch den Erwerb von Waren. Diese haben ihren Preis, ihren *Tauschwert*. Ihren *Gebrauchswert* gewinnen sie durch unsere Wertungen; wir bestimmen, welchen materiellen (körperbezogenen) und/oder geistig-seelischen Wert eine Ware für uns haben kann, wobei solche Wertungen von Fall zu Fall bei jedem Einzelnen und vor allem von einem Individuum zum anderen höchst unterschiedlich ausfallen können. 3. Im Alltag begegnen uns bewertbare Zahlen und Mess-Ergebnisse auf Schritt und Tritt, so in Form von Uhrzeiten, Telefon-Nummern, Datumsangaben, Fahrplänen, Sportergebnissen u.a.m. 4. Gerechnet und kalkuliert wird wahrscheinlich in allen Berufssparten; Handwerker, Techniker, Ingenieure, Architekten, Unternehmer, Freiberufler u.a. sind auf den nahezu ständigen Umgang mit Zahlen-Werten an-gewiesen. 5. Unternehmen, Börsen und Banken schwimmen förmlich in Zahlen, wobei sich diese teilweise zu verselbständigen scheinen und unkontrollierbar zu werden drohen. 6. Im politischen und staatlichen Leben werden laufend Zahlen (Statistiken) ausgewertet. 7. Schule und Wissenschaft sind ohne Messen, Zählen und Berechnen undenkbar. Kant behauptete sogar, in jeder Wissenschaft sei nur so viel gültig, wie in ihr Mathematik enthalten sei. – Last not least: In jedem Computer („Rechner“) wird mit Kombinationen der Ziffern 1 und 0 gearbeitet.

Insgesamt gesehen fällt auf, dass Werte überaus häufig in Form von *Tugen-den* erscheinen, was umfangreiche (philosophie-)geschichtliche Analysen nahe-legt (s.u.). Als Richtschnur und Faustregel schlage ich für diesen Fragenkomplex schon jetzt vor: *Alle Tugenden sind Werte, aber nicht alle Werte sind Tugenden*. Und was sind Werte? Als vorläufige Kurz-Definition schlage ich vor: *Werte sind als positiv empfundene und/oder als solche zugemessene Eigenschaften und/oder Merkmale von Personen und Sachen (bzw. Sachverhalten).*

**Wie entstehen Werte im Kindes-und Jugendalter?**

Dass Werte in Gefühlen und, darüber hinaus, in der genetischen Grundausstattung des Menschen verankert sind, weiß man nicht nur aus der Hirnforschung, sondern auch aus der Erforschung des vorgeburtlichen menschlichen Lebens. Seit langem ist bekannt, dass ein Fötus Beschallungen unterschiedlicher Art – durch Alltagsklänge und andere Geräusche, Musik, Mutter- oder Fremdsprache – wahrnimmt, verarbeitet und nach der Geburt erinnern kann. Neueste Forschungen bestätigen dies. Der Heidelberger Psychotherapeut Ludwig Janus schließt daraus: „Wir sind schon im Mutterleib erlebende, fühlende Wesen und fähig, Sinnesreize aus unserer Umgebung aufzunehmen und zu verarbeiten.“ [[8]](#footnote-9)7 Was die Mutter erlebt, erlebt das Ungeborene in abgewandelter Form mit, so auch Empfindungen und Gefühle wie Angst und Wut, aber auch Freude und Zufriedenheit. – *Gefühle dieser Art gelten aber als Grundlagen jeglicher Wertung und jeglicher Be-Wertung von „gut“ und „schlecht“*. So dass auch die Kategorie *Bedeutung* bereits relevant wird. (Vgl. Andreas Weber: *Auf der Kippe,* DIE ZEIT No. 14 vom 1.4.2015, S. 31.)

Zur weiteren Entwicklung im Kindes- und Jugendalter liegen ebenfalls um-fang- und aufschlussreiche wissenschaftliche Ergebnisse vor. Säuglinge entwickeln früh wertende Gefühle wie Mitgefühl, Gerechtigkeitssinn und Hilfs-bereitschaft.[[9]](#footnote-10)8 „Gegenseitigkeit ist … dem Kind schon etwas wert, ohne dass ihm jemand das beigebracht hätte.“ (ebd.) Mit anderen Worten: Noch ehe Kinder in der Lage sind, einen Wert begrifflich zu erfassen, vollziehen sie werthaltige Hand-lungen. Diese Fähigkeiten verstärken sich im späteren Leben umso mehr, wenn Werte durch Vorbilder vorgelebt werden und genügend Erfahrungen mit ande-ren Menschen, anderen Lebewesen und allgemein mit der Natur gesammelt werden. Sozialität kann gelingen, wenn die dazu vorhandenen natürlichen Anlagen gefördert werden, wozu entscheidend die Familie mit ihren Bezugspersonen beitragen kann. Dies gilt auch für das moralische Bewerten von Verhalten und ethisches Differenzieren, z.B. von Gut und Böse.

Als besonders wirksam für die Praxis gilt die Naturverbundenheit, die ihrer-seits von den entsprechenden Erfahrungen der Kinder und Jugendlichen ab-hängt. „Werte fallen … nicht vom Himmel, sondern wachsen erdverbunden aus der praktischen Erfahrung.“ (ebd. S. 131) Erziehungsziele und -praktiken sollten darauf ausgerichtet sein, nicht zuletzt im Interesse einer *nachhaltigen Entwicklung*, für die eine entsprechende Umwelterziehung – eine nachhaltige Förderung von Umwelt-Bewusstsein – als Voraussetzung gilt. Bedauerlicherweise gibt es für diese Ziele in der gegenwärtigen Politik – außer Absichtserklärungen – kaum Handlungsbereitschaft, wie Norbert Jung wohl zu Recht bemängelt (ebd. S. 132).

**Grenzen des Wertens und der Werte?**

Eine *Grenze des Wertens beim wissenschaftlichen Arbeiten* hat *Max Weber* (1864-1920) gezogen, und zwar in seinem Aufsatz *Der Sinn der >Wertfreiheit< der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917). Darin fordert er eine klare Trennung von Fakten-Analyse und Wertung. Werte zu beschreiben, gehöre zwar zu den Aufgaben der Wissenschaft, nicht jedoch die Vermischung von subjektiver Stellungnahme und möglichst objektiver Beschreibung der Tatsachen.

Meine vorliegende Arbeit betreffen diese Forderungen nur indirekt, weil es in ihr nicht darum geht, Unterschiede zwischen Tatsachen und Wertungen festzustellen, sondern *Werte und ihre Horizonte zu verstehen und verständlich zu machen*.

Wobei sich folgende Fragen stellen:

1. Worin besteht der Wert? 2. In welchen historischen Zusammenhang ge-hört der Wert? a) in einen religiösen (bzw. theologischen)? b) in einen philosophischen? c) in einen ideologischen Kontext (falls der Wert vornehmlich dazu dient, untragbare Zustände zu verschleiern)?

Unberührt von diesen Fragen bleiben der in Folge von Max Webers Forderungen entstandene „Werturteilsstreit“ und der „Positivismusstreit“ der 1960er und -70er Jahre. – Für bemerkenswert halte ich nichtsdestoweniger die These, dass Wertungen auch in jede „objektive“ Fakten-Analyse einfließen, zumal jegliche Analyse *theoriegeleitet* ist.

***ZWEITER TEIL***

**Zur Geschichte der Wert-Begriffe in antiker Philosophie**

Ohne einen geschichtlichen Rückblick lässt sich das Problem der Entstehung von Wertlehren nicht angemessen darstellen oder gar begreifbar machen. Die geschichtlichen Wertlehren können außerdem zur Sinnfindung beitragen, da sie durchweg Sinnangebote enthalten, die allerdings zu überprüfen sein werden.

Wertlehren sind keineswegs erst im Abendland erfunden worden, sondern z.B. schon in China und Indien lange vor Christi Geburt. Auf die Lehren des Gautama Buddha (des „Erleuchteten“) der von ca. 560 bis 480 v. Chr. lebte, stützt sich der Mahayana-Buddhismus, der das Nirwana zum göttlichen Absoluten erklärt. Und dieses Absolute liege „hinter dem Schleier der individualisierenden maya als das *Prinzip alles Seienden und aller Werte“* [[10]](#footnote-11)9 (Hervorhebung durch mich). – Im alten China kommt der von *Lao Tse* überlieferte Taoismus – wahrscheinlich im vierten oder dritten vorchristlichen Jahrhundert – zu ähnlichen Auffassungen. Das Tao gilt einerseits als das unergründliche, unnennbare Göttliche, andererseits aber als „das höchste Gut, das Prinzip alles Seienden und aller Werte“, zu dem der Mensch nur durch „Entselbstung“, d.h. durch Demut, Selbsterniedrigung und Liebe zu allen Kreaturen gelangen kann (ebd. S. 13). – Im Abendland finden wir eine erste, wenn auch nicht systematisch ausgearbeitete Wertlehre bei

**Platon.**

Seine *Teleologie* kann in sämtlichen Teilen als Voraussetzung seiner Wertlehre angesehen werden. Platon orientiert sich – teleologisch – am Bestmöglichen, d.h. „an vollendeter Form, höchstem Ziel und vornehmstem Zweck“ (s.u.).

Wie aber soll das Bestmögliche nicht nur zu denken, sondern auch zu erreichen sein? Denkbar ist es nur in der *Idee des Guten*, die im Zentrum von Platons Philosophie steht. Das Bestmögliche ist demnach das Vollkommene, das, was vollkommen gut ist. Im Sonnengleichnis der *Politeia*, der Staatslehre, heißt es: „Dieses also, was dem Erkennbaren Wahrheit verleiht und dem Erkennenden das Vermögen der Erkenntnis, bestimme ich als die Idee des Guten. … Die Objekte der Erkenntnis erhalten nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch Existenz und Wesen vom Guten, das nun nicht selbst ein Seiendes ist, sondern über dieses an Erhabenheit und Kraft hinausragt.“ [[11]](#footnote-12)10 (Wobei „Kraft“ natürlich erneut ein teleologischer Ausdruck von erheblicher Bedeutung ist.)

Das Gute erst verleiht allen anderen Ideen – und damit jeglichem Sein – einen *Wert.* Von der Idee des Guten hängt jeglicher Wert überhaupt ab. Das Gute ist die eigentliche Zielursache, d.h. Ursprung und Ziel des Seins. Diese Auffassung verknüpft Platon in seiner Staatslehre unmittelbar mit seiner Tugendlehre: Das vollkommen Gute enthält und begründet zugleich alle Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit – und damit die vier „Kardinaltugenden“.

Es sind Tugenden, die Platon zunächst am Beispiel der Idee eines idealen Staates darstellt, wobei die *Gerechtigkeit* zur Grundlage und zum Inbegriff aller Tugenden wird – und damit auch von zentraler Bedeutung für das Leben des Individuums. Aufrecht erhalten lässt sich die Gerechtigkeit aber nur dann, wenn möglichst jeder dazu beiträgt, d.h. gemäß seinen Fähigkeiten so gut er kann zum Gemeinwohl beiträgt. Dazu bedarf es beim Individuum der inneren Harmonie, aus der nicht nur das seelische Gleichgewicht, sondern auch alle anderen persönlichen Glücksgüter – wie Gesundheit, Wohlbefinden und Schönheit – hervorgehen. Handelt der Mensch diesen Idealen zuwider, also gegen das Gute, fällt er Lastern und Hässlichkeiten aller Art, körperlichen und seelischen Schwächen und Krankheiten zum Opfer.

Darüber hinaus stellt Platon mit der Tugend der Gerechtigkeit eine Verbin-dung zwischen Ethik und Politik her: „Die Weisheit als das Wissen des Guten ist … eine nicht nur individuelle, sondern zugleich politische Tugend.“[[12]](#footnote-13)11 Was allerdings auch bedeutet, a) dass sein Staat (derjenige der „Politeia“) streng hierarchisch von oben nach unten geordnet ist, und b) dass zur Herrschaft im Staat nur diejenigen fähig sein können, die das nach dem Göttlichen höchste Gut, die Idee des Guten, erkannt und verinnerlicht haben: die Philosophen. Und damit entwirft Platon – auf der Basis seiner Wert- und Tugendlehre – ein „kritisches Gegen-modell“ gegen die politischen Missstände seiner Zeit (Rohls a.a.O. S. 57). – Was Rohls allerdings nicht erwähnt, ist 1. die Tatsache, dass Platon selbst gescheitert ist, als er in Syrakus versuchte, sein Staatsmodell in die Tat umzusetzen, und 2. die Tatsache, dass Tyrannen und Diktatoren – bis hin zu Faschisten und Nazis – sich immer wieder auf Platons nicht-demokratischen, totalitären Entwurf berufen haben.

**Aristoteles, die Tugend, Gott und das Glück**

Teleologie bezieht Aristoteles sowohl auf das Sein als auch auf das Erkennen der gesamten Wirklichkeit (s.u.). Aus der Teleologie allein kann jedoch nicht auf Wert und Sinn der objektiven und subjektiven Gegenstandswelt geschlossen werden. Handeln kann verweigert werden. Handeln nur um des Handelns willen (wie in einigen Formen von Aktionismus und Voluntarismus) macht wenig oder gar keinen Sinn. Das wusste schon Aristoteles, der sich veranlasst sah, eine Theorie des Wertvollen und des Guten zu entwickeln. Wobei sogleich anzumerken ist, dass Aristoteles die Begriffe ‚Wert‘ und ‚Gut‘ als nahezu gleichbedeutend verwendet (was auch an unterschiedlichen Übersetzungen ins Deutsche, z.B. der *Nikomachischen Ethik*, zu erkennen ist).

Unmittelbar verständlich wird dabei die Tatsache, dass Aristoteles seine Wertlehre vollständig in seine Ethik integriert hat. Aufschlussreich scheint mir darüber hinaus die Vielzahl unterschiedlicher Themen, die der Autor in seiner ‚Nikomachischen Ethik‘ behandelt. Da geht es um Demokratie, Gesetz, Staats-lehre und Verfassung, aber auch um Kunst, Mut, Gerechtigkeit, Denken, Freundlichkeit und Ehre, letztlich also anscheinend um die gesamte Bandbreite philosophischer Themen und Disziplinen.

Umso mehr interessieren die Differenzierungen des Wert-Begriffs, die Aristoteles vornimmt. Herausfinden will er die „Mittel und Wege zum guten und glücklichen Leben“[[13]](#footnote-14)12 , und zwar a) auf Grund von Analysen tatsächlicher Lebensweisen seiner Zeitgenossen und b) auf Grund seiner Seelen-Lehre. Daraus erschließt sich eine dreifache Fundierung der Wertlehre, nämlich in der Lebenspraxis, in der Psychologie und in der Ethik bzw. der Philosophie im Ganzen.

**Fundierung in der Seelenlehre**

Im ersten und im sechsten Buch der ‚Nikomachischen Ethik‘ begründet Aristo-teles seine Wertlehre anthropologisch. Was den Menschen zum Menschen macht, ist sein „rationaler Seelenteil“ und darin vor allem sein reflektierendes und spekulatives Denkvermögen – die praktische und theoretische Vernunft –, die ihn mit dem Göttlichen verbindet. Getragen und gesteuert wird der rationale Seelenteil von dem entelechetischen „Strebevermögen“, das Aristoteles auch als „Begehrungsvermögen“ kennzeichnet, durchweg als das, was man in der Moderne als den Willen begreift. Das Strebevermögen vermag auch den „unteren“, den irrationalen Seelenteil, zu beeinflussen, zumal hier die Seele als „Form des Körpers“, d.h. als unlösbar mit dem Körper verbunden gilt. Aristoteles unterscheidet mithin drei konstitutive Bestandteile der Seele: das Strebevermögen sowie den rationalen und den irrationalen Teil der Seele, Bestandteile, die unlösbar miteinander verbunden und allesamt entelechetisch geprägt sind.[[14]](#footnote-15)13

Im Einzelnen: Der irrationale Seelenteil enthält die animalischen Grund-funktionen wie Sinneswahrnehmung, Ernährung, körperliches Wachstum und Fortpflanzung, d.h. Funktionen, die wir mit allen Lebewesen gemeinsam haben, so dass wir hierin keine uns „eigentümliche Tugend“ entwickeln (ebd.). – Das Strebevermögen bezieht sich auf sämtliche Charaktertugenden (wie Besonnen-heit, Gerechtigkeit, Freundschaft und Sanftmut), die allerdings auch ausarten, d.h. in ihr Gegenteil umschlagen können, sobald die animalischen Triebe des Irrationalen die Oberhand gewinnen, wie z.B. bei Unbesonnenheit, mangelnder Beherrschung usw. Dagegen: „Beim Besonnenen harmoniert das Strebe-vermögen mit dem rationalen Seelenteil …“ (ebd.), so dass die Entelechie des Geistig-Seelischen dazu verhelfen kann, als *wertvoll* bzw. „gut“ erkannte Ziele zu erreichen. Allerdings nicht naturwüchsig, obwohl die Tendenz zum Guten im Menschen naturhaft angelegt zu sein scheint; notwendig ist vielmehr die Einübung des Strebens zum Wertvollen, nicht zuletzt durch Erziehung.

Dazu bedarf es vor allem der Hilfe des rationalen Seelenteils, der im Wesentlichen aus der theoretischen und der praktischen Vernunft besteht. Die praktische Vernunft, das reflektierende Denken, wertet Erfahrungen aus und ermöglicht dadurch eigenständige Wertungen und damit Handlungskontrolle, auch bei jeglicher Arbeit. Voraussetzung hierfür ist nicht nur fachliches Wissen, sondern auch „sittliche Einsicht“, d.h. die praktische Lebensklugheit, die im Einzelfall dazu beiträgt, die richtigen Entscheidungen, diejenigen zu Gunsten des Guten und Wertvollen, zu treffen. Diese Klugheit gilt als „die für die Moralität des normalen Bürgers zentrale Fähigkeit“ (ebd.).

Im Unterschied zur praktischen Vernunft des reflektierenden Denkvermögens bezieht sich die höchste Stufe des rationalen Seelenteils, das spekulative Denkvermögen, nicht auf Veränderliches, sondern auf Unveränderliches wie Konstanten der Gegenstandswelt, Gesetze, bleibende Strukturen bis hin zum Göttlichen. Diese oberste Stufe ist das eigentliche Feld der theoretischen Vernunft und der Verstandestugenden, d.h. der Weisheit (‚sophia‘), der verstandesmäßigen Intuition und der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wenn die Umstände es erlauben, können die Geistesstugenden – in Verbindung mit den Charaktertugenden des Strebevermögens – den Menschen zur vollen Entfaltung seiner Fähigkeiten und damit zur *Glückseligkeit* führen.

**Spezielle Werte-Lehre**

Die Fundierung der Wertlehre in der Seelenlehre bedeutet Folgendes: Grund-sätzlich kann der Mensch sich aller drei Seelenteile bedienen, um seine Ziele zu erreichen. Grundsätzlich besteht auch Einigkeit darüber, was dieses Ziel sei: das Glück, ein glückseliges Leben. Nicht einig sind die Menschen sich jedoch darüber, *wie* dieses – anscheinend oberste – Ziel zu erreichen sei. Aristoteles unterscheidet in dieser Hinsicht klar zwischen drei Personenkreisen:

a) der breiten Masse, b) dem „normalen“ Staatsbürger, der aktiv am Leben des Staates, d.h. der Polis teilnimmt und c) den Philosophierenden, die allerdings auch im Personenkreis b) zu finden sind. Überschneidungen gibt es zwischen den Gruppen a) und b), denn Aristoteles stellt fest: „Die vielen … bekunden ganz und gar ihren knechtischen Sinn, da sie sich ein animalisches Dasein aussuchen. Und doch bekommen sie einen Schein von Recht, weil es unter den Hochgestellten so manchen gibt, der ähnliche Passionen hat wie Sardanapal.“ (G. Gerhardt a.a.O. S. 37. Sardanapal war ein superreicher assyrischer König des 7. vorchristlichen Jahrhunderts, dem ein wüst ausschweifendes Leben nachgesagt wurde.) Ein reines Genussleben, d.h. ein Leben zur bloßen Befriedigung des irrationalen Seelenteils, streben also nicht nur die „grobschlächtigen Naturen“ der breiten Masse, sondern gelegentlich auch einige „Hochgestellte“ an.

Wahres Glück ist auf dem Weg des Genusslebens aber nicht zu erlangen. Vielmehr bedarf es einer bestimmten inneren, *sittlichen* Haltung und eines entsprechenden Verhaltens im Umgang mit den Werten, unter denen Aristoteles im Wesentlichen zweierlei versteht: 1. die äußeren Glücksgüter (d.h. vor allem Dinge der Außenwelt) und 2. die „höheren“, geistig-seelischen Werte, die um ihrer selbst erstrebt werden, wobei der oberste Wert etwas zu sein scheint , was „uns zuinnerst zugeordnet und nicht leicht ablösbar ist“ (ebd.). Im Einzelnen meint Aristoteles Folgendes: Alle Menschen bedürfen äußerer Glücksgüter. Auch der sittlich Hochstehende ist auf sie angewiesen. Es sind allerdings Güter von *relativem*  Wert, d.h. die Möglichkeiten ihrer Nutzung hängen „von glücklichen und unglücklichen äußeren Umständen“ [[15]](#footnote-16)14 ab. Dies bedeutet: „So viel an diesen Dingen selbst liegt (an Dingen nämlich wie Gold und Eisen und Vieh usw.), sind sie fähig, unter gewissen Umständen nützliche Wirkungen hervorzubringen.“ (ebd.). Es sind *praktische* Werte, zu denen allerdings nicht nur materielle Güter gehören, sondern auch z.B. Gesetze und Rechtsordnungen.

Problematisch werden die praktischen Werte, sobald sie im Überfluss bzw. Übermaß vorhanden sind, wie z.B. bei unzuträglicher Vielfalt gesetzlicher Regelungen. Es sind Güter bzw. „Wertgegenstände“ von relativer Bedeutung, d.h. „*nicht für jedermann* Güter oder Werte“ (ebd.). Solche Überfülle kann nutzlos oder sogar schädlich werden, nämlich „dann, wenn ihrer so viele sind, daß nicht nur ihre Verwertung im Dienste des Guten durch ihren Besitzer unmöglich wird, sondern die Sorge für ihre Erhaltung und Erwerbung ihn von der Verwirklichung der primären Werte abzieht.“ (ebd. S. 29). Eine Überfülle praktischer Werte kann diese selbst zerstören und die Existenz ihrer Besitzer gefährden. Oskar Kraus behauptet in diesem Zusammenhang sogar, es handele sich um Aspekte der „schon oft behandelten *antikapitalistischen* Lehre des Aristoteles“ (ebd.).

Wie steht es nun mit den „höheren“ Werten, die der edle Mensch aus eigenem Antrieb, also aus einem Selbstzweck heraus und um ihrer selbst willen, anstreben soll? Von solchem Streben sagt Aristoteles, es sei „wertvoll und genußreich zugleich“ [[16]](#footnote-17)15. Er warnt also nicht etwa vor jeglichem Genießen, sondern nur vor dem Genuss aus unedlen Motiven, vor dem Genuss um des Genusses willen. Wahres Glück sei nur in einem *tugendhaften* *Leben* zu finden, woraus zu schließen sei: „Daher nennen wir billigerweise weder einen Ochsen noch ein Pferd noch sonst ein Tier glückselig. Denn kein Tier ist des Anteils an einer solchen Tätigkeit fähig. Und aus demselben Grunde ist auch kein Kind glückselig, weil es wegen seines Alters noch nicht in der gedachten Weise tätig sein kann, und wenn Kinder hin und wieder doch so genannt werden, so geschieht es in der Hoffnung, daß sie es erst werden. *Denn zur Glückseligkeit gehört wie gesagt vollendete Tugend und ein volles Leben.*“ (ebd. S. 17, Hervorhebung durch mich). Eine Garantie für dauerhaftes Glück könne es dennoch nicht geben, da Menschen immer wieder, d.h. auch im Alter, schlimmes Leid widerfahren könne.

Was aber meint Aristoteles mit dem „vollen Leben“? (Das ja kein karges, kümmerliches Leben sein kann.) Wir erfahren es erst fast am Ende der ‚Nikomachischen Ethik‘. Tugendhaftes, glückseliges Leben kann nicht in unernstem, leichtfertigem Larifari bestehen, im Gegenteil, es ist „ein Leben ernster Arbeit, nicht lustigen Spiels …“, denn: „Das Ernste nennen wir ja besser als das Scherz-hafte und Lustige, und die Tätigkeit des besseren Teiles und Menschen nennen wir immer auch ernster.“ (ebd. S. 248). Tugend und Glück vertragen sich also nicht mit prinzipiellem Unernst, im Gegenteil: ohne gewissenhafte Arbeit, Ernsthaftigkeit, Verbindlichkeit und edle Gesinnung sind sie nicht zu erreichen.

Erst unter solchen Voraussetzungen macht es Sinn, über oberste Glückswerte nachzudenken. Diese findet Aristoteles im Denken selbst, das den Menschen zu stärkster Verinnerlichung, d.h. Konzentration auf seinen Wesenskern und Selbstzweck, befähigt und letztlich in metaphysische und religiöse, wenn nicht mystische Dimensionen führt: „Wenn das Glück ein Tätigsein im Sinne der Trefflichkeit ist, so darf darunter mit gutem Grunde höchste Trefflichkeit verstanden werden: Das aber kann nur die der obersten Kraft in uns sein. Mag nun der Geist oder etwas anderes diese Kraft sein, die man sich gewiss als wesenhaft herrschend, führend, auf edle und göttliche Gegenstände gerichtet vorstellt – mag diese Kraft selbst auch göttlich oder von dem, was in uns ist, das göttliche Element sein – *das* *Wirken dieser Kraft gemäß der ihr eigentümlichen Trefflichkeit ist das vollendete Glück*. Dass dieses Wirken aber ein geistiges Schauen ist, haben wir bereits festgestellt.“ (G. Gerhardt a.a.O. S. 41, Hervorhebung durch mich.)

Aus dieser Kraft heraus vermag der Mensch auch die *Tugenden* zu über-nehmen und zu pflegen, die ihm die Gemeinschaft (die Polis) anbietet. Aristoteles unterscheidet zwischen dianoetischen (Verstandes-) und ethischen (Charakter-) Tugenden. Zu den ersteren gehören vor allem Klugheit (Einsicht), Weisheit und „Verständigkeit“ [[17]](#footnote-18)16, zu letzteren Tapferkeit, Besonnenheit (Mäßigung),, Großzügigkeit, Freigebigkeit, Ehr- und Schamgefühl. Ethische Kardinaltugenden – wie Tapferkeit, Mäßigung und Großzügigkeit – liegen in der „Goldenen Mitte“ zwischen zwei unbedingt zu meidenden Extremen: die Tapferkeit zwischen Tollkühnheit und Feigheit; die Mäßigung zwischen Wollust und Stumpfheit; die Großzügigkeit zwischen Verschwendung und Geiz.

Aristoteles vereint teleologisches und theologisches Denken. Zum tugendhaften, glücklichen Leben gehört die Gotteserkenntnis, zu der den Menschen seine geistig-seelischen, zielgerichteten Kräfte befähigen. Gott erkennen zu wollen, bedeutet aber keineswegs, der Welt zu entsagen. Was uns mit dem Göttlichen verbindet, sei nichts Außerweltliches, sondern die Vernunft selbst. Daher hält Aristoteles das „Leben nach der Vernunft“ für „göttlich“ und „dieses Göttliche in uns“ für „unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist“. Das Kapitel der ‚Nikomachischen Ethik‘, das solchen Überlegungen gewidmet ist, beschließt ihr Autor jedoch nicht mit einer theologischen, sondern mit einer philosophischen Feststellung, wenn er sagt: „Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist im Unterschied von anderen, ist auch für dasselbe das Beste und Genußreichste. Also ist dies für den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist. Mithin ist dieses Leben auch das glückseligste.“ (10. Buch, Schluss des 7. Kapitels.)

Festzuhalten bleibt, dass Aristoteles den höchsten Wert des menschlichen Daseins im Denken und im vernunftgemäßen „vollen Leben“ erkennt. Er versteht dieses Leben teleologisch als „Streben nach Glück“, wobei es die Vernunft ist, die zum Göttlichen und von dort zum wahren, glücklichen Leben führen kann – wenn auch ohne Garantie für dauerhaftes Glück. Wobei Folgendes bedacht werden sollte: In Gott kommt das Streben nach Glück zur Ruhe, denn Gott ist für Aristoteles ja der „unbewegte Beweger“, der folglich Endlichkeit und Unendlichkeit, Rationales und Irrationales in sich vereint und schließlich die Sterblichkeit in Unsterblichkeit aufhebt. Gott beendet insofern die Unrast irdischen Lebens und lässt stattdessen unendliches Glück aufscheinen. Der Gedanke an dieses Glück vermag die Angst des Menschen vor Unglück, Leid und Tod zu beenden und ihm den Sinn seines Daseins zu erschließen.

**Epikur, die Stoa und der Skeptizismus**

**Epikur: Glück durch Maß und Freude**

Epikur lebte von 341 bis 270 v. Chr., größtenteils in Athen, wo er eine Philosophen-Schule, den „Garten der Philosophie“, unterhielt. Seine Wert-Lehre ist früh missverstanden worden. Ihre Anhänger wurden von ihren Gegnern als ‚porci Epicuri‘, „Schweine Epikurs“, diffamiert. Dass eine solche Abwertung ungerecht, ja, völlig deplatziert ist, wird beim Studium der überlieferten Schriften Epikurs schnell klar. Darin wird nämlich nicht schrankenloser Lebensgenuss propagiert, sondern klare Überlegung über die „Grenzen der Freude“ [[18]](#footnote-19)17 .

Wie sind diese Grenzen zu ermitteln? Durch unmittelbare Beobachtung, nicht zuletzt dessen, was der Mensch am eigenen Leib erfährt, nämlich – schon von frühester Kindheit an – die Empfindungen von Lust und Unlust, Freude und Schmerz. Es sind Gemütsbewegungen, die im Unbewussten entstehen, d.h. ohne Zutun der Vernunft. Nichtsdestoweniger reagiert die Vernunft aktiv auf die gegenläufigen Empfindungen: Schmerz und Unlust will sie vermeiden helfen, Lust und Freude ermöglichen. Dazu schreibt Epikur: „Das Fleisch setzt die Grenzen seiner Begierde nach Freude ins Unendliche, und nur eine unendliche Zeit könnte ihm Freude zur Genüge verschaffen. Das Denken aber, das über den Zweck und die Endlichkeit des Fleisches Klarheit gewonnen und die Ängste vor der Ewigkeit beseitigt hat, verschafft das vollkommene Leben und bedarf dazu durchaus keiner unendlichen Zeit mehr. Der denkende Mensch flieht indes weder die Freu-de, noch endigt er, wenn er aus dem Leben scheiden muss, so, als habe er das höchste Lebensglück irgendwie verfehlt.“ (ebd.).

Höchstes Lebensglück und vollkommenes Leben hält Epikur also durchaus für erstrebenswert und erreichbar. Wenn auch nur unter bestimmten Vorausset-zungen. Begierden lehnt er nicht grundsätzlich ab, warnt aber davor, sie falsch einzuschätzen; deshalb unterscheidet er zwischen a) notwendigen, b) natürli-chen und c) schädlichen Begierden, um sodann auf mögliche Kombinationen dieser Faktoren hinzuweisen: „Von den Begierden sind die einen natürlich und notwendig, die anderen natürlich und nicht notwendig; noch andere sind weder natürlich noch notwendig, entstehen vielmehr durch leeren Wahn.“ (a.a.O. S. 83) Solcher Wahn und die ihm zu Grunde liegenden schädlichen Begierden sind stets zu meiden bzw. zu bekämpfen. Der Philosoph Diogenes Laertios, ein Kommentator des 2./3. Jahrhunderts, macht hierzu genauere Angaben: „Für natürlich und notwendig hält Epikur die Begierden, die den Schmerz beseitigen wie die nach einem Trunk, wenn man durstig ist. Natürlich, aber nicht notwendig nennt er die Begierden, die nur die Freude erhöhen, den Schmerz aber nicht beseitigen wie kostbare Speisen, weder natürlich noch notwendig das Streben nach Ehrungen durch Lorbeer und Denkmäler.“ (ebd.) Überhaupt empfiehlt Epikur Genügsam-keit und Einfachheit; leicht sei zu beschaffen, „was den Schmerz des Entbehrens beseitigt und was das ganze Leben vollkommen macht“ (ebd. S. 80). Durch seine eigene, auf Maß, Mäßigung und Bescheidenheit bedachte Lebensführung hat Epikur diese Ideale zu beherzigen gewusst.

Insgesamt soll der Mensch sich also der Natur gegenüber nicht unkritisch ver-halten, um das hohe Ziel – den Einklang mit der Natur – zu erreichen, wodurch erst vernunftgemäße Harmonie von Empfinden, Denken und Handeln zu gewin-nen sei. Wobei er dem Handeln jedoch bestimmte Grenzen setzt: Von der Politik und den Staatsgeschäften sei abzuraten, weil sie sich nur störend auf Gemüts-ruhe und Seelenfrieden auswirken würden. (Eine Haltung, die wohl auf negativen eigenen Erfahrungen und bestimmten negativen historischen Entwicklungen – wie dem Niedergang der attischen Demokratie – beruht.) Diese Abneigung gegenüber politischer Aktivität kompensiert Epikur anscheinend dadurch, dass er anderen Formen des Gemeinschaftslebens höchsten Wert beimisst. So der Freundschaft und der Geselligkeit – wie er sie selbst in seinem „Garten der Philosophie“ gepflegt hat. Dazu bemerkt er sogar: „Von allen Gütern, die die Weisheit sich zu Glückseligkeit des ganzen Lebens zu verschaffen weiß, ist bei weitem das größte die Fähigkeit, sich Freunde zu erwerben.“ (ebd. S. 82).

Die Glückseligkeit des Lebens soll man sich durch nichts verderben lassen, auch nicht durch den Gedanken an den Tod, das Ende des Lebens. Der Tod sei zwar ein furchtbares Übel, letztlich aber auch ein „Nichts“, denn „wenn wir da sind, ist der Tod nicht da, aber wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr“ (ebd. S. 68). Mit der Furcht vor dem Tode schwindet die Furcht vor dem Leben; der Weise weiß das Leben zu schätzen und bemüht sich, seine Zukunft selbst zu bestimmen. Ziel ist nicht, ein mögliches langes, sondern ein möglichst angenehmes Leben zu führen.

Angst vor dem Tod und vor übermächtigen Göttern würde nur die Freude am Leben beeinträchtigen. Epikur bekämpft daher bestimmte traditionelle Gottesvorstellungen: „Nicht der aber ist gottlos, der die Gottesvorstellungen der großen Menge zu beseitigen sucht, sondern wer den Göttern die Ansichten der großen Menge anhängt.“ (ebd. S. 67). Eingreifen in die Freiheit des Individuums sei den Göttern nicht mehr zuzubilligen. – Es sind religionskritische Töne, die man bei Platon und Aristoteles wahrscheinlich vergeblich sucht.

Am Beispiel der Freundschaft lässt sich außerdem der Wert erklären, den Epikur auf eine bestimmte Rechtsauffassung legt, die durchaus zu seiner Abneigung gegen den Staat passt. Denn letzterer könne die Herrschaft des Rechts nicht garantieren, weil dieses hauptsächlich auf Nützlichkeitserwägungen zurückzufüh-ren sei. Was zur Regelung des Zusammenlebens der Menschen möglich ist, sei nicht mehr und nicht weniger als ein *Vertrag* zwischen freien Individuen, die ihre Freiheit schützen wollen und sich deshalb zusammenschließen, wozu Jan Rohls feststellt: „Der grundlegende Zusammenschluss aber ist die Freundschaft, die gegenseitigen Schutz und Hilfe verspricht. … Grundsätzlich ist damit verbunden die Zurückhaltung gegenüber jeder Überordnung der Gemeinschaft über das Individuum. Diese Zurückhaltung artikuliert sich in Epikurs Devise, man solle im Verborgenen leben, das heißt ein unauffälliges Leben führen, das alle zwischen-menschlichen Reibungen vermeidet. Die Freundschaft ist dementsprechend ein wesentlich privates Verhältnis zwischen wenigen Einzelnen, gepflegt in der Absonderung vom öffentlichen Treiben in der intimen Sphäre des Gartens.“[[19]](#footnote-20)18.

Dem ist kaum etwas hinzuzufügen, es sei denn dieses: Wie ich meine, gewinnt Epikur seine Wertlehre nicht zuletzt aus einem doppelt teleologischen Ansatz: Ziel, Zweck und Sinn des menschlichen Daseins ist das *Glück*, gesteigert durch die *Freude*. Wer die Glückseligkeit anstrebt, erreicht diese am besten durch die Freude.

**Stoisches Glück: Ataraxia durch Tugend**

Im Unterschied zu Epikur suchen die Stoiker Sinn und Ziel des Daseins nicht in der Freude, sondern im Seelenfrieden, der ‚ataraxia‘, d.h. in der Harmonie des Menschen mit sich, mit der Gesellschaft und der Natur. Zu diesem Zweck entwickeln sie ein bestimmtes Menschenbild und eine bestimmte Sicht der Natur. Letztere gilt den Stoikern als durchweg kausal und finalursächlich (entelechetisch) determiniert, so dass sie die Dinge der Außenwelt (die äußeren Güter) für nicht verfügbar halten.[[20]](#footnote-21)19 Entscheidend werden dann nicht die Dinge selbst, sondern deren *Bewertung*. Diese aber muss ethisch fundiert sein, d.h. sie muss auf Grund sittlich einwandfreier Überlegung und Einsicht erfolgen; die ethischen Grundlagen bzw. Grundsätze des Verhaltens müssen korrekt, verantwortbar sein.

Die größte Gefahr für den Seelenfrieden sieht der Stoiker daher in falscher Bewertung, in sittenwidrigem Werten. Zum Schutz davor unterscheidet er zu-nächst strikt zwischen guten, schlechten und gleichgültigen Dingen. Grob vereinfacht: Gut sind alle Tugenden, schlecht alle Untugenden, gleichgültig ist alles andere, so dass auch der bewusste Verzicht, die gewollte Bedürfnislosigkeit und die Leidenschaftslosigkeit („Apathie“) einen Wert bekommen.

Diese Einteilung gilt nicht nur für den Dingbezug, sondern auch für das Handeln. Gut wird jede Handlung, wenn sie auf vernünftiger Überlegung und sittlicher Einsicht beruht bzw. davon begleitet wird. Schlecht ist alles Gegen-teilige, insbesondere das Handeln, dem *Affekte* zu Grunde liegen. Durch Unvernunft kann jeder Trieb übersteigert und dadurch zum Affekt werden: „Der Affekt entsteht, wenn die Vernunft dem Trieb einen falschen … Zweck setzt und das Scheitern beklagt.“ (M. Hossenfelder, *dtv-Atlas*…, a.a.O. ebd.). Zu den Affekten zählen die Stoiker „Lust, Unlust, Begierde und Furcht“ (ebd.). Zu bekämpfen seien diese Affekte nur durch richtigen Vernunftgebrauch.

Nur wer dies alles beachtet, kann hoffen, Glück und Seelenfrieden zu finden, wobei es entscheidend darauf ankommt, die oberste Tugend, die sittliche Einsicht, walten zulassen, aus der alle anderen Tugenden (Gerechtigkeit, Tapferkeit, Erkenntnis usw.) hervorgehen. Als Erkenntnis wird Tugend „lehrbar und unverlierbar“ (ebd.); sie ist also – fast wie bei Aristoteles – auf Erziehung und Übung angewiesen. Nichtsdestoweniger kann dem Menschen dabei eine natürliche Anlage zu Hilfe kommen: die „Zueignung“ (‚oikeíosis‘, ebd.): Der Mensch muss die Dinge sinnvoll bewerten, er muss herausfinden, welche Dinge ihm naturgemäß zuzueignen, d.h. nützlich („zuträglich“) sind und welche nicht. Dann erst kann er vernunftgemäß auch sein natürliches Streben nach *Selbsterhaltung* befriedigen. Vernunft soll ihm zur zweiten, zur wahren Natur werden. Und dann erst wird der Mensch die *Zueignung* auf die gesamte Gesellschaft und schließlich die gesamte Menschheit übertragen können.

In dieser Tugend-Harmonie aus Natur und Vernunft findet der Stoiker seine Glückseligkeit und damit seinen Seelenfrieden, wobei er dem Seelenfrieden anscheinend einen höheren Wert und Rang beimisst als der Glückseligkeit. Auch deshalb ist diese Zielfindung – einschließlich der Hierarchie der Werte – nicht mit der des Aristoteles zu verwechseln. Jan Rohls bemerkt dazu: „Damit ist eine radikale Verinnerlichung der Glückseligkeit gegeben. Für ARISTOTELES bestimmte sich die Glückseligkeit noch aus der Essenz des Menschen als eines vernunft-begabten und sozialen Wesens, so daß sie in der durch Tugend vollzogenen Realisierung dieser Essenz besteht. Für die Stoiker ist hingegen die Glückseligkeit definiert durch den inneren Zustand der Apathie und Affektlosigkeit, der identisch ist mit der Tugend selbst. Diese Verinnerlichung der Glückseligkeit hat zur Folge, daß sie für jedermann gleichermaßen erreichbar ist, unabhängig von allen äußeren Gegebenheiten.“ [[21]](#footnote-22)20 ilfHilfe,

**Skeptizismus: Entwertung der Wertung?**

Statt des Begriffs Skeptizismus wird häufig der Begriff Skepsis verwendet. Das halte ich für nicht korrekt, weil Skepsis eine bestimmte Geisteshaltung ist und nicht die philosophische Strömung des antiken Skeptizismus, zu der von ca. dem vierten vorchristlichen bis zum dritten nachchristlichen Jahrhundert bedeutende Theoretiker Beiträge geleistet haben. (Womit nicht geleugnet wird, dass die Skepsis die Geisteshaltung der Theoretiker des Skeptizismus ist.)

Skepsis bedeutet so viel wie ‚Betrachtung (Umherblicken), Überlegung, Unter-suchung‘. Abgeleitet wurde dieses Substantiv wohl von dem Verb ‚skepesthai‘, das mit ‚spähend umherblicken‘ übersetzt wird. In philosophischen Wörterbüchern wird als weitere Bedeutung von Skepsis ‚Zweifel‘ angeführt, was für neu-zeitliche Skeptiker wie Montaigne und Hume zutreffen mag, nicht jedoch für die antiken Skeptiker. Diese kannten zwar den Zweifel, vermochten aber nicht, ihn zu nutzen, weil sie grundsätzlich auf jegliches Urteilen verzichteten, und zwar um des eigenen „Seelenfriedens“ willen.[[22]](#footnote-23)21

Thesenartig lässt sich diese Geisteshaltung wie folgt darstellen[[23]](#footnote-24)22:

1. Die Glückseligkeit ist auf den von Epikur und den Stoikern empfohlenen Wegen nicht erreichbar. Weder die von der Stoa behauptete „Herrschaft der Vernunft“ noch die von Epikur als möglich behauptete Freiheit von Unlust sind als Voraussetzungen der Glückseligkeit begründbar oder gar beweisbar, erst recht nicht als andauernde Zustände. Da das Wesen der Glückseligkeit nicht bestimmbar ist, kann sie nicht als höchstes Gut gelten.

2. Man muss zwischen zwei Arten von Wertungen unterscheiden: den frei-willigen und den unfreiwilligen. Freiwillige Wertungen beruhen auf Glauben, unfreiwillige auf Zwang. Erstere sind vermeidbar, letztere nicht, weil sie auf Ge-fühlsregungen (Affekten) beruhen. Es ist jedoch möglich, Affekte zu besänftigen bzw. in ihren Auswirkungen zu mildern.

3. Erreichbar ist nicht Glückseligkeit, wohl aber Gelassenheit, der Seelen-frieden, die Ataraxie. Dies folgt schon aus These 2.

4. „Alle Unruhe kommt aus dem Drang, die Dinge zu erkennen und zu be-werten.“[[24]](#footnote-25)23 Diese Unruhe gefährdet den Seelenfrieden und muss daher bekämpft werden.

5. Die Erfahrung lehrt, dass zu jedem Problem zwei gegensätzliche, einander ausschließende, aber gleichwertige Meinungen gebildet und vorgebracht werden können. Weil es aber nicht möglich ist, zwischen solchen Meinungen zu entscheiden, ist es besser, *nicht* zu urteilen, keine Bewertung vorzunehmen.

6. Aus der Urteilsenthaltung folgt nicht Verzweiflung, sondern Gelassenheit, Seelenfrieden.

7. Da in der Glückseligkeit kein objektiver Wertmaßstab für das Handeln zu finden ist, muss ein anderer Wertmaßstab gesucht werden, und zwar im Leben selbst und in dessen Erscheinungen (Phänomenen). Das Leben selbst wird aber immer schon von den „faktisch geltenden Normen der Gesellschaft“ reguliert. (Rohls a.a.O. S. 83.) Aus der Gewissheit der Phänomene des Lebens resultiert also eine Abdankung des eigenen Urteils zu Gunsten eines ethischen Konformismus und Traditionalismus.

Zu diesem Ergebnis bemerkt Rohls (ebd. S. 83 f.): „Der Skeptizismus mündet so in einen ethischen Traditionalismus, der sich fremder Autorität verpflichtet weiß, ohne sie objektiv begründen zu können, da er keine objektiven Kriterien für ein glückliches Leben kennt. Und daher übernimmt der Skeptiker denn auch fraglos den staatlich sanktionierten mythischen Götterglauben, weil er über das wahre Wesen der Götter ohnehin keine Aussage treffen kann, sondern diesbezüglich gerade zur Urteilsenthaltung genötigt wird.“

Wenn Urteilsenthaltung zur Entmündigung des Einzelnen führt, muss nach den Ursachen einer solchen Fehlentwicklung gefragt werden, und zwar insbesondere dann, wenn die Skeptiker ihre eigene Entmündigung als Preis für ihren „Seelenfrieden“ in Kauf nehmen. Die 7 Thesen anlässlich ihres Lehrgebäudes bedürfen daher der Überprüfung.

Zu These 1): Das Streben nach Glückseligkeit bedarf keiner wissenschaftlichen Begründung. Unbestreitbar scheint mir, dass Lust zur Glückseligkeit bei-trägt, Unlust jedoch nicht.

Zu These 2): Weder auf freiwillige noch auf unfreiwillige Wertungen muss verzichtet werden. Wertungen müssen sich nicht nachhaltig auf Gefühlsregungen auswirken.

Zu These 3): Die genannten Gründe reichen nicht aus, die Lehren Epikurs und der Stoiker völlig zu entwerten. Ohne Glück ist Seelenfrieden kaum möglich; Unglück schließt den Seelenfrieden sicherlich aus.

Zu These 4): Die aus dem Drang nach Wertung und Erkenntnis entstehende Unruhe muss niemanden daran hindern, diesem berechtigten Drang nach-zugeben, um Orientierung und eigene Wertmaßstäbe zu gewinnen. Ohnehin kann man dieses Streben nicht verbieten, zumal es schon aus entwicklungs-psychologischen Gründen unverzichtbar sein dürfte.

Zu These 5): Kant unterscheidet zwischen mehr als 20 (!) verschiedenen Urteilsformen. Nur eine einzige, die sogenannte „problematische“ bezieht sich auf den in These 5) erwähnten Fall. Überdies ergibt sich – dialektisch – aus der Synthese gegensätzlicher Meinungen die Möglichkeit zu vertiefter Erkenntnis und neuem Wissen. Urteilsenthaltung ist folglich kaum begründbar, keinesfalls aber auf die von den Skeptikern vorgeschlagene Art und Weise.

Zu These 6): Nicht begründbare Urteilsenthaltung kann nicht zum Seelenfrieden führen.

Zu These 7): Verzicht auf eigenes Urteil ist nicht nur unbegründbar, sondern auch unzumutbar. Gleiches gilt erst recht für die kritiklose Übernahme traditioneller Wertvorstellungen, Normen und Glaubensvorschriften.

**Skeptische Wertungen wider Willen**

Wer sich des Urteils enthält, kann nicht werten. Denn bestimmtes Urteilen – positiver oder negativer Art – ist Voraussetzung für jegliches Werten, ins-besondere für jegliches *Werturteil*. Auch die antiken Skeptiker können das Werten nicht abschaffen, sondern lediglich *unterdrücken*. Mit solcher Unter-drückung stellen sie sich aber in gewisser Weise gegen die eigene Natur, in der das Werten tief, nämlich schon vorgeburtlich, verankert ist – wie wir heute wissen. Noch in der Unterdrückung des Wertens geschieht eine Art Werten, nämlich das (zumindest teilweise) Abwerten der eigenen Natur.

Hierauf beschränken die Skeptiker ihr Abwerten leider nicht. Ihre Kritik an Epikur und den Stoikern beruht ebenfalls auf Bewertungen und Abwertungen: Sie beurteilen – sozusagen wider Willen – die Auffassungen anderer Philo-sophen. Und natürlich bedeutet auch die kritiklose Übernahme traditioneller Werte eine klare Wertung.

Ihr Ziel einer „Entwertung der Wertung“ haben die antiken Skeptiker also *nicht* erreicht.

**Fazit**

In den antiken Wertlehren – soweit ich sie hier darstellen konnte – zeigen sich gravierende Mängel. Platons Metaphysik, die Grundlage seiner Wertlehre, überzeugt nicht, zumal sie hinsichtlich der Ideenlehre bereits von Aristoteles widerlegt wurde. Bei Aristoteles ist unklar, ob die Glückseligkeit letztlich in der Tugend oder im Göttlichen oder in beidem zu suchen ist. Unabweisbare Argumente gegen die aristotelische Glücksethik hat außerdem *Kant* vorgebracht (s.u.). Einige Mängel der Lehren Epikurs und der Stoiker haben die Skeptiker aufgezeigt. Berechtigt scheint vor allem ihre Kritik an der übertriebenen Vernunft-Gläubigkeit der Stoiker. Für inakzeptabel halte ich außerdem den stoischen Hang zu radikaler Verinnerlichung. Verständlich, aber nicht vorbildlich finde ich Epikurs totale Ablehnung von Staat und Politik, des öffentlichen Lebens überhaupt. – Dass die Skeptiker selbst keine überzeugenden Problemlösungen anbieten, glaube ich gezeigt zu haben.

Insgesamt gesehen scheint die Folgerung berechtigt, dass in dieser Mangel-Situation, d.h. in Folge der aufgewiesenen Schwächen der antiken Wertlehren, Hauptgründe dafür zu finden sind, dass die Zeit reif war für eine ganz neue Wertlehre.

***DRITTER TEIL***

**Religiöse Werte**

**Christentum**

**Jesuanische, paulinische und andere frühchristliche Werte (=Sinn?)**

Christliche Ethik lässt sich rein theologisch als absolute Gehorsamsethik begründen. Wenn Gott alles entscheidet bzw. bereits entschieden hat, gibt es für den Menschen keine Freiheit und keine Möglichkeit des Wertens, keine Wert-lehre. Aber: Menschen handeln – mehr oder weniger frei –, auch wenn diese Freiheit nicht religiös begründet ist. Christliche Ethik kann und muss daher auch *religionsphilosophisch* erörtert werden. Dies bedeutet u.a., dass zwischen Glauben und Wissen unterschieden wird. Fast im Sinne Kants: Wissen muss über-prüfbar sein („falsifizierbar“, wie Karl Popper es nennt), während der Glaube sich mit subjektiver Überzeugung begnügen kann. Subjektiv überzeugt sein kann man davon, dass Gott bereits alles entschieden hat, aber auch von dem doppel-sinnigen Spruch: „Der Mensch denkt, Gott lenkt.“ Womit neben Religionsphilosophie auch *Religionskritik* sichtbar wird. – Fazit: Dass das Christentum religions-philosophisch und christliche Ethik folglich als Wertlehre betrachtet werden kann, steht außer Frage.

**Was aber ist das ganz Neue an der Wertlehre Jesu?** Auf einen einfachen Nenner gebracht ist es: die seinerzeit *völlig neue Begründung der Würde des Menschen in der Gleichheit aller Menschen vor Gott*. Die „Crux“ bzw. die Schwierigkeit darin besteht allerdings in der Tatsache, dass diese These zunächst nur theologisch begründbar zu sein scheint, so dass Atheisten nicht bereit sein kön-nen, sie zu akzeptieren. Wenn nämlich nur vor Gott alle Menschen gleich sind, lehnen alle, die nicht an Gott glauben, diese Begründung ab. Noch schroffer fällt diese Ablehnung aus, wenn Atheisten erfahren, dass die Neubegründung der Würde des Menschen auf einer angeblichen Heilstat Gottes beruht, nämlich auf der Inkarnation, der *Menschwerdung Gottes*. „… Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab …, damit die Welt durch ihn gerettet wird“, heißt es im Johannes-Evangelium (Kap. 3, V. 16 f., in der „Einheitsüber-setzung“, in: *Die Bibel*, Stuttgart 1999, S. 1185). Opferbereite Liebe zur Welt und zum Menschen gilt demnach als Voraussetzung für die Menschwerdung. Mit welchem Tiefsinn diese Liebe verbunden ist, geht aus der Vorrede des gleichen Evangeliums hervor, in der steht:

„Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ (Joh. 1, 14)

Es ist aber eine Gnade, die keineswegs allgemein akzeptiert, sondern – wie von heutigen Atheisten und Andersgläubigen – von Einigen rundweg abgelehnt wurde, wozu der Evangelist anmerkt: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden …“ (Joh. 1, 11 f., mit den „Seinen“ ist wohl ein Großteil von Jesu jüdischen Landsleuten gemeint). Jesus, Gottes Sohn, ist das Licht, das in der Finsternis aufleuchtete, aber „die Finsternis hat es nicht erfasst“ (1, 5).

**Logos, Wert und Sinn**

Zugleich ist dieses Licht bei Johannes der LOGOS selbst, der schon im Anfang existierte („im Anfang war der Logos“), und zwar als Gott der Schöpfer selbst, aus dem alles hervorgegangen ist. ‚Logos‘ übersetzte Martin Luther mit ‚Wort‘, was einem fragwürdigen Kompromiss gleichkommt, denn der griechische Begriff Logos umfasst eine Vielzahl von Bedeutungen aus dem Umkreis von Vernunft, Verstand, Sprache, Rede usw., darunter auch den Begriff *Sinn*. Der Philologe und Theologe *Hans Zimmermann* (Görlitz) erklärt überzeugend, dass die Bezeichnung ‚Sinn‘ dem am nächsten kommt, was der Evangelist Johannes mit dem ‚Logos‘ meint.[[25]](#footnote-26)24 Wenn dem wirklich so ist, hängt alles Irdische – und damit auch jeder Wert und jede Wertung – von einem vorgängigen Ur-Sinn ab, so dass Wert nicht als Voraussetzung für Sinn gelten könnte. Allerdings: Nur dann, wenn die Kosmologie des Johannes – der Logos als Ursprung des ganzen Kosmos – auf nachweisbaren Fakten beruht, was nicht der Fall ist. Was Johannes da ausspricht, ist Glaube (beeinflusst von früherer Philosophie, z.B. *Heraklits*), aber nicht Wissen. Werte werden jedoch nicht nur geglaubt, sondern auch gewusst. Daher macht es weiterhin Sinn, Werte als Maßstäbe für Handeln und Nicht-Handeln und zugleich für mögliche Sinnsuche anzunehmen und anzulegen.

**Menschwerdung und Person-Sein**

Überdies ist es erforderlich, näher zu bestimmen, was die Inkarnation als Grundlage der Wertlehren Jesu bedeutet. Als ihn der Jünger Thomas einmal um Wegweisung, d.h. Orientierung bittet, antwortet Jesus: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Schon jetzt kennt ihr ihn und habt ihn gesehen.“ (Joh. 14, 6 f.).

Damit gibt Jesus sich als göttliche Person zu erkennen: Wer ihn erkennt, erkennt auch Gott. Die Personalität Gottes – bekundet schon im ersten der Zehn Gebote („Ich bin der Herr, dein Gott…“) – verschmilzt mit dem Person-Sein Jesu, was natürlich erneut nur geglaubt, nicht bewiesen werden kann. Das tiefste Geheimnis dieser Glaubenswahrheit offenbart sich wahrscheinlich im Geheimnis des Heiligen Geistes. Gott ist als Logos (= Sinnstifter) der „Geist der Wahrheit“ (Joh. 14, 17). Aus ihm geht der Heilige Geist hervor, dessen nachhaltigen Beistand Jesus den Jüngern verspricht. Die Personalunion in der Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist wird damit unmittelbar deutlich, bedarf keiner 3-Personen- oder 3-Substanzen-Lehre (wie sie der Theologe Tertullian im 2./3. Jh. n. Chr. umständlich versucht hat). Zu bekräftigen scheint mir vielmehr meine These: „Die ureigenste Botschaft des Christentums betrifft das ureigenste Sein der Person, ihre Individualität. Vor Gott und durch Christus bekommt jede Einzelperson ihre unendliche Würde und Anerkennung als Person.“[[26]](#footnote-27)25 Dies umso mehr, als Jesus während seines irdischen Daseins als historische Person durchaus als „wahrer Mensch“ aufgetreten ist. In seinem Brief an die Philipper schreibt Paulus: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.“ (Phil. 2, 5-8).

Hieraus erhellt vollends, inwiefern Jesus „wahrer Mensch und wahrer Gott“ zu sein beansprucht hat. Er lebte aus dem Geist Gottes und war doch nur sein Diener, weil er sich seiner Göttlichkeit „entäußert“ hatte – rein logisch ein Wider-spruch, als Glaubensinhalt einleuchtend, allen Andersgläubigen ein Ärgernis. Religionsphilosophisch immerhin näher zu bestimmen vor allem durch den Hinweis auf das Person-Sein Jesu: ganz Mensch bis in den Tod, aber geistbestimmt; Geist, Leib und Seele zugleich wie jeder Mensch, aber letztlich aufgehoben in Gott; Gottes Sohn und zugleich „Menschensohn“. Als solcher verfügt Jesus über die göttliche Vollmacht zur Vergebung der Sünden; er ist „der Mann, der den guten Samen sät“ (Matth. 13, 37) und doch auf Erden unbehaust. Gegner haben den Menschensohn übrigens als „Fresser und Säufer, … Freund der Zöllner und Sünder“ verspottet (Matth. 11, 19).

Nichtsdestoweniger lässt sich der Person-Begriff mit dem des Logos verbinden, so dass für das Person-Sein kosmische Dimensionen erschlossen werden, wenn auch nicht durch Wissenschaft, sondern als Glaubensinhalt. Es sind aller-dings Dimensionen, auf die Jesus sich in seinen Wert-Verkündigungen und -Forderungen letztlich stützt. Dabei geht es um Wertungen für praktisch alle Bereiche des seinerzeitigen Lebens. Woraus folgt, dass ich diese Wertungen hier nicht vollständig und nicht in allen Einzelheiten referieren kann. Vielmehr kann und darf ich mich im Folgenden auf das (hoffentlich) Wesentliche beschränken.

Jesus versteht sich als Verkörperung der Liebe Gottes zur Welt und zu allen Menschen. Dergestalt fühlt er sich berufen, das Liebesgebot auf alle Formen der Liebe auszudehnen, d.h. nicht nur auf Eros und Sexus zu beziehen, sondern auch auf Agape (bzw. ‚caritas‘, die selbstlose, nicht-erotische Nächsten- und Feindes-liebe, darüber hinaus: die kosmische Liebe zu allen Wesen). Damit geht Jesus weit über das bereits alttestamentarisch, nämlich bei Moses, bezeugte Gebot der Nächstenliebe hinaus. Was Paulus im Römerbrief veranlasste, die Nächstenliebe zum Inbegriff der mosaischen Zehn Gebote und jeglicher Gesetzes-Erfüllung zu erklären, und zwar in dem Satz: *„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“* (Röm. 13,9), so dass auch die opferbereite Agape nicht Vernachlässigung der eigenen Person bedeutet. Außerdem ist unübersehbar, dass in der Feindes-liebe auch der „Feind“ zum Nächsten, die Nächstenliebe zur Fernstenliebe wird.

**Liebes-Tugenden – Glaube, Liebe, Hoffnung**

Welche Tugenden die Liebe beinhaltet oder nach sich zieht, beschreibt Paulus im 13. Kapitel des ersten Briefs an die Korinther, nachdem er zuvor die unter-schiedlichen Talente („Gnadengaben“) der Menschen erwähnt hat, wie z.B. die Fähigkeiten, Lehr- und Leitungsfunktionen auszuüben, Krankheiten zu heilen, sogar wie Jesus selbst Wunder zu bewirken; außerdem die Fähigkeiten der Vermittlung von Glaube, Weisheit, Wissen und Erkenntnis. Alle diese Talente seien Früchte des Geistes (Gottes) und dennoch nicht zu vergleichen mit der Macht der Liebe. Aus ihr lässt Paulus alles Gute im Menschen hervorgehen, nämlich – die nur für einen Erwachsenen voll erreichbaren – Tugenden wie Güte, Wahrhaftigkeit, Geduld, Toleranz, Stärke im Glauben und im Hoffen, Standhaftigkeit und Ausdauer. Diesen Tugenden stellt der Apostel eine Reihe von Lastern und Bosheiten gegenüber, zu denen er u.a. Zorn, Prahlerei, ungehöriges Benehmen und Opportunismus zählt. (Ähnliche „Tugend- und Laster-Kataloge“ gibt es mehrfach im Neuen Testament.) Aus der Liebe aber folgert Paulus – teleologisch – die Möglichkeit der Vollendung, ohne jedoch anzugeben, ob er damit nur Jenseitiges oder vielleicht auch mögliche Diesseits-Vorstellungen meint, wenn er sagt:

„Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.“ (1. Kor. 13, 12).

Von Gottes Liebe zu den Menschen führt also der Weg (den Paulus für ein-zigartig und unübertrefflich hält) zur unvollkommenen Erkenntnis und von dort zur höchsten, vollkommenen Erkenntnis, die noch kein Mensch zu erreichen ver-mag, so dass am Ende nur „Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei“ übrig bleiben, von denen die Liebe „die größte“ sei (1. Kor. 13, 13).

Dass Glaube und Hoffnung – nach der Liebe – als Grundwerte christlichen Per-son-Seins anzusehen sind, bedarf kaum weiterer Diskussion. Philosophisch hat die Hoffnung wohl stärkste Bedeutung in Blochs *gelehrter Hoffnung* (‚docta spes‘) gefunden (s.o.). Zum christlichen Glauben möchte ich erneut Paulus zitie-ren, der zu Beginn des Römerbriefs auf seine Verpflichtung allen Menschen gegenüber verweist, da das Evangelium der gesamten Menschheit zugedacht sei, und zwar um der Gerechtigkeit willen: „Denn im Evangelium wird die Gerechtig-keit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: *Der aus Glauben Gerechte wird leben.*“ (Röm. 1, 17).

Viel geschrieben, gepredigt und gestritten wurde seitdem über die Probleme der Gerechtigkeit und der Rechtfertigung, insbesondere über den Zusammen-hang von Werkgerechtigkeit, Glaube und Gnade. Vorbildlich scheint mir hier die Lösung zu sein, die dem *Jakobus-Brief* zu entnehmen ist. Demnach ist „der Glaube für sich allein tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat“. (Jak. 2, 17) Durchaus vereinbar scheint damit die paulinische Auffassung, wonach der Mensch durch den Glauben gerecht werde, und zwar „allein durch den Glauben“ in Luthers Übersetzung von Röm. 3, 28. (Näheres hierzu in der „Einheitsbibel“ a.a.O. S. 1351) Werkgerechtigkeit ist folglich ohne Gottes Segen und Gnade christlich nicht denkbar.

**Zur Bergpredigt**

An ihr kommt nicht vorbei, wer Jesu Wertlehren wirklich verstehen will, insbesondere seine Auffassung von dem, was er und seine Anhänger, darunter vor allen Paulus, *Gerechtigkeit* nennen. Die Texte dazu finden sich bei Matthäus (5,1 – 7,29) und Lukas (6,20-49). Was Matthäus – in Erinnerung an Moses‘ Verkündigung der Zehn Gebote am Berg Sinai – ‚Bergpredigt‘ nennt, heißt bei Lukas ‚Feldpredigt‘, weil sie angeblich nicht an einem Berg, sondern in flachem Gelände stattgefunden hat. Eine weitere Diskrepanz: Die Texte sind teilweise identisch, aber Matthäus erweitert die Darstellung um ca. das Dreifache, und zwar offensichtlich dadurch, dass er andere Jesusworte mit heranzieht.[[27]](#footnote-28)26

Inhaltlich umfasst die Bergpredigt folgende Themen: Auf eine relativ lange Einleitung, in der auch die berühmten *Seligpreisungen* vorkommen, folgen sechs „Antithesen“ zum altjüdischen Gesetz und zu den Zehn Geboten (mit einigen Weiterungen), danach Überlegungen zur „wahren Frömmigkeit“ (einschließlich des Vaterunsers), sodann die Goldene Regel und schließlich eine Reihe von abschließenden Ermahnungen.

In den Seligpreisungen geht es – in hymnischer, daher später gern vertonter Form – im Wesentlichen, neben dem Grundwert der Gerechtigkeit, um die Tugenden Demut, Gewaltlosigkeit, Barmherzigkeit, reines Herz, die Fähigkeit, Frieden zu stiften und die Bereitschaft, Leid und Verfolgung zu ertragen. Diese Werte können ausnahmslos der – von Jesus doppelt hervorgehobenen – Gerechtigkeit zugeordnet werden. Gleichwohl scheint volle Gerechtigkeit nur im *Reich Gottes* zu gewinnen zu sein. Jedenfalls verpflichtet Jesus seine Jünger und Anhänger darauf, indem er nahezu alle anderen Werte, nämlich sogar die der materiellen Lebenserhaltung (Nahrung, Kleidung usw.), relativiert: „Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Matth. 6,33). (Übrigens ein Satz, dessen Umkehrung *Hegel* amüsiert zum Besten gab: „Trachtet zuerst nach Essen und Trinken, dann wird euch das andere auch alles zuteil werden!“)

Dagegen ist die idealistische Anweisung Jesu wohl vor allem situativ, d.h. im historischen Kontext seiner Zeit, zu verstehen. Jesus ahnt die Gefahren, denen seine Gläubigen von Seiten übermächtiger Gegner ausgesetzt sein werden, zumal er sich schon von der jüdischen Gesetzesstrenge immer wieder kritisch distanziert, so dass Paulus sich veranlasst sieht, die neue Glaubenssituation zu analysieren, indem er feststellt: „Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und von den Propheten: die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus …“. (Röm. 3,21). Das bedeutet, dass das Seelenheil nicht mehr vorwiegend durch Gesetzesbefolgung, sondern nur durch den Glauben zu gewinnen ist, eine Überzeugung, die Paulus konsequent auf die *Werkgerechtigkeit* ausdehnt, die, „unabhängig von Werken des Gesetzes“, durch den Glauben und die durch ihn bewirkten bzw. gestützten *guten Werke* zu erringen sei.(s.o.) Womit sich Christen jedoch der Gefahr der Verfolgung aussetzen, so dass Jesus betont: „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich. Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet. Freut euch und jubelt: Euer Lohn im Himmel wird groß sein. Denn so wurden schon vor euch die Propheten verfolgt.“ (Matth. 5, 10 f.). – Trotz seiner grundstürzenden Neuerungen bricht Jesus also nicht gänzlich mit der jüdischen Tradition.

Aus der bedrohlichen Perspektive möglicher Verfolgung sind wahrscheinlich auch alle anderen Anweisungen und Empfehlungen der Bergpredigt zu verstehen, zumal die Geschichte bis auf den heutigen Tag in oftmals grauenvoller Wie-se gezeigt hat, wie berechtigt Jesu Befürchtungen waren.

Inwiefern Jesus das altjüdische Gesetz reformieren will, zeigt sich deutlich in seiner Auseinandersetzung mit einigen der mosaischen Zehn Gebote und anderen Regeln und Gepflogenheiten. Diese will er nicht einfach bekräftigen oder kritisieren. Vielmehr geht es ihm darum, die Gründe für Konflikte und die von den Geboten bekämpften Delikte möglichst schon in deren Vorfeld aufzuspüren. Unheil tritt seiner Meinung nach schon dann ein, wenn man nicht versucht, Konflikte außergerichtlich zu bewältigen. Gerichte entscheiden nicht selten zu Gunsten der Mächtigen, gegen sozial oder politisch Schwächere. Ein römisches Sprichwort lautet „Summum ius, summa iniuria“ (Höchstes Recht, höchste Ungerechtigkeit). Es gab und gibt Klassenjustiz. Davor will Jesus seine Gemeinden schützen. Daher warnt er vor jeder Form von Aggression. Das Töten beginnt, wie er sagt, schon dort, wo man seine Mitmenschen beleidigt oder verleumdet, aggressiv mit ihnen umgeht. Ehebruch beginnt nicht erst im Akt der Untreue: „Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.“ (Matth. 5, 27). Ehe und Familie müssen geschützt werden, insbesondere in gefährdeten Gemeinschaften wie der Urgemeinde Christi. (Im Übrigen ist in der Bibel nirgendwo davon die Rede, Jesus habe grundsätzliche sexuelle Enthaltsamkeit gepredigt, zumal er sich nie frauenfeindlich gezeigt hat. Ähnliches gilt für den Apostel Paulus, dessen Mahnungen, Warnungen und Empfehlungen fälschlich als leib- und sexual-feindlich interpretiert worden sind. Richtig ist wohl, dass Paulus in Ehe und Sexualität keinen Selbstzweck sah, sondern Gottesgaben, die, wie übrigens in jeder anderen Hinsicht, eine *entsprechende person- und geistbezogene Haltung* erheischen. Näheres hierzu hat *Norbert Baumert* in einem Internet-Artikel des Jahres 2000 über „Paulus zur Beziehung der Geschlechter“ zusammengefasst, wobei er – mit teilweise neuen Textdeutungen und Argumenten – u.a. eine Reihe von Missverständnissen korrigiert.*[[28]](#footnote-29)27*

Zurück zu Jesu Bergpredigt. Nicht nur der Schwächere soll auf jede Form von Rache und Vergeltung verzichten; „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ kann nicht mehr die Devise sein. Direkte Konfrontationen mit Gegnern sind zu vermeiden. Feinde soll man nicht hassen, sondern lieben (s.o.). Mildtätigkeit und Frömmig-keit soll man nicht zur Schau stellen.

Eher beiläufig und in auffällig knapper Form erwähnt Jesus die **Goldene Regel** („Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg‘ auch keinem andern zu!“). Bei Jesus lautet sie: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ (Matth. 7, 12). Die Regel stammt von dem chinesischen Philosophen *Konfuzius*, der von 551 bis 479 v. Chr. gelebt hat. Obwohl Kant sie als „egoistisch“ kritisiert hat, war sie die einzige Formel, auf die sich führende Repräsentanten der Welt-regionen als ethische Grundregel geeinigt haben, als es im 20. Jahrhundert darum ging, das von *Hans Küng* initiierte *Weltethos* zu begründen. Dass Jesus die Goldene Regel nur beiläufig erwähnt, dürfte daran liegen, dass er in ihr keine Konkurrenz, sondern eine Ergänzung und Bestätigung seiner Wertlehren sieht.

Auch beim Gebet soll es keine Heuchelei und kein Zur-Schau-Stellen geben. Das *Vaterunser* soll durch seine Wir-Form („ … wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“) die geistige und geistliche Gemeinschaft der Gläubigen stärken, die sich gegenüber Gott als schuldig und bedürftig fühlen und sich überdies der Versuchung und dem Bösen ausgesetzt sehen. Die Betenden bitten Gott um kurzfristige Hilfe aus diesen Gefahren, auch wenn sie wissen (bzw. glauben), dass das Böse langfristig erst im Reich Gottes gänzlich verschwinden wird.

Insgesamt gesehen gehören Bergpredigt und Vaterunser sicherlich zu den **Grundlagen des** **Neuen Bundes der Freiheit vom Gesetz,** den Jesus den Seinen verspricht. Mit ihm will er den Alten Bund ersetzen, den Gott einst mit Moses – Moses mit Gott – geschlossen hatte. Den Neuen Bund bietet Jesus allen Men-schen an, und zwar anlässlich des letzten Abendmahls vor seinem Kreuzestod. Er identifiziert diesen Bund mit dem symbolischen Kelch seines Blutes, den er den Jüngern darreicht. Besiegelt wird der Bund in Christi Auferstehung und in seinem Missionsauftrag („Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe!“)

Was dies für das Leben der Christen bedeuten soll, erklärt Paulus in einigen seiner Briefe. Freiheit gebe es dort, wo der Geist Christi wirkt (2. Kor. 3, 17). Wer dem Neuen Bund dient, ist Diener des Geistes, nicht des Buchstabens: „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ (2. Kor. 3, 6). Als zur Freiheit Berufene sollen die Gläubigen dem Geist Christi folgen, nicht den fleischlichen Begierden, die Laster bewirken, während der Geist Christi zu den erwähnten Tugenden – Liebe, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit usw. – verhelfe.

**Das Gewissen – unfehlbarer Kompass der Werte?**

Mit ‚Gewissen‘ wurde im Mittelalter der lateinische Begriff ‚conscientia‘ wiedergegeben, der seinerseits eine Übersetzung des griechischen ‚syneídesis‘ ist. Im Griechischen bedeutet der Begriff ursprünglich so viel wie „Mit-Wissen“ im Sinne eines Verstehens von Zusammenhängen, danach aber auch schon ‚Bewusstsein‘ und ‚Gewissen‘.

Gewissen und Wert-Bewusstsein hängen eng zusammen. Bevor wir lernen, was Gut und Böse ist, erfahren wir – schon im Mutterleib – die Anfangsgründe dessen, was gut und richtig oder aber schlecht und abträglich für uns ist. Und darin liegt offensichtlich der Ursprung des Gewissens, das sich von frühester Kindheit an als Instanz für die Unterscheidung von Gut und Böse herausbildet. Es ist wie eine innere Stimme, die uns ein Leben lang begleitet; wir können stets auf sie hören und ihr folgen – oder auch nicht.

Im Christentum war es vor allem der Apostel Paulus, der diese innere Stimme näher beschrieben hat. Wohl die meisten diesbezüglichen Stellen finden sich in Paulus-Briefen. Im Römerbrief (2, 14 f.) heißt es, dass auch die Heiden ein Gewissen haben, dass dieses also bei *allen* Menschen unabhängig von ihren religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen existiert. Zu fragen ist daher, warum Paulus dennoch dem Gewissen – aus christlicher Sicht – immer wieder seine Aufmerksamkeit widmet. Ich vermute, es liegt an der engen Beziehung des Gewissens zum *Glauben* und zur *Gnade*, zwei Eckpfeilern der paulinischen Lehre. An Timotheus schreibt Paulus: „ … kämpfe den guten Kampf, gläubig und mit reinem Gewissen. Schon manche haben die Stimme ihres Gewissens missachtet und haben im Glauben Schiffbruch erlitten …“ (1. Tim. 1, 19).

Eine unfehlbare moralische Instanz – ein „Kompass“ für alle Werte – ist das Gewissen offenbar nicht. Das wusste auch Paulus. Nicht nur die Beziehung zum Gewissen kann versagen; es kann selbst schlecht und böse (Hebr. 10, 22), „unrein“ und „befleckt“ (Tit. 1, 15; 1. Kor. 8, 7) werden. Dann verschlimmert es die ohnehin prekäre Lage des Menschen, von dessen prinzipieller Sündigkeit Paulus fest überzeugt ist, wobei er die eigene Person nicht davon ausnimmt, behauptet er doch von sich, dass er mit seiner „Vernunft dem Gesetz Gottes diene, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde“ (Röm. 7, 25). Es ist ein schwerwiegender Konflikt, der Paulus angeblich dazu führt, dass er zuweilen nicht das Gute tut, das er will, sondern das Böse, das er nicht will (Röm. 7, 19). In solchen Fällen sei sein eigenes Ich nicht mehr Herr über die Macht des Bösen („… dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde“, Röm. 7, 20).

Merkwürdig ist, dass hier das Gewissen des Paulus spricht und zugleich ab-dankt. Es vermittelt Aufschluss über die scheinbar ausweglos sündige Lage des Menschen, ist aber als Teil der Vernunft zu schwach, um ihn vor dem Bösen zu retten. Umso mehr erscheint der Mensch angewiesen auf die Erlösung durch Christus, auf „die Liebe Gottes, die in Jesus Christus ist“, wie Paulus am Ende des Römerbriefs betont. Dann mag das Gewissen schweigen – was allerdings keineswegs immer ein gutes Zeichen ist.

Im Übrigen ist das Gewissen strikt individuell, so dass auch unter Christen unterschiedliche Bewertungen einer Person oder eines Sachverhalts auftreten können. In solchen Fällen empfiehlt Paulus nicht Anpassung, sondern Befolgung des eigenen Gewissens, sofern die Bibel nichts anderes vorschreibt oder empfiehlt (Röm. 14; 1. Kor. 8 u. 10).

Allerdings sei zu beachten, dass das Gewissen kein stets verlässlicher Kompass ist, sondern immer wieder der Justierung, der Korrektur und der Stärkung durch die Gnade und den Glauben, durch das Wort Gottes, bedarf. Nicht spezielle Speisen oder anderes, sondern nur der Glaube könne zu einem reinen Gewissen verhelfen, umgekehrt könne der Glaube verloren gehen, wenn nicht mehr auf die Stimme des Gewissens gehört wird (s.o. 1. Tim. 1, 19). Gereinigt werde das Gewissen durch das Blut Christi (Hebr. 9, 14). In seiner Nachfolge belasten nicht mehr die „toten Werke“ das Gewissen, ebenso wenig irgendein Sündenbewusst-sein (Hebr. 10, 2). Wer sein Gewissen nach Gott richtet, vermag nicht nur, Leid und Unrecht zu ertragen (1. Petr. 2,19), sondern auch über den eigenen Glauben in angemessen bescheidener Weise jedermann Rechenschaft abzulegen (1. Petr. 3, 16). – In der Taufe werde, so Petrus, Gott um „ein reines Gewissen aufgrund der Auferstehung Jesu Christi“ gebeten (1. Petr. 3, 21).

**Fazit**

Aus christlicher Sicht ist Glaube ohne gute Werke tot, aber Werke ohne Werte, Glauben und Gnade führen nicht zur Seligkeit und auch nicht zur Glückseligkeit. Was bei den alten Griechen teilweise unklar geblieben war, findet im Christentum eine neue Lösung: Wer glücklich leben will, braucht Werte und Tugenden, aber nicht zum Selbstzweck ihrer Ausübung oder Erprobung, sondern zu einem personalen Zweck, dem des *Seelenheils,* und zwar zur Ehre Gottes. (Was natürlich wiederum „nur“ ein Glaubensinhalt, kein gesichertes Wissen ist.)

Die höchsten christlichen Werte sind wahrscheinlich Gottes Liebe und Gerechtigkeit. Aus ihnen leiten Christen alle „weltlichen“ Werte ab, wie z.B. Nächsten-, Fernsten- und Feindesliebe. Deshalb sollten die höchsten Werte aber nicht verabsolutiert werden, auch nicht im Sinne des hegelschen „Absoluten Geistes“. Denn allzu leicht entsteht dann der Eindruck, dass die Absolutheit von Werten tatsächlich ihre Loslösung von der Realität bedeutet, was unchristlich ist, weil auch die höchsten Werte in Jesus inkarniert, Fleisch geworden sind. Ohnehin gehören Werte zur leiblichen Realität des Menschen, sind jedenfalls tief in ihr verwurzelt (s.o.). Sie von dieser Realität zu lösen, führt in die Irre.

Alle Probleme sind damit aber *nicht* gelöst. Denn die „Fleischwerdung“ der Werte bedeutet u.a. ihre Symbiose mit dem Unbewussten, mit Schichten des Mensch- und Person-Seins, in denen sich immer wieder auch Konflikte abspielen (können). Außerdem können Konflikte natürlich auch durch menschliche Schwä-chen aller Art (Habgier, Geltungssucht, Minderwertigkeitskomplexe u.a.m.) entstehen, zuweilen auch durch verstandesmäßige „Stärken“ wie kalkulierte Bosheit, wogegen auch das Gewissen nichts auszurichten vermag.

**Kritischer Rück- und Ausblick – weltliche Dimensionen frühchristlicher Wertlehre**

Für problematisch halte ich die frühchristlichen Wertlehren nach wie vor deshalb, weil sie fast ausnahmslos theologisch geprägt und durchwirkt sind, so dass manchmal kaum zu erkennen ist, wo da das Glauben (-Sollen und -Können) aufhört und das Wissen (-Dürfen und -Sollen) anfängt. Mit anderen Worten: Wie weit lassen sich Glauben und Wissen unterscheiden, wenn es darum geht, die zuweilen „trüben“ Mischungen von Glaubensinhalten und Werten aller Art zu entmischen? Was ich allerdings für unabdingbar halte, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Zwar kann die Attraktivität eines Glaubensinhalts steigen, wenn er mit einem positiven Wert verbunden ist; dennoch ist mit Anders- und Nicht-Gläubigen zu rechnen, die solche „Attraktivität“ eher abschreckt. 2. Dieser negative Effekt lässt sich wahrscheinlich vermeiden, wenn man Werte von mit ihnen verknüpften Glaubensinhalten trennt. 3. Für diese „puren“ Werte bestehen in vielen Fällen größere Chancen auf Akzeptanz. 4. In nicht-theologischer Präsentation können die Werte mit denjenigen späterer und anderer Kulturkreise und auch anderer Religionen verglichen werden, ohne dass gefährliche – und zumeist fruchtlose – Diskussionen über unterschiedliche Glaubensinhalte zu führen sind. Demgemäß werde ich versuchen, die „puren“ Werte strukturiert darzustellen, wobei ich zunächst zwischen Wert-Behauptungen (Thesen) und Wert-Vermutungen (Hypothesen) unterscheide. Das Weitere ergibt sich aus der Sachlogik, d.h. aus den thematischen und inhaltlichen Zusammenhängen innerhalb der Wert-Behauptungen einerseits und innerhalb der Wert-Vermutungen andererseits. – Die (vergleichbaren) Grundbegriffe hebe ich durch Fettdruck hervor.

**Wert-Behauptungen**

Allem voran stelle ich – durchaus analog zum Grundgesetz der Bundes-republik Deutschland – die **Würde des Menschen**. Diese wird im Neuen Testament neu begründet, und zwar u.a. in einer prinzipiellen **Gleichheit aller Menschen** vor Gott. – Menschen streben nach **Selbsterhaltung** und sind daher **bedürftige Wesen**. Sie können **sinnenfreudig** („Fresser und Säufer“) und zugleich Freunde von Armen, Sündern, Ausgegrenzten und Diskriminierten sein. Sie können sich ethisch verhalten und z.B. **Böses** als **Versuchung** empfinden oder auch **Schuld**-Gefühle entwickeln. Gut und Böse vermögen anscheinend alle Menschen schon auf Grund ihres **Gewissens** zu unterscheiden, auch wenn das Gewissen zuweilen bei der Beurteilung des eigenen Verhaltens und der entsprechenden Werte versagt**.** Wasaber nichts an der Tatsache ändert, dass Menschen sich grundsätzlich an **Werten** orientieren.

Werte werden geglaubt und gehofft bzw. erhofft. Sie ermöglichen **Maßstäbe für Handeln und Nicht-Handeln, für Sinnsuche, -gebung und –findung.** Die **Zehn Gebote** behalten ihre Gültigkeit. Genauer zu untersuchen sind allerdings die Werte und Wert-Setzungen, auf denen sie beruhen. Es stellt sich heraus, dass **Beleidigung, Verleumdung** und **Aggressivität** bereits als Vorformen des **Mordens** anzusehen sind. Ehen können schon durch unkeusche Blicke in Gefahr geraten. **Ehe und Familie** sind besonders zu schützen.

**Sozial Schwache** sollen sich vor unnötigen Konfrontationen hüten, insbesondere mit der herrschenden Justiz. Auf **Rache** und **Vergeltung** kann und muss verzichtet werden. Starre Gesetzestreue bringt keine **Freiheit**, verhindert diese eher. Freiheit beruht auf Werten und Wert-Orientierungen. Menschen sind fähig, **Tugenden** zu entwickeln und Werte zu praktizieren. Grundtugenden sind **Glaube, Liebe** und **Hoffnung,** davon teilweise abgeleitet Güte, Wahrhaftigkeit, Geduld, Stärke im Glauben und Hoffen. Glaube kann und sollte sich mit (Sinn für) **Gerechtigkeit** verbinden. – Menschen können andere **führen** und leiten, **Glauben, Wissen, Weisheit, Erkenntnis**, Werteund Tugenden vermitteln.

**Wert-Vermutungen**

Im Anfang der Welt herrschte göttlicher **Logos**, , , was jedoch viele Menschen nicht akzeptieren. Aus dem Logos (der so viel wie *Sinn*, Vernunft, Verstand, Sprache, Rede, Wort u.a. bedeutet) lässt sich eine **Geistbestimmtheit** des Menschen ableiten, wenn auch auf die Gefahr hin, dass daraus – missverständlich – ein **Dualismus von Geist und Materie, Leib und Seele** konstruiert wird.

Nichtsdestoweniger ist der Mensch unbehaust, und die Welt liegt im Argen, ist von Bösem durchsetzt und bedarf der Rettung. Voraussetzung hierfür ist opferbereite Liebe zur Welt und zum Menschen, zumal die Liebe die größte aller Tugenden ist. Eine Synthese von Logos- und Person-Begriff kann das Liebesgebot stützen, wonach der Mensch seinen Nächsten lieben kann und soll wie sich selbst. Agape (= caritas, d.i. selbstlose, nicht-erotische Liebe) ist möglich, auch als Nächsten-, Fernsten- und Feindesliebe. **Demut**, **Gehorsam** und **Standhaftigkeit (Tapferkeit)** bis zum Tod sind wünschenswert.

Der Glaube soll gute Werke nach sich ziehen. Durch den Glauben – nicht durch starre Gesetzestreue – besteht Aussicht auf **Glückseligkeit**, **Seelenheil** und **Vollkommenheit**.

**Bewertung der frühchristlichen Werte (Nietzsche, Bloch)**

Radikale Kritik nicht nur an den frühchristlichen Werten, sondern am Christentum und der Kirche im Ganzen der Geschichte übt *Friedrich Nietzsche.* Auf diese Kritik gründet er auch seine berühmte Forderung nach der „Umwertung aller Werte“, nachzulesen in seinen Schriften „Zur Genealogie der Moral“ (1887) und „Der Antichrist“ (1888).

Dabei dürfte Nietzsche in einigen Aspekten – trotz teilweise völlig über-triebener Polemik – durchaus Recht haben, so, wenn er bestimmte Auswüchse brandmarkt, insbesondere diejenigen der seit dem 4. Jahrhundert mit der Würde einer *Staatsreligion* ausgestatteten ‚Ecclesia triumphans‘, der triumphierenden Kirche (Kreuzzüge, lebensfeindliche Scheinmoral der „asketischen Priester“, Kulturverfall usw.). Als einen für solche Fehlentwicklungen Hauptverantwortlichen bezeichnet Nietzsche allerdings den Apostel Paulus, den er gegen Jesus auszuspielen versucht.

Grundlage seiner umfassenden Kritik am Christentum ist zweifellos seine radikale Ablehnung der frühchristlichen Werte. Dies gilt zunächst für seine Stel-lungnahme zur Bergpredigt. Sein Vor-Urteil hierzu lautet, in der Psychologie des Neuen Testamentes fehlten völlig die Begriffe Schuld, Strafe und Belohnung[[29]](#footnote-30)28 – ein Fehlurteil, wie ein Blick auf die tatsächlichen Aussagen der Evangelisten und Apostel zeigt (s.o.).

Gleiches gilt für Nietzsches Ablehnung des christlichen Gottesbegriffs, den er – entgegen der Logos-Lehre (s.o.) – als völlig lebensfeindlich, nämlich als „zum *Widerspruch des Lebens* abgeartet“ missversteht (a.a.O. S. 498). Zudem erkennt er in keiner Weise die Schutzfunktion der Bergpredigt und anderer Aussagen Jesu zur Verteidigung der Armen, Schwachen und Unterprivilegierten. Stattdessen polemisiert er dagegen, dass der Christ „dem, der böse gegen ihn ist, weder durch Wort, noch im Herzen Widerstand leistet. Daß er keinen Unterschied zwi-schen Fremden und Einheimischen, zwischen Juden und Nicht-Juden macht (>der Nächste< eigentlich der Glaubensgenosse, der Jude). Daß er sich gegen niemanden erzürnt, niemanden geringschätzt. Daß er sich bei Gerichtshöfen weder sehen läßt, noch in Anspruch nehmen läßt …“ (ebd. S. 511 f.). Nietzsche sieht offenbar nicht, dass Jesus nicht nur eine neue Moral verkündet, sondern den – oftmals höchst gefährdeten – Gläubigen durch und durch pragmatische Verhaltensregeln mit auf den Weg gibt.

Die Moral Jesu wertet er ohnehin als „Moral des gemeinen Mannes“ und sogar als „Sklavenmoral“ ab. Diese beruhe auf einem „Aufstand“ der Schwachen und Armen gegen die „Herrenmoral“ der Herrschenden, was letztlich auf ein „Ressentiment“, ein rachsüchtiges Minderwertigkeitsgefühl, zurückzuführen sei. Der unterdrückte „kleine Mann“ wolle Rache nehmen dafür, dass er von den herrschenden, „vornehmen“ Tatmenschen zur Untätigkeit gezwungen werde (ebd. S. 192-195). Als den „größten Wert-Gegensatz, den es gibt“ erkennt Nietzsche denjenigen zwischen *„christlichen“* und *„vornehmen“* Werten (ebd. S. 514).

Dahinter steht jedoch nichts anderes als der anscheinend unüberwindliche Gegensatz von Arm und Reich, Unterdrückern und Unterdrückten, Herren und Knechten. Diesen Gegensatz erhebt Nietzsche quasi zu einem Naturgesetz, an dem nicht zu rütteln sei, so dass die „Sklavenmoral“ – und mithin die Moral der frühchristlichen Werte – auf keinen Fall die Oberhand gewinnen dürfe. Damit entpuppt Nietzsche sich nicht nur in ideologischer und sozialer, sondern auch in *politischer* Hinsicht als radikaler Widersacher der Ideale des Evangeliums. Für Nächsten-, Fernsten- und Feindesliebe hat er fast nur Hohn und Spott übrig. Wie sehr er den berechtigten Kampf Jesu gegen Unterdrückung, Machtmissbrauch und Korruption verkennt, geht aus der folgenden Bibelstelle hervor, in der es heißt, Jesus habe die Jünger zu sich gerufen und ihnen erklärt: „Ihr wisst, dass die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll euer Sklave sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ (Matth. 20, 25-28).

Unmittelbar verstehbar wird hier, woher Nietzsches Begriff „Sklavenmoral“ stammt. Unmissverständlich ist jedoch auch Jesu mitreißende Botschaft, die ich für durchaus *revolutionär* halte. Eine Liebes-Gemeinschaft ohne Herrschaft von Oberen über Untergebene ist möglich; Willkür und Machtmissbrauch können durch eine neue Moral des Dienens und der Nächstenliebe ersetzt werden. Mit jeglicher Oben-Unten-Hierarchie, wie sie z.B. der von Nietzsche ausdrücklich gelobte Platon in seiner Staatslehre anpreist, ist Jesu neue Gemeinschafts-Ordnung, sein Neuer Bund, unvereinbar.

Einige moderne Theoretiker – darunter der Marxist Ernst Bloch – haben dies durchaus erkannt. Bloch schreibt: „Ein Mensch wirkte hier als schlechthin gut, das kam noch nicht vor. Mit einem *Zug nach unten*, zu den Armen und Verachteten, dabei keineswegs gönnerisch. Mit *Aufruhr nach oben*, unüberhörbar sind die Peitschenhiebe gegen die Wechsler und alle, >welche die Meinen betrüben<. … Armut steht dem Heil am nächsten, Reichtum hindert es, inwendig und auswendig. Aber Armut ist bei Jeus mitnichten bereits ein Stück des Heils, dergestalt dass sie nicht vernichtet werden müsste. Nirgends wird Armut, als übliche, erzwungene, erbärmliche, verteidigt, geraten wird nur freiwillige Armut, und der Rat zu ihr ergeht nur an die Üppigen, an den reichen Jüngling (Matth. 19, 21). …Sich arm halten, das gilt als Mittel zur Verhinderung des steinernen Herzens, zur Beförderung der Brüdergemeinde. Diese Gemeinde, liebeskommunistisch aufgebaut, will keine Reichen, doch auch keine Armen im erzwungen-entbehrenden Sinn.“[[30]](#footnote-31)29 – Mit Recht sieht Bloch also in Jesu Wertlehre eine Alter-native zur Verstetigung und „Verewigung“ von Klassenkampf, Klassengegensatz und Klassengesellschaft. Dies ganz im Gegensatz zu Nietzsches mit wütender Polemik vorgetragener Jesus-Kritik.

**Christliche Werte von der Antike bis zur Gegenwart**

War Jesus ein Sozialrevolutionär? Die von mir zitierte Bibelstelle (Matth. 20, 25-28) mit Jesu Kritik an Willkür-Herrschaft und Unterdrückung scheint dies zu bestätigen, ebenso auch die folgende: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ (Matth. 10, 34), oder auch diese, von Ernst Bloch häufig zitierte: „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon!“ (Lk. 12, 49). Beide Äußerungen dürften mit Jesu doppeltem Liebesgebot und seiner Aufforderung zur Friedfertigkeit kaum vereinbar sein. Noch bedenklicher ist die Tatsache, dass Jesus auch Sätze gesprochen hat, die nicht auf eine revolutionäre, sondern auf eine eher konservative Grundhaltung schließen lassen, so vor Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Joh. 18, 36)[[31]](#footnote-32)30, so gegenüber Pharisäern und anderen Versuchern: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ (Matth. 22, 21; Mk. 12, 17; L. 20, 25; bei allen drei Evangelisten in gleichlautender Formulierung!).

Verständlich ist jedenfalls, dass Papst Benedikt XVI. in seiner 2. Enzyklika (‚Spe salvi‘, 2007) erklärte, Jesu Botschaft sei „keine unmittelbar sozialrevolutionäre“; Jesus sei auch kein Spartakus gewesen und kein „Befreiungskämpfer wie Barra-bas oder Bar Kochba“. Was allerdings andere Theoretiker wie Ernst Bloch (s.o.) und der Religionswissenschaftler *Reza Aslan* bestreiten würden. Die daraus fol-gende Kontroverse halte ich für kaum entscheidbar. Feststeht wohl, dass Jesus keinen Aufstand gegen die römische Besatzungsmacht und die mit ihr paktie-rende jüdische Oberschicht geplant oder organisiert hat. Nicht zu bezweifeln ist dennoch, dass Jesus eine langfristige Revolution im Sinne einer radikalen, nachhaltigen *Umwälzung der Lebens-und Abhängigkeitsverhältnisse und der Gesinnungen* beabsichtigt hat, so wenn er betonte, er wolle den Menschen „neuen Wein in neuen Schläuchen“ spenden (Mk. 2, 22).

Entstanden ist die liebeskommunistisch organisierte Brüdergemeinde der Urchristen, die aber schon im 4. Jahrhundert – nach vielfacher, grausamer Verfolgung – den Rang einer *Staatskirche* erhielt (s.o.), ohne dass ihre Grund-Werte und -Ideale, wie *Glaube, Liebe, Hoffnung,* *Freiheit, Gleichheit und Brü-derlichkeit*, verloren gegangen wären.

Umso dringlicher stellt sich die Frage, wie es in der Geschichte der christlichen Kirche zu den bekannten schwerwiegenden Fehlentwicklungen kommen konnte, zu denen die Kreuzzüge, die Inquisition, die Verfolgung von Juden, „Hexen“ und „Ketzern“, Leibfeindlichkeit, Kindesmissbrauch u.a.m. zu rechnen sind. Der Theologe *Günter Sternberger* erklärt dies zunächst damit, dass „die weltliche Zwangs-gewalt … schon sehr früh zur Wahrung der Rechtgläubigkeit eingesetzt worden“ sei.[[32]](#footnote-33)31 Das habe schon im 4. Jahrhundert, bei Konstantin dem Großen, ange-fangen. Diesem Beispiel seien viele christliche Kaiser mit Gesetzen gegen Anders-gläubige gefolgt, wodurch auch das Vorgehen der Inquisition gegen „andersdenkende Christen“ und andere vorbereitet worden sei (ebd.). Sternberger kommt zu dem Schluss: „Die Geschichte des christlichen Dogmas ist somit leider auch eine Geschichte des Kampfes gegen meist von ihrer Meinung ehrlich überzeugte Andersdenkende, eine Geschichte von Intoleranz, die den Menschen auch mit unheilvollen Methoden zu seinem Heil zwingen wollte.“ (ebd.). Für umso be-denklicher halte ich es, dass schon bedeutende Kirchenlehrer (Kirchenväter) wie ***Augustinus*** (354-430) in ihren Schriften solche Methoden gerechtfertigt haben. Trifft Augustinus (oft auch kurz Augustin genannt) also eine Mitschuld an den genannten Fehlentwicklungen? Schon die Frage ist wohl ein Grund mehr, sich mit seinen Wertlehren zu beschäftigen.

In der katholischen Welt wird er als Heiliger verehrt. Für ihnwäre es undenkbar gewesen, die christlichen Werte von den mit ihnen verbundenen Glaubensinhalten zu trennen. Vielmehr ließ er die Werte in den Glaubensinhalten aufgehen, und zwar gemäß seiner Grundüberzeugung, dass die Philosophie der Theologie zu dienen habe – nicht umgekehrt.

Wie kam diese Überzeugung zustande? Sowohl historische als auch sach-logische (bzw. ideologische) Gründe sind hierfür maßgebend. Augustinus lebte zur Zeit der Völkerwanderung, als immer öfter germanische („barbarische“) Heereszüge ins Römische Reich eindrangen, immense Zerstörungen anrichteten und schließlich den Untergang des Römischen Reiches herbeiführten. In diesen Sog hätte das Christentum, die Staatsreligion des Römischen Reiches, hineingezogen werden können. Dieser Gefahr wollte Augustin unbedingt vorbeugen. Hätte er die Werte von ihren Glaubensinhalten getrennt, wären beide Elemente vermutlich eine leichte Beute der seinerzeit herrschenden philosophischen Anschauungen geworden, zu denen vornehmlich der Neuplatonismus, die Stoa und der Skeptizismus gehörten.

Der Neuplatoniker *Plotin* (204 – 269 n. Chr.) lässt alles Gute und Schöne als „Emanation“ (Ausgießung) aus dem von der Seele lange ruhelos gesuchten „EINEN“ (griech. ‚hen‘) hervorgehen. Der Urgrund des Einen – und damit *das einzig Wahre, die Wahrheit selbst* – ist jedoch Gott als „das Erste“, das mit keinem Seienden identisch ist, obwohl es alles Seiende geschaffen hat. Nichtsdestoweniger kann die Seele von Gott „befruchtet“ werden, zumal Gott „Urgrund und Ziel“ der Seele ist, wohingegen „das Leben hienieden unter den Erdendingen ist Straucheln, Verbannung, ‚Entfiederung‘“.[[33]](#footnote-34)32

Solche Grundbestandteile des Neuplatonismus macht Augustin sich zu eigen und verbindet sie mit den Lehren des Christentums. Diese neue Synthese lässt er an die Stelle jeglicher weltlicher Philosophie treten, da letztere das Schicksal der Erdendinge teile: „Straucheln, Verbannung“, Scheitern. Insofern glaubt Augusti-nus, das Christentum gegenüber den nicht-christlichen Ideologien seiner Zeit absichern zu können. Ergebnis seiner Bemühungen ist ein riesiges, kaum über-schaubares Gesamtwerk – mit Stellungnahmen zu nahezu allen Lebens-bereichen und -problemen und mit nachhaltiger Wirkung für die Folgezeit.

**„Noli foras ire …“ (‚Geh‘ nicht hinaus …‘). Augustinus‘ Weg zur Wahrheit**

Augustinus stellt sich die Frage, wie ein Christ der von Plotin aufgezeigten göttlichen Wahrheit teilhaftig werden kann. Dafür schlägt er einen bestimmten Weg, eine bestimmte Methode, vor. Ausgangspunkt ist das eigene Ich: Ich kann mich täuschen und ich kann an allem zweifeln. Nicht bezweifeln kann ich aber, dass *ich* derjenige bin, der sich da täuscht und der da zweifelt. Mit den Worten von Augustinus: „Si enim fallor, sum.“ Auf Deutsch: „Denn wenn ich mich täusche, bin ich.“ Lange vor Descartes hat also Augustinus diese Möglichkeit der Selbst-Vergewisserung erkannt. Was aber ist das Ich, wer bin ich? Um hierüber Klarheit zu gewinnen, räumt Augustinus zunächst ein, dass er zweifellos nicht nur der Geisteswelt, sondern auch der Sinnenwelt angehört, warnt aber davor, den Sinnen allzu sehr oder gar ausschließlich zu vertrauen. Wer das tut, werde bald enttäuscht sein und deshalb meinen, „die Dinge selbst seien abstoßend und häßlich“ (G. Sternberger a.a.O. S. 200); man werde dann auch nicht mehr in der Lage sein, den wahren Grund der Dinge – Gottes Liebe – zu erkennen.

Daher muss der Mensch – so argumentiert Augustinus ganz im Sinne des Delphischen Orakels – zunächst sich selbst erkennen, was nur auf dem Weg nach innen, ins Innere der Seele, möglich sei. Daher seine Aufforderung: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.“: ‚Geh‘ nicht hinaus, geh‘ in dich selbst zurück; im inneren Menschen wohnt die Wahrheit‘. Nur dieser Weg nach innen führe zugleich nach oben – zu Gott, und zwar über das Innerste des unruhigen menschlichen Herzens. (Wozu der Philosoph *Kurt Flasch* bemerkt*,* dies bedeute den „Wendepunkt unserer Wertschätzungen“. Näheres s.u. zu Augusti-nus und Meister Eckhart.)

Augustinus schreibt am Anfang seiner >Bekenntnisse< (‚Confessiones‘, ca. 400 n. Chr.): „Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.“ (‚Zu Dir hin hast Du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es in Dir Ruhe findet‘.) Mit ‚Te‘ ist natürlich Gott gemeint. Nur in ihm könne der Mensch *die* *Wahrheit*  schlechthin – und damit den Zugang zum Reich Gottes (zur Civitas Dei, s.u.) – finden. Dieser Weg des Menschen zu sich selbst und zu Gott ist aber keineswegs ein leichter, im Gegenteil: „Um sich kennenzulernen, bedarf es großer Mühe: er (*d.h. der Mensch*) muss sich von den Sinnen freimachen, die Zerstreutheit der Gedanken bekämpfen und sich fest in Zaum nehmen. Das vermögen nur Menschen, die alle Unbill ertragen, die ihnen der Lauf der Welt mit seinen Vorurteilen Tag für Tag zufügt, indem sie diese in der Einsamkeit verwinden lernen oder durch Kunst und Wissenschaft zu heilen verstehen. Kommt der Geist so zu sich selbst, dann erkennt er die Schönheit des Universums.“ (ebd.). –

Dies sei jedoch, wie Augustinus in seinem Spätwerk darlegt, nur wenigen Menschen überhaupt vergönnt. Nur wenige seien in der Lage, das Selbst im Geist und von dort den Weg zum „einzig Wahren“ – zur *Wahrheit in* Gott – zu finden. Denn Augustinus verbindet den Gedanken der Selbstfindung im Geist nunmehr mit der Lehre von der Prädestination, wonach „nur wenige … auserwählt“ sind (Matth. 20, 16), der Gnade Gottes teilhaftig zu werden, während die große Masse der Menschen eine „massa peccati“ , eine ‚Sündenmasse‘, und als solche ewiger Verdammnis – im Jenseits in Hölle und Fegefeuer – und zwar schon auf Grund der *Erbsünde* , preisgegeben sei: „So, ja so, so ist der Mensch in seinem Innern: blind und schlaff, schlumpig und unanständig.“[[34]](#footnote-35)33 , was wohl einer Verallgemeinerung von „Laster-Katalogen“ gleichkommt, wie sie schon im Neuen Testament zu finden sind (z.B. in Gal. 5, 19-21). Mit erheblichen Folgen, z.B. für die Einschätzung der Sexualität, in der Augustinus grundsätzlich „eine Sünde“ sieht, die in der Ehe nur mühsam bezähmt werden könne, so dass Ehelosigkeit mehr wert sei als die Ehe.(!) – Auf Einzelheiten von Augustinus‘ umfangreichen Äußerungen zum Themenkreis von Sexualität , Ehe und Familie kann ich hier leider nicht eingehen. (S.u. „zur Kritik an Augustinus“.)

Schon hier ist aber zu fragen, was diese Abwertung des Weltlichen bedeutet, so wenn Augustinus fordert, der Mensch solle „sich von den Sinnen freimachen …“. Sind wir Menschen denn dazu überhaupt fähig? Augustinus vollzieht hier jedenfalls das, was *Walter Schulz* als „Schnitt zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ bezeichnet.[[35]](#footnote-36)34 Nur wer sich vom Äußerlichen distanziert, hat demnach überhaupt eine Chance, die *wahre Glückseligkeit* zu finden. Nur durch Gottes- und Nächstenliebe könne der Mensch zur *Selbstliebe* finden, die sich radikal von der Ichsucht unterscheidet, „die für Augustinus das Wesen der Sünde ausmacht und die durch Askese zu überwinden ist“ (Rohls a.a.O. S. 160).

Für die Wertlehre des Augustinus ist diese Denkbewegung von entschei-dender Bedeutung. Es gäbe demnach eine feste Hierarchie der Werte, die von oben nach unten, von Gott zur Welt, zur Ideenwelt und zur unsterblichen Seele, dann zur Sinnenwelt und von dort wieder zur Außenwelt und schließlich zurück zum gesamten Universum führt.

**Gott-Gemeinschaft (Civitas Dei) und „teuflischer“ Erdenstaat**

Augustinus‘ Kernaussagen zu den christlichen Werten lassen sich an Hand einiger Textstellen aus seinem Hauptwerk verdeutlichen. Es sind dies die *22 Bücher über die Civitas Dei*, zumeist übersetzt mit ‚Gottesstaat‘, was ich für durchaus sinnvoll halte, weil ein ‚Staat Gottes‘ mehr umfasst als eine ‚Stadt Gottes‘, die eigentlich getreue Übersetzung von ‚Civitas Dei‘. Zu bedenken ist allerdings, dass der Begriff ‚Gottesstaat‘ in unserer Zeit vorwiegend nicht-christlich geprägt ist und nicht selten negative Assoziationen weckt. Daher sollte man diesen Begriff vielleicht besser durch den Begriff ‚Gott-Gemeinschaft‘ (oder ‚Gottes-Gemeinschaft‘) ersetzen. – Der Civitas Dei stellt Augustinus den „Erdenstaat“ gegenüber, den er auch als ‚Civitas diaboli‘, Staat des Teufels, bezeichnet. Getreu dem Vorbild Platons rechnet er seinen Gottesstaat dem „Ideenhimmel“ zu, der folglich zunächst nur in den Köpfen von Menschen existiert, genauer: in den Köpfen von Christen, die Augustinus nacheifern. Da ihm die christliche Liebe als einer der höchsten Werte gilt, kann der Kirchenvater die beiden „Staaten“ gemäß zwei Arten des Liebens unterscheiden: „… der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt“.[[36]](#footnote-37)35 Kirche und weltlicher Staat entsprechen den beiden Reichen in äußeren Erscheinungsformen, doch nicht wenige Menschen gehören beiden Reichen an, die sich somit teilweise überschneiden und durchdringen. Geschichtlich setze sich dieses Zusammenleben fort, bis am Ende der Zeiten die Trennung erfolge, aus welcher der Gottesstaat dann als Sieger hervorgehen werde.

Für das Leben und Erleben der christlichen Werte erweist sich diese Theorie als überaus bedeutsam. Dem Erdenstaat billigt Augustinus durchaus das Streben nach Ordnung und friedlichem Zusammenleben der Erdenbürger zu. Von diesem Frieden könne und solle auch der Gottesstaat profitieren, so dass der Erdenstaat – und zwar auch hinsichtlich fragwürdiger Zwangsmaßnahmen – anzuerkennen sei, solange er nicht den Religionsfrieden stört oder gefährdet. Geistig sei aber Distanz vom Erdenstaat vonnöten, da seine Bewohner zumeist aus Menschen bestünden, die den einen, wahren Gott nicht kennen, sondern Vielgötterei be-treiben, so dass sie weder für wahre Gerechtigkeit noch für sozialen Ausgleich sorgen können. Weil bei ihnen nicht die Liebe, sondern der Egoismus herrsche, hätten sie immer wieder mit Interessenkonflikten zu kämpfen, die häufig nicht gewaltfrei zu lösen seien. Ihre Machthaber bezeichnet Augustinus auch als „Räuberbanden“, die ihre Untertanen durch Steuern ausplündern und nach außen hin kriegstreiberisch auftreten, weil sie imperialistische Ziele verfolgen.[[37]](#footnote-38)36

Dagegen herrschen im Reich Gottes, der Civitas Dei, völlig andere Verhält- nisse. Da hier der *eine* Gott verehrt wird, gelten in der Kirche nicht die religiösen Gesetze und Vorschriften des Erdenstaates. Gottes Kirche ist außerdem inter-national, denn sie umfasst eine „Pilgergesellschaft“ von Christen aus aller Herren Länder, die den Erdenstaat anerkennen, solange er für Frieden sorgt; wahren Frieden und wahres Glück finden die christlichen Pilger aber nur im Himmelreich, vollkommene Seligkeit erst im jenseitigen Leben bei Gott. Erst durch den Glau-ben an ihn wird das irdische Leben erträglich und sinnvoll, wozu Augustinus mit Blick auf den gläubigen Christen schreibt: „Diesen Frieden hat er, solange die Pilgerschaft dauert, im Glauben, und aus diesem Glauben führt er ein gerechtes Leben, indem er zur Erlangung jenes Friedens alles in Beziehung setzt, was er an guten Handlungen gegenüber Gott und den Nächsten unternimmt; denn das Leben einer bürgerlichen Gemeinschaft legt natürlich Wert auf die Beziehung zum Nebenmenschen.“ [[38]](#footnote-39)37 . – Kirche und bürgerliche Gesellschaft, Gottesstaat und Erdenstaat sollen also friedlich zusammenleben, wenn auch auf ganz unter-schiedlichen geistigen Grundlagen. Am besten erreichbar sei diese friedliche Koexistenz, wenn alle Menschen nach dem Grundsatz leben würden: „Dilige et fac quod vis!“ (liebe und tu, was du willst). Neue Regeln für das Gemeinschafts-leben, wenn nicht sogar eine neue Rechtsordnung, würden sich dadurch von selbst ergeben.

**Fundamentalismus mit bösen Folgen? Zur Kritik der Wert-Vorstellungen des Augustinus**

Nachzutragen habe ich einige biografische Angaben, die zum Verstehen und zur Kritik herangezogen werden können. Aurelius Augustinus wurde im Jahre 354 in einer nordafrikanischen Kleinstadt geboren, die heute im Norden Algeriens liegt. Seine Eltern gehörten dem gehobenen Bildungsbürgertum an. Nach glänzenden Studien machte er früh Karriere – als Anwalt in Karthago und Rhetorik-Professor u.a. in Rom und Mailand, hier auch als Beamter am kaiserlichen Hof. In seiner Lebensführung erfreute er sich lange Zeit gern an allerlei weltlichen Genüssen, einschließlich zahlreicher Liebesaffären. Mit einer Konkubine zeugte er einen Sohn, der früh verstarb. Sein Verhältnis zu Frauen halten seine Kritiker für „gestört“ [[39]](#footnote-40)38, wohingegen jedoch *Larissa Carina Seelbach* behauptet, Augustinus habe „aus seiner Zeit heraus … ganz Entscheidendes für ein neues Verständnis der Gleichwertigkeit von Mann und Frau geleistet.“ [[40]](#footnote-41)39

Wie dem auch sei: Angeregt durch frühe Cicero-Lektüre entwickelte Augustin sich bald zum Sucher nach Wahrheit, Weisheit und Lebenssinn. Mit 20 Jahren wurde er, für gut ein Jahrzehnt, Anhänger des Manichäismus, einer dualistischen Lehre, derzufolge die Welt strikt in Gut und Böse, Oben und Unten einzuteilen ist. Abgelöst wurde diese Phase durch die Begegnung mit dem Neuplatonismus (s.o.) und seine Bekehrung im Jahre 386, die ihn vom Christen-Verfolger zum tiefgläubigen Christen werden ließ. Im Jahre 391 wurde er zum Priester geweiht, vier Jahre später zum Bischof von Hippo (Nordafrika). Seine ca. 100 philosophischen und theologischen Werke, darunter die Hauptwerke „Bekenntnisse“ und „Gottesstaat“, entstanden größtenteils in den Jahren 396 bis 426. Vier Jahre später starb er in Hippo.[[41]](#footnote-42)40

Interesse und Anerkennung findet Augustinus bis heute nicht zuletzt wegen seiner Überlegungen zum Zeit-Problem, seiner Analysen von Ich, Selbst und Seele und seiner Civitas Dei. Auf zahlreiche Philosophen und Theologen – einschließlich des (vormaligen) Augustiner-Mönchs und Reformators *Martin Luther* – hat er großen Einfluss gehabt.

Sein Hauptverdienst liegt wohl darin, dass er das Christentum für lange Zeit konsolidiert hat, theoretisch vor allem durch seine neue Synthese aus Neu-platonismus und christlicher Theologie, praktisch durch die Maßnahmen, die er als Bischof getroffen bzw. veranlasst hat. Dadurch gelang es ihm, seiner Lehre Autonomie und Schutz zu verschaffen, nicht nur gegenüber anderen Religionen und Glaubensrichtungen, sondern auch gegenüber staatlichen Autoritäten. So konnte das Christentum die Kriegswirren der Zeit und sogar den Untergang des Römischen Reiches relativ unbeschadet überdauern. (Was ich allerdings nicht als „Sieg der Kirche über das Römische Imperium“ bezeichnen würde, zumal für dessen Untergang ganz andere Faktoren entscheidend waren.[[42]](#footnote-43)41)

Dennoch ist das Gedankengebäude des Augustinus wohl zu Recht immer wieder kritisiert worden, vor allem anscheinend von Theoretikern des 20. Jahr-hunderts. Anzufangen ist, wie ich meine, dort, wo auch Augustinus angesetzt hat: bei der Ich-Analyse. Spätestens seit Nietzsche und Freud wissen wir, dass der Mensch auch von seiner *Leiblichkeit* her betrachtet werden kann und muss. Dann entfällt jeglicher Grund, die Sinne abzuwerten. Ohne sinnliche Wahrnehmung gibt es weder Gedächtnis noch Vorstellungen und Denken, zumal diese Bewusst-seinselemente ausnahmslos mit der Gefühlswelt des Menschen verbunden sind. Da die Sinne auch zwischen Innenwelt und Außenwelt vermitteln, besteht keinerlei Notwendigkeit, einen „Schnitt zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ vorzunehmen. Dialektische Subjekt-Objekt-Beziehungen überbrücken die angeb-liche Kluft zwischen Bewusstsein und Außenwelt.

Damit entfällt auch die Voraussetzung dafür, den Weg zur „Wahrheit in Gott“ ausschließlich über den Geist, d.h. unter „Ausschaltung“ (besser: künstliche Ausklammerung) der Sinne finden zu können. Gottes Existenz ist ohnehin nicht beweisbar, so dass es völlig abwegig erscheint, in ihm allein das zu lokalisieren, was man Wahrheit nennt. (Auch wenn Jesus von sich behauptet hat, er sei „die Wahrheit“, ohne allerdings die Tatsache leugnen zu können, dass diese „Wahr-heit“ nicht einfach göttlich-absolut, sondern in seiner Person inkarniert war, *Mensch* geworden ist.) Davon abgesehen halte ich es für unzulässig, einen philosophischen Wahrheitsbegriff (z.B. den von K.R. Poppers Korrespondenztheorie) an den Gottesbegriff anzulegen. Dafür fehlt die Voraussetzung, dem Bedeutungs-inhalt ‚Wahrheit‘ einen objektiven Bezeichnungsinhalt (linguistisch: eine Referenz) ‚Gott‘ zuordnen zu können.

Den *Glaubensinhalt* *Gott* stelle ich damit nicht in Frage, wohl aber Augustinus‘ Auffassung, nur Gott könne einen „Wert an sich“[[43]](#footnote-44)42 für sich beanspruchen, zumal sich Werte auf objektiv nachweisbare Eigenschaften beziehen (können). Durch und durch *fundamentalistisch* und unstatthaft ist jedoch der Versuch, alle Werte dieser Welt zu Gunsten einer angeblich absoluten, ausschließlich in Gott ruhen-den Werte-Wahrheit „an sich“ zu relativieren. Ohnehin können sogar die christlichen Werte auch ohne geistliche Überhöhung Gültigkeit beanspruchen, wie ich gezeigt habe (s.o.).

Geradezu *totalitär* mutet dagegen der Anspruch Augustins an, der Welt ausschließlich vom Gottesglauben her Wert und Würde zu verleihen. Damit widerspricht der „heilige Kirchenvater“ sich teilweise selbst. Denn er behauptet ja, dass einige Menschen durchaus in der Lage sind, die negativen Aspekte des Lebens zu ertragen und in den Griff zu bekommen (s.o.). Dass er dies nicht allen Menschen zutraut, führe ich auf seine – angeblich auf einem Übersetzungsfehler beruhende[[44]](#footnote-45)43 – Erbsündenlehre zurück, die ihren Autor überdies offensichtlich dazu verleitet hat, die Mehrzahl der Menschen als „Sündenmasse“ zu bezeich-nen und den „Erdenstaat“ zum „Teufelsstaat“ herabzuwürdigen, obwohl nur der Erdenstaat, nicht aber ein Gottesstaat an Hand objektiver Tatsachen nachweisbar ist.

Mit der teilweise dualistischen Gegenüberstellung von Gottesstaat und Erdenstaat folgt Augustinus dem (neu)platonischen Muster, das auch der schroffen Abgrenzung einer göttlichen Wahrheit von jeglicher irdischer Wahrheit und eines göttlichen „Wertes an sich“ von allen anderen Werten zu Grunde liegt. Erneut zeigt sich hier ein Widerspruch. Wenn – nach christlicher Überzeugung – alle Menschen vor Gott gleich sind, verliert die Prädestinationslehre ebenso ihre Rechtfertigung wie die Aufteilung der Menschen in Erben des Gottesstaates und Angehörige „teuflischer“ Erdenstaaten. Überdies widerspricht die Hinnahme von Zwangsmaßnahmen durch Erdenstaaten dem christlichen Liebesgebot. Verschlimmernd kommt hinzu, was Augustinus den Gläubigen – als zumindest potentiellen Erben des Gottesstaates – zumutet, nämlich „den **Verzicht auf eigenen Willen**, …, Offenbarung aller bösen Gedanken und Taten in der Beichte. Gläubige Menschen reden nicht ungefragt, lassen sich nicht leicht und nicht gern zum Lachen bringen, sprechen wenig und nicht laut. Sie zeigen ihre Demut durch geneigtes Haupt und gesenkten Blick auch in ihrer Körperhaltung. Denn für Augustinus kann die wahre Autorität nur die *göttliche* sein und die vermittelt sich durch die katholische Kirche und ihre Tradition.“ (K. Wolschner a.a.O. S. 3.)

Offensichtlich hat die Werte-Hierarchie des Augustinus zu bedauerlichen Fehl-entwicklungen geführt oder beigetragen. Das Liebesgebot verhindert letztlich nicht eine gewisse Intoleranz gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen. Augustinus verlangt z.B. nicht einfach, Abweichler zu ertragen, sondern – und dies sogar unter Berufung auf das Liebesgebot! – sie notfalls zwangsweise umzuerziehen. Indem er den Zwang in Glaubensfragen legitimiert, sichert er scheinbar die christliche Lehre, öffnet aber in Wirklichkeit diversen Formen der Intoleranz – bis hin zu den Erlassen mittelalterlicher Kaiser zur Todesstrafe für Ketzer und zu den Exzessen der Inquisition – Tor und Tür.

Noch fragwürdiger muss uns Heutigen die Tatsache erscheinen, dass Augustinus eine *Theorie des gerechten Krieges* erfunden hat. *„Wer angegriffen werde, so lautet sein simpler Leitsatz, habe das Recht, sich zu verteidigen., er dürfe auch versuchen, geraubtes Gut zurückzuholen und zu diesem Zwecke Krieg zu führen, denn dieser Krieg sei ein gerechter Krieg.“*[[45]](#footnote-46)44 – Wohin solche Rechtfertigung führen kann, zeigte sich schon zu Augustins Lebzeiten, als er, in seiner Eigenschaft als Bischof von Hippo, die Donatisten (eine Sekte mit „einer … stark sozial orientierten christlichen Richtung“ ebd.) grausam verfolgen ließ und diesen Krieg als „Heiligen Krieg“ bezeichnete. Kaum verwunderlich ist es, dass in der Folgezeit christliche Herrscher immer wieder ihre Kriege, so auch die Kreuzzüge, unter Berufung auf Augustinus gerechtfertigt haben.

Nicht verwunderlich ist auch, dass Augustinus a) als überzeugter Antisemit auftrat und Juden als „Mörder“ bezeichnete, b) „Bücherverbrennungen, Enteignungen und die Zerstörung von Tempelanlagen“ gerechtfertigt hat undc) Theater als „Freistätten der Nichtswürdigkeit, … Verruchtheit und Unzucht“ gebrandmarkt hat. (K. Wolschner a.a.O. S. 2)

Ebenso leuchtet ohne weiteres ein, dass die Verlautbarungen des Augustinus über Ehemoral und Sexualität heute fast nirgendwo mehr akzeptiert werden. Sogar namhafte katholische Theologen kritisieren den „heiligen Kirchenvater“ teilweise heftig. So weist der Universitäts-Professor *Konrad Hilpert* die generelle Einstufung der Sexualität als „Sünde“ ebenso energisch zurück wie die Behauptung, Ehe und Zeugung dienten vornehmlich der Disziplinierung. Außerdem habe Augustinus die „Subjekthaftigkeit der Liebe“ völlig ignoriert und völlig zu Unrecht die Ehe gegenüber der Ehelosigkeit als „minderwertig“ aufgefasst.[[46]](#footnote-47)45

Leicht überzogen, wenn auch aus zahlreichen der genannten Gründe verständlich, wirkt dagegen das vernichtende Urteil, das der Theoretiker *Rolf Bergmeier* fällt, wenn er behauptet: „Augustinus ist eine vermutlich psychisch kranke, tragische Figur, zugleich prägende Gestalt einer aus dem Ruder laufenden Religion. Er markiert in persona eine epochale Wende in der Geschichte des Denkens und der Kultur. Seine Lehre ist ein kolossaler, halluzinatorischer Fiebertraum und seine Fata Morgana ist nicht weniger extravagant, weil sie religiös genannt wird. Dass solche Wahnvorstellungen ungebremst zum Mittelpunkt der christlichen Lehre werden durften, dass diese Lehre fast zweitausend Jahre die Herzen der Menschen vergiften und die Sinne der Fürsten vernebeln durfte, ist Schuld der christlichen Kirche, die aus diesem Katastrophen-Szenarium gewaltige Vorteile ziehen wird.“ (Zitiert bei K. Wolschner a.a.O. S. 3.) – Mit der „Fata Morgana“ dürfte u.a. die ‚Civitas Dei‘ gemeint sein. Worin die „epochale Wende …“ besteht, wird nicht klar, vielleicht in der Abwertung der Werte durch den Gottes- und Wahrheitsbegriff des Augustinus, den Bergmeier aber immerhin, wenn auch zu Ungunsten der Kirche, teilweise entlastet. – Feststeht natürlich, dass man Werte nicht begründen kann, wenn man sie abwertet.

**Franz von Assisi (1182-1226)**

Kühn, wenn nicht tollkühn, scheint der Sprung von Augustin zu Franz von Assisi (in Italien: San Francesco d’Assisi), d.h. von der Spätantike zum Hoch-mittelalter; denn dazwischen liegen mehr als sieben Jahrhunderte. Und damit Zeiten gewaltiger Umbrüche und Neuentwicklungen durch den Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion, den Untergang des Römischen Reiches, die Entstehung, Ausbreitung und Eindämmung des Islam, Auf- und Abstiegsbewegungen des Papsttums, Rivalität und Kooperation zwischen weltlichen und geistlichen Mächten, Ketzer-Verfolgungen, Glaubenskriege (Kreuzzüge), Bürgerkriege u.a.m.. Dass die christlichen Werte solchen Wechselfällen der Geschichte nicht selten geopfert wurden, ist ebenso bekannt wie die Tatsache des *Wertewandels* unter dem Einfluss historischer Ereignisse und Entwicklungen. All diese Phäno-mene zu analysieren, muss Aufgabe von Spezialuntersuchungen bleiben.

Was der Wandel der christlichen Werte bedeuten kann, lässt sich dennoch schon am Beispiel Augustins kurz illustrieren. Er selbst musste miterleben, wie einige seiner besten Absichten und Überzeugungen verfälscht wurden, und zwar großenteils durch sein eigenes Handeln. Im Namen der von ihm gepredigten Nächstenliebe ließ er Andersgläubige grausam verfolgen. Fernstenliebe schlug bei ihm in Hass auf ein ganzes Volk, das der Juden, um. In seinem Glauben an den höchsten Wert Gott als ‚Summum bonum‘ (höchstes Gut) fand er anscheinend eine Rechtfertigung dafür, weltliche Kulturwerte (wie die des Theaters) herabzuwürdigen. – Ähnliches wiederholte sich unter dem Druck der genannten geschichtlichen Ereignisse immer wieder.

Wie aber verhielt es sich damit im Falle des Franz von Assisi, der, wie vor ihm Augustin, heiliggesprochen wurde?

Franz von Assisi ist zweifellos als Repräsentant christlicher Wertvorstellungen des Mittelalters anzusehen – neben Geistesgrößen wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Meister Eckhart. Im Unterschied zu den Letzteren ist Franz aber dreifacher Schutzheiliger, und zwar Italiens, der Tiere und der Öko-logie. Seine wichtigsten Wirkungskreise (bzw. „Zielgruppen“) sind damit benannt: seine Mitmenschen und alle anderen Kreaturen im Rahmen der Natur und des Universums im Ganzen.

**Gott, Mensch, Natur und Universum im Ganzen**

Den Schöpfergott mitsamt der Schöpfung lobt und preist Francesco in seinem *Sonnengesang* mit einzigartiger poetischer Intensität, und zwar nicht mit Gelehrsamkeit, nicht in Sprache, Stil und Gestus eines Theoretikers, sondern in seiner umbrischen Volkssprache – und dabei in eindrucksvollen, teilweise kühnen Bildern und Vorstellungen, religiösen Ideen und Ermahnungen. Schon im ersten Vers des Sonnengesangs misst er – fast wie Augustin – Gott den allerhöchsten Wert bei, während „keiner der Menschen … würdig“ sei, überhaupt nur den Namen Gottes auszusprechen. Dabei lauten die ersten Verse: „Altissimu, onnipotente, bon Signore / tue so‘ le laude, la gloria e l‘onore …“[[47]](#footnote-48)46 Auf Deutsch wohl: „Du höchster, du allmächtiger, guter Herr[[48]](#footnote-49)47 / Dein sind die Lobpreisungen, die Glorie und die Ehre …“. Womit von Anfang an deutlich wird, dass Franz den Schöpfergott als *Person* meint. Diese personale Beziehung durchzieht leit-motivisch den ganzen Gesang. Wenn Gott als „mi‘ Signore, cum tucte le tue creature“, ‚du mein Herr, mit allen Deinen Kreaturen‘, zu loben ist, bezieht sich dieses Lob auf eine Art „All-Person“ (William Stern), die zur Verbrüderung mit der gesamten Schöpfung einlädt. Tatsächlich personifiziert Franz unmittelbar darauf die Sonne als „frate sole“ (Bruder/Schwester Sonne), ähnlich Mond, Sterne, Winde und Feuer als „Brüder“, Mutter Erde als „Schwester“. Gott, Mensch, Natur und Kosmos vereinigen sich in universeller, personaler Beziehung zu- und miteinander. Francesco wertet also Mensch und Natur Gott gegenüber nicht ab, leugnet aber keineswegs den Glaubensinhalt einer schicksalhaften Abhängigkeit des Menschen von Gott. Denn der Mensch könne der Sünde und damit dem ewigen Tod verfallen, wenn er nicht dem Willen Gottes gemäß lebt (wie es fast am Schluss des Sonnengesangs heißt). Die beiden letzten Verse lauten allerdings:

„Preist meinen Herrn und spendet ihm Dank und Segen / Und bleibt in großer Demut ihm untergeben.“

Womit Francesco deutlich verkündet, welche Wert-Haltung der Mensch Gott und seinem eigenen Schicksal gegenüber einnehmen soll: die der Demut. Vorläufiges Fazit: Francesco preist die kosmische Einheit von Gott, Mensch und Natur. Den höchsten Wert erkennt er in Gott, ohne jedoch den Menschen und die Welt abzuwerten. Allerdings fordert er vom Menschen Einsicht in seine schicksalhafte Abhängigkeit von Gott und daher nicht nur demgemäße Demut, sondern auch Wert-Entscheidungen über seine Haltung zu Gott und den Welt-Dingen, Wert-Entscheidungen, von denen angeblich das Heil der Seele und damit das Glück des Menschen abhängt.

**Zur ‚Predigt an die Vögel‘**

Für die Geschöpfe Gottes ist gesorgt; sie brauchen sich keine Sorgen zu machen. Das war San Francescos tiefe Überzeugung, der er u.a. in seiner ‚Predigt an die Vögel‘ Ausdruck verliehen hat. Darin erinnert er die Tiere daran, dass sie ihre sämtlichen Fähigkeiten von Gott geschenkt bekommen hätten, dazu Luft, Nahrung, Kleidung und Unterkommen in der Natur. Für all dies seien sie Gott zu Dank verpflichtet, was die Vögel mit großer Ehrerbietung anerkennen, um schließlich den Segen des Predigers entgegenzunehmen. – Mensch und Tier sollen also Gott dankbar sein. Zwischen den Menschen und den Tieren soll gegenseitiger Respekt herrschen. Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch daran, dass Francesco sogar einen gemeingefährlichen Wolf besänftigt haben soll.

**Demut, Armut, Evangelium**

Die gottgewollte Kreatürlichkeit vereint alle Lebewesen, verbündet Mensch und Tier, den Menschen mit dem Mitmenschen. Dennoch überträgt Franz die „Bedürfnislosigkeit“ der Tiere nicht einfach auf die Menschenwelt. Denn er entnimmt die Prinzipien seines Umgangs mit den Menschen ausnahmslos dem Evangelium. „… der Höchste selbst offenbarte mir, dass ich nach dem Maß des heiligen Evangeliums leben solle“, schreibt er 1126 kurz vor seinem Tod in seinem ‚Testament‘.[[49]](#footnote-50)48 Ausschlaggebend hierfür waren mehrere Bekehrungserleb-nisse, die er nach seinem 20. Lebensjahr in schweren Lebenskrisen hatte. Am stärksten beeindruckte ihn offenbar eine Stelle des Matthäus-Evangeliums, in denen Jesus seine Jünger zur Mission aussendet und ihnen empfiehlt, auf Geld und jeglichen Luxus zu verzichten und nur das Not-wendigste mitzunehmen. Demgemäß lebte Franz nach seiner Bekehrung ein Büßerleben in totaler Armut, die er auch seinen Anhängern, den ‚frates minores‘ (niederen Brüdern) verordnete, aus denen schließlich der Mönchsorden der Franziskaner hervorging.

Diesen Orden einfach als „Bettelorden“ zu bezeichnen, halte ich für nicht korrekt. Schon Jesus betont bei der Aussendung der Jünger: „ … wer arbeitet, hat ein Recht auf seinen Unterhalt“ (Matth. 10, 10). Daher erklärt Franz in seinem Testament: „Und ich arbeite mit meinen Händen und will arbeiten. Auch alle andern Brüder, ich will es fest, sollen arbeiten, eine Arbeit, die ehrbar ist.“ (a.a.O. S. 333). Almosen dürfen die Brüder nur ausnahmsweise, d.h. nur im Notfall erbitten. Und nur im äußersten Notfall dürfen sie aus ihrem Land fliehen.

Für die Missstände seiner Zeit macht Franz vor allem die „Gottvergessenheit“ seiner Landsleute verantwortlich, von denen viele völlig ihren Lastern verfallen seien. Gerade ihnen aber predigt er das Evangelium – mit bald sichtbarem Erfolg: „Und allen gab er eine Richtschnur für ihr Leben und zeigte in Wahrheit jedem Stand seinen Weg zum Heil“, wie der erste (?) Franziskus-Biograf Thomas von Celano im Jahre 1229 feststellt (a.a.O. S. 325).

Wahrheit ist für Franz kein philosophisches Problem. Sie ist diejenige des Evangeliums, die er stets in tätiger Nächstenliebe zu verwirklichen sucht. „…nicht nur in Wort und Zunge, sondern vor allem in Werk und Wahrheit“ habe er gehandelt (ebd.). Dafür nimmt er den Verzicht auf jeglichen „weltlichen“ Erfolg in Kauf. Nicht etwa überragende Fähigkeiten der Brüder (z.B. in Sprachgewandtheit, Schriften und Wissenschaften), nicht Karriere-Möglichkeiten und nicht einmal Bekehrungserfolge seien Ausdruck der Vollkommenheit. Diese sei vielmehr erst demjenigen erreichbar, der Unheil aller Art, Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten seiner Mitmenschen zu ertragen gelernt hat. Entscheidend wichtig sei, „sich selbst zu bezwingen und um Christi willen Mühen, Unrecht, Schmähungen und Drangsal zu ertragen“ (ebd. S. 327). Nur unter diesen Voraussetzungen könnten er und die Brüder, die ‚frates minores‘, tätige Nächstenliebe und Solidarität mit allen Armen, Unterdrückten und Entrechteten üben.

**Parallelen zu Augustinus?**

Die Ideale der Demut, des Gehorsams und der Standhaftigkeit erinnern in mancher Hinsicht an *Augustinus*, der ja u.a. empfohlen hatte, „sich von den Sinnen zu befreien“. Ähnlich radikal argumentiert Thomas von Celano, wenn er den Franziskaner-Brüdern bescheinigt: „ … alle Sinne in ihnen waren so abgetötet, dass sie kaum etwas zu hören oder zu sehen sich getrauten, außer was ihre besondere Aufmerksamkeit erforderte: die Augen auf die Erde geheftet, weilten ihre Gedanken im Himmel.“ (ebd. S. 325). Freiwillig, aber nicht vergebens hätten die Brüder sich so verhalten. Denn statt Bosheit und negativer Gefühle „wohnte große Eintracht, dauernder Friede, Danksagung und Lobgesang unter ihnen“ (ebd.).

Ähnlich äußert sich Augustinus, wenn auch im Zusammenhang weit ausgreifender theologisch-philosophischer Entwürfe wie der ‚Civitas Dei‘. Womit die Parallelen aber wahrscheinlich schon nahezu erschöpft sind. Die scheinbar ähnlichen Bekehrungserlebnisse der beiden Gottesmänner fanden in ganz unter-schiedlicher Weise und unter ganz unterschiedlichen Voraussetzungen statt. Augustin begründet seine Auffassungen nach Art der Gelehrten mit Synthesen aus Philosophie und Theologie. Franz von Assisi begnügt sich zumeist mit dem Evangelium, auch und gerade in der Wahrheitsfrage, aus der er kein theore-tisches Problem, sondern eine praktische Verpflichtung zur Nächstenliebe ableitet. Er errichtet kein neues Lehrgebäude, hebt allerdings im Evangelium bestimmte Werte – wie die der Demut, Armut und Nächstenliebe – besonders hervor. Eine Bischofswürde anzustreben, wäre ihm wohl nie in den Sinn gekommen. Erspart blieb ihm dafür u.a., wie Augustinus die eigenen Lehrmeinungen mehrfach grob verfälscht erleben zu müssen. Franziskus hatte es nicht nötig, sich mit weltlichen Mächten einzulassen, so dass er es vermeiden konnte, Kriege zu rechtfertigen. Juden pauschal als „Mörder“ zu bezeichnen, hätte er sicherlich abgelehnt. Überhaupt hat er sich gegenüber Andersgläubigen und –denkenden anscheinend nie feindselig verhalten, auch wenn er mit dem Versuch, einen Sultan zum Christentum zu bekehren, gescheitert ist. .

*Dennoch ist festzuhalten, dass es Franz von Assisi nicht gelungen ist, seine Kirche durchgreifend und nachhaltig zu reformieren.* Den Gründen für dieses Scheitern im Einzelnen nachzuspüren, ist mir leider verwehrt. Sicherlich waren und sind nur wenige Menschen überhaupt in der Lage, ein Büßerleben in völliger Armut und Demut zu führen. Selbst Jesus hatte ja die Armut als solche nicht als um jeden Preis erstrebenswert und nicht als „Wert an sich“ empfohlen (s.o.), was allerdings nichts an der Tatsache ändert, dass sowohl Jesus als auch Francesco vorbildlich liebevolle Solidarität mit allen Armen geübt haben. Davon abgesehen gilt wohl bis heute die Regel: Wer Lohn für ehrliche Arbeit bekommt, will zumeist auf Wohlstand nicht verzichten. Technischer Fortschritt und zunehmende Frei-zeitmöglichkeiten aller Art verlangen keineswegs, die „Sinne abzutöten“, im Gegenteil. Ob aber in der Zerstreuung der wahre Sinn und Wert des Lebens zu finden ist, dürfte zu bezweifeln sein. In ganz andere Richtungen weisen die geistigen Wert-Wege, die Christen wie Augustinus und Franz von Assisi gewiesen haben. (Was ich zu bedenken gebe, ohne deshalb die an beiden Denkern geübte Kritik zu relativieren.)

Dass der jetzige, aus Argentinien stammende Papst – erstmals in der langen Geschichte der Päpste – den Namen ‚Franziskus‘ angenommen hat, mag als Signal für unsere Zeit gewertet werden. Es dient aber wohl auch dazu, das durch diverse Affären (u.a. sexuellen Missbrauchs) ramponierte Ansehen der katho-lischen Kirche aufzubessern. Was vielleicht nicht untypisch ist für einen Jesuiten, der seine Mittel geschickt zu wählen weiß.

Auf jeden Fall bleibt San Francescos Wertlehre anscheinend aktuell. Stell-vertretend für zahlreiche andere zitiere ich dazu abschließend zwei Sätze aus einem Interview, das *Jacques le Goff* (1924-2014), ein französischer Historiker und Spezialist für das Mittelalter, der italienischen Tageszeitung ‚La Repubblica‘ (vom 5.10.2013) gegeben hat. Darin antwortet er auf die Frage, warum es denn eine fortdauernde Faszination durch Francesco gebe: „Weil er **Haltungen und Werte** überbringt, die vom größten Teil der christlichen Welt für wesentlich gehalten werden. **Die Kritik des Geldes und der Bankiers, die Armut und die Solidarität bringen San Francesco unseren Sorgen sehr nahe, besonders zur Krisenzeit.**“**[[50]](#footnote-51)49** Wie kaum ein anderer verkörperte Franz von Assisi die Ideale des wechselseitigen Respekts aller Kreaturen und der völligen Gleichheit in der Brüderlichkeit.

**Thomas von Aquin (1225-1274)**

Er gilt als der eigentliche Begründer einer verbindlichen christlichen (katholischen) Wertlehre. Ihm ist es gelungen, den faktischen, nicht zu leugnenden Weltbezug des Menschen mit einem christlichen Gottesbezug zu verbinden, und zwar vor allem durch Rückgriff auf platonisches und aristotelisches Gedan-kengut. Von Aristoteles her hat er sogar die Lehren Augustins neu interpretiert.

Den Menschen begreift Thomas als ein grundsätzlich zielgerichtetes Wesen; er schreibt: „Der Mensch nun hat ein Ziel, dem sein ganzes Leben und sein Handeln zustrebt, denn er handelt nach seiner Vernunft, und diese kann offensichtlich nur im Hinblick auf ein Ziel tätig sein.“[[51]](#endnote-2)50 (Wobei natürlich sogleich anzu-merken ist, dass dieser Vernunft-Optimismus spätestens seit *Sigmund Freud* problematisch geworden ist.)

Die Zielgerichtetheit (Telos-Bezogenheit) des Menschen kann und will Thomas aber nicht rein innerweltlich interpretieren. Denn der Urgrund aller Teleologie – die Letztursache aller Ursachen, Ziele und Zwecke – kann für ihn nur Gott, das „höchste Gut“ (Summum bonum), sein. Nur im *Wissen* darum hält er Teleologie überhaupt für legitim (worauf ich in einem entsprechenden Teleologie-Kapitel näher eingehen werde, s.u.). Daraus schließt Thomas allerdings, dass der Mensch in seinem Erdenleben des vollkommenen Glücks vollkommener Gottes-Erkennt-nis nicht teilhaftig werden kann. Hierzu schreibt er: „Der Mensch erreicht das Glück, insofern es das ihm eigentümliche Ziel ist, erst nach diesem Leben. Das höchste Glück besteht aber in der Erkenntnis Gottes, die der menschliche Geist nach diesem Leben besitzen wird …“ [[52]](#footnote-52)51 Was nicht bedeutet, dass der Mensch auf Erden überhaupt nicht Gott erkennen kann. Vielmehr könnten die Menschen durch Glaube und Gnade schon hienieden „*neue Menschen“* werden. „In seiner Willenskraft durch die Tugend der Liebe“ könne der Mensch „an der göttlichen Selbstliebe“ Anteil nehmen (ebd. S. 90).

Unter solchen Voraussetzungen mobilisiert Thomas die positiven Fähigkeiten des Menschen, zu denen nicht nur Verstand und Vernunft, sondern – im Unterschied zu Augustinus – auch die *Sinne* gehören. Letztere hält Thomas sogar für eine Grundlage des intellektuellen Erkennens, wenn er behauptet: „Weil die Sinne der erste Ursprung unseres Erkennens sind, darum ist notwendig alles, worüber wir urteilen, auf die Sinne zurückbezogen.“[[53]](#footnote-53)52 Mehr noch als Aristoteles unterstreicht Thomas somit die Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung.

Worin besteht nun seine spezielle Wertlehre?

Diese ist weitgehend identisch mit seiner Tugendlehre, die er hierarchisch von oben nach unten konstruiert. Vorrang haben für ihn natürlich die – nur durch die Gnade Gottes zugänglichen – christlichen Grundtugenden Glaube, Liebe, Hoff-nung, denen er die vier Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit (‚Mäßigkeit‘) und Gerechtigkeit unterordnet. Die Kardinaltugenden behandelt er an Hand der Differenzierungen und Erweiterungen, die Aristoteles an den ursprünglichen Begriffen Platons vorgenommen hat. Hierzu heißt es im ‚dtv-Atlas Philosophie‘: „Die Kardinaltugenden werden bestimmt als die bestmögliche Verfassung der natürlichen Vermögen. So ist der Vernunft die Weisheit und Klugheit, dem Willen die Gerechtigkeit, dem Streben die Tapferkeit und dem Begehren die Mäßigkeit zugeordnet.“ (a.a.O. S. 85).

Um diese Tugenden wirksam werden zu lassen, soll der Mensch sich an die göttlichen Gebote, insbesondere das christliche Liebesgebot halten. Dabei kann ihm das eigene Gewissen stets behilflich sein, zumal es laut Thomas ein stets zum Guten anspornendes, unfehlbares „Urgewissen“ (‚synderesis‘) gibt, von dem das situative Gewissen (conscientia) zu unterscheiden sei. Als Funktion der ‚conscien-tia‘ begreift Thomas auch „den konkreten Gewissensakt (…), in dem von außen herangeführte Normen und Erfahrungen auf Grund der Gewissensanlage zu einem Urteil verschmelzen. Das Urteil des Gewissens ist für von Aquin die letzte Instanz, nach der sich der Mensch zu richten hat, auch wenn er damit der offiziellen Kirche widerspricht. Das Gewissen vollzieht die Gründe und Überlegungen nach, die zu einer Handlung geführt haben, ist aber nicht wie das Streben nach Vermögen dem Einfluss durch Affekte und Emotionen ausgesetzt. Deshalb kann es zu einem Missverhältnis zwischen Handlungswahl und Gewissensurteil kommen (genannt ‚schlechtes Gewissen‘).“[[54]](#footnote-54)53 Genauer: Im Unterschied zum Urgewissen kann das situative (die ‚conscientia) durchaus dem Irrtum verfallen, woraus sich natürlich schwierige Probleme und Situationen ergeben können.[[55]](#footnote-55)54

Jedenfalls umschreibt Thomas mit den genannten Werten eine zu fordernde *innere*  Haltung des Menschen, noch nicht die äußere Ordnung. Maßgebend für die äußere Ordnung und die entsprechenden Haltungen sind die *Gesetze*, angefangen bei Gott als oberstem Gesetzgeber, an dessen „ewigem Gesetz“ der Mensch teilnimmt, und zwar durch das „Naturgesetz“, das der Mensch mittels seiner Vernunft erkennen kann. Nur in der nicht-menschlichen Natur wirke das Naturgesetz als „innere Notwendigkeit“, während der Mensch sich seiner *Willensfreiheit* bedienen könne, sofern er in der Lage sei, dabei ethische Grundsätze zu beachten. Daher nennt Thomas als obersten Grundsatz der praktischen Vernunft: „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden.“ (*atlas der Philosophie* a.a.O. S. 85).

Für das Zusammenleben in der Gemeinschaft reicht aber weder das Gottes-gesetz noch das Naturgesetz aus. Vielmehr bedarf es hierzu spezieller *mensch-licher* Gesetzgebung (‚lex humana‘), zumal Menschen ja ganz unterschiedliche Ziele verfolgen können. Der Mensch ist von Natur aus kein Einzelgänger. Mehr als alle anderen Lebewesen ist der Mensch, wie Thomas erklärt, auf Geselligkeit angewiesen, und, darüber hinaus, „das für gemeinschaftliches und staatliches Leben erschaffene Geschöpf“[[56]](#footnote-56)55. Von Natur aus sei der Mensch ein Mängelwesen, das aber in der Lage sei, fehlende natürliche Fähigkeiten durch gemeinschaft-liche Kulturleistungen auszugleichen.

Dazu bedürfe es kluger Führung. Ein König müsse stets dem Gemeinwohl dienen. Nur dann sei Herrschaft überhaupt gerechtfertigt. Damit formuliert Thomas einen hohen politisch-sozialen Anspruch: „Wenn also eine Gesellschaft von Freien von ihrem Führer auf das Gemeinwohl der Gesellschaft hingelenkt wird, so wird diese Regierung recht und gerecht sein, wie es Freien angemessen ist. Wenn aber die Führung sich nicht das Gemeinwohl der Gesellschaft, sondern den persönlichen Vorteil des Führers zum Ziel setzt, so wird die Herrschaft ungerecht und wider die Natur sein.“ (a.a.O. S. 147). Auch wenn er Gott für das einzig wahre Ziel des Menschen hält, weiß Thomas doch, dass Ziele allein keine Garantie für Gerechtigkeit enthalten. Menschen können nicht nur völlig unterschiedlichen, sondern auch gemeingefährlichen Zielsetzungen folgen. Nur zu oft hat sich diese Einsicht des Thomas von Aquin im Laufe der Geschichte leider bewahrheitet.

Nachzutragen bleibt, dass Thomas sich auch auf dem Gebiet der Erkennt-nislehre Verdienste erworben hat, und zwar durch seine Wahrheitstheorie der *Adaequatio intellectus et rei*, der Angleichung von Intellekt und Sache, eine Theo-rie, die auch in die modernen Korrespondenztheorien der Wahrheit (s.o.) Ein-gang gefunden hat. – Ähnlich verdienstvoll scheint Aquinos Beitrag zur Wirt-schafts- und Eigentumstheorie, insbesondere mit der Theorie des *Justum pre-tium,* derzufolge der Preis einer Ware dann gerecht sei, wenn durch ihn die tatsächlich zur Herstellung einer Ware entstandenen Kosten gedeckt sind, wobei ein „standesgemäßer Unterhalt“ des Produzenten zu berücksichtigen sei, so dass allerdings der Faktor *Nachfrage* außen vor bleibt…[[57]](#footnote-57)56

Eigentümlich patriarchalisch wirkt Thomas‘ Einstellung zum weiblichen Ge-schlecht. In seiner ‚Summa theologica‘(ca. 1270) bezeichnet er die Frau als „et-was Unzulängliches“ (‚aliquid deficiens‘); ihre wichtigste Qualität bestehe in der Gebärfähigkeit. (Ähnlich frauenfeindliche Äußerungen finden sich bei Plato und Aristoteles, an mehreren Bibelstellen sowie bei Augustinus und Franz von Assisi, nicht jedoch bei Jesus und in der Urgemeinde.)

**Der „Wendepunkt unserer Wertschätzungen“? – von Augustin zu Meister Eckhart**

Wie ich schon erwähnte, sieht der Philosoph und Mittelalter-Forscher *Kurt Flasch* in dem Rückgang Augustins ins eigene Selbst den „Wendepunkt unserer Wertschätzungen“. Demnach käme diesem „Rückgang“ eine bis heute nachwir-kende geistesgeschichtliche Bedeutung zu; es sei ein Meilenstein, eine Weg-marke, nicht zuletzt für die Beurteilung des Werte-Problems. Wie aber kommt Flasch zu einer derart schwerwiegenden Feststellung?

Augustin hatte ja erkannt, dass die Sinne uns täuschen können, dass wir ohne geeignete Ideen und Begriffe weder verlässliche Erkenntnisse noch ethische Maßstäbe gewinnen können. Dazu erklärt Flasch, Augustins Weg nach innen, seine Bezugnahme auf den „inneren Menschen“ sei „die gedankliche und willentliche Instanz, sich dem Sog der Dinge, der Pracht des Wahrgenommenen zu entziehen. Es ist die Fähigkeit, nein sagen zu können, auf sich selbst zurück-zukommen und die neue Erfahrung zu machen, kein Ding unter Dingen zu sein. Spätere Generationen nannten das die *Icherfahrung*…“. Für Augustin galt diese auch als „Ausgangspunkt zur vernünftigen Erkenntnis Gottes, der Geist ist“.[[58]](#footnote-58)57

Flasch fügt hinzu, dass es sich bei dieser Wendung nach innen nicht um Individualpsychologie handelt, sondern um die Entdeckung eines Horizonts für das „tätige Erfassen allgemeiner Normen“ (ebd.). Die Erkenntnis aber, dass solche Fähigkeit zum Werten, u.a. zur Unterscheidung von Gut und Böse, dem Menschen von Kindesbeinen an zuwächst, entspricht dem heutigen Stand der wissenschaftlichen Forschung. Allerdings ahnte schon Augustinus, dass es hier um Allgemeingültiges geht, eine Position, die er in seinem Spätwerk leider aufgegeben hat, und zwar durch die Lehre von Erbsünde und Prädestination (s.o.).

Gerade diese erneute Wendung können wir Heutigen aber nicht mehr nach-vollziehen, zumal die Wertungsfähigkeit, nicht aber die diskriminierende Lehre von Erbsünde und Prädestination, inzwischen wissenschaftlich belegbar ist. Insofern scheint mir Flaschs Behauptung vom “Wendepunkt unserer Wert-schätzungen“ zumindest fragwürdig zu sein.

Zum Glück wusste schon der „Mystiker“ **Meister Eckhart** (ca. 1260-1327) einen Ausweg aus dem Dilemma, in das Augustin sich selbst manövriert hat. Als „Mystiker“ wird Eckhart bezeichnet, weil er die erstrebenswerte Vereinigung (‚unio mystica‘) der menschlichen Seele mit Gott gepredigt hat. Was aber nur die halbe Wahrheit ist. Was Meister Eckhart wirklich gedacht hat, geht u.a. aus seiner Predigt über eine Stelle des Lukas-Evangeliums hervor, in der Jesus den Schwestern Maria und Martha begegnet (Lk. 10, 38-42; diese Maria ist nicht mit Jesu Mutter identisch!).

Maria will ganz bei Jesus sein. Deshalb überlässt sie die durch Jesu Besuch anfallende Arbeit ihrer Schwester, setzt sich zu Füßen des Meisters und tut nichts anderes, als ihm zuzuhören. Martha beschwert sich darüber bei Jesus, der ihr jedoch zu bedenken gibt, Maria habe „das bessere Teil gewählt“, das man ihr nicht nehmen könne.

Überraschenderweise verteidigt Meister Eckhart in seiner Predigt aber nicht Maria, sondern Martha. Diese verfüge als die Ältere über mehr Lebenserfahrung und Klugheit. Diese lebenspraktische Erkenntnis verbindet Eckhart mit einer theoretischen, indem er feststellt: „In mancher Hinsicht erkennt das Leben in reinerer Form als das ewige Licht. Das ewige Licht gibt die Erkenntnis seiner selbst und Gottes, das Leben aber gibt sich selbst zu erkennen ohne Gott. Wenn es allein auf sich selbst sieht, erfaßt es den Unterschied von Gleich und Ungleich schärfer.“ (Zit. bei Flasch a.a.O. S. 225.)

Das entspricht weitgehend meiner Auffassung, dass die christlichen Tugenden ihren Wert behalten, auch wenn man sie nicht theologisch überformt. Meister Eckhart vollzieht diese Trennung allerdings nicht, sondern entwickelt eine Synthese aus Gotteserkenntnis und praktischem Wirken, das den Menschen befähigen soll, “lebendige Wahrheit in ihrer heiteren Gegenwart (zu) finden in guten Taten“ (a.a.O. S. 227 f.).

Damit räumt Meister Eckhart der tätigen Nächstenliebe, nicht aber der Innerlichkeit höchste Priorität ein, wozu Kurt Flasch anmerkt, Innerlichkeit sei nicht Endziel, sondern „erste Stufe“: „Sie ist wesentlich, nicht der oberste Wert.“ (ebd. S. 229). Jedenfalls vermeidet Meister Eckhart durch seinen christlichen Pragmatismus die Sackgassen, in die Augustinus geraten war. Mehr als diesen würde ich daher Meister Eckhart als maßgebend für unsere „Wertschätzungen“ ansehen.

Als höchsten Wert sieht Meister Eckhart den göttlichen Logos an, der in der Vorrede des Johannes-Evangeliums beschworen wird. Diesen übersetzt er allerdings nicht mit ‚Vernunft‘ oder ‚Sinn‘, sondern mit ‚Erkenntnis‘, die er mit der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes gleichsetzt. Der Mensch könne daran Anteil nehmen, und zwar vermittelt durch Christus, der im Menschen ein Teil seines Selbst werden soll, so dass der Gläubige in seinem Bezug zu Gott nicht mehr unbedingt auf die Gnadenmittel der Kirche angewiesen ist. – In der erkennenden Subjektivität vermittelt Meister Eckhart Gott, Mensch und Welt. „An die Stelle des absoluten Subjekts jenseits der menschlichen Subjektivität, zu dem der augustinische und nominalistische Voluntarismus Gott verabsolutiert hatte, tritt die Vermittlung von göttlicher und menschlicher Subjektivität.“[[59]](#footnote-59)58

**Kulturverfall trotz (oder wegen?) höchster Werte?**

Als „Umwertung aller Werte“ erklärt *Rolf Bergmeier* – eine berühmte Forderung Nietzsches abwandelnd – den Verfall der griechisch-römischen Kultur, der gegen Ende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts eintrat.[[60]](#footnote-60)59 Dabei be-schränkt er sich allerdings auf die Zeit von ca. 400 bis ca. 1200, weil schon im 13. Jahrhundert vor allem arabische und byzantinische Überlieferungen die antiken Werte neu belebt hätten. Den Beginn des Niedergangs datiert er exakt auf den 28. Februar 380, den Tag, an dem Kaiser Theodosius per Dekret die katholische („trinitarische“, d.h. die Dreifaltigkeit verkündende) Christuslehre zur alleinigen *Staatsreligion* erhebt und allen anderen Religionen den Kampf und gnadenlose Verfolgung ansagt. Hierzu bemerkt Bergmeier: „Dieses Edikt aus heiterem Him-mel, ein Ermächtigungsgesetz ‚kraft eigener Machtvollkommenheit‘, ohne ‚Vo-tum einer Bischofssynode oder eines von Klerikern besetzten Beratergremiums‘ erlassen, ist *das* Epochenereignis, *die* geistige Wende zum Mittelalter, ein Geschenk an die trinitarische Fraktion des Christentums, zugleich ein **Gene-ralangriff auf das freie Denken, auf die Wissenschaft, die weltanschauliche Freiheit und Vielfalt** im Reich.[[61]](#footnote-61)60 Wenn irgendetwas den Übergang von der Antike in das Mittelalter kennzeichnet, dann ist es dieser 28. Februar 380.“ (a.a.O. S. 119, Hervorhebungen durch mich).

Verheerend habe sich dieser Umbruch vor allem auf das Schulwesen ausgewirkt. Fast alle öffentlichen Schulen seien geschlossen worden, ebenso Bibliotheken, Tempel und Theater – der ganze Stolz der römischen Zivilisation. Mit böser Konsequenz, denn „…nach tausend Jahren geistiger Hochblüte wird der Analphabetismus normal und keinesfalls als ein Stigma empfunden. Das Erziehungs- und Ausbildungssystem hat das unterste Niveau erreicht.“ (so Bergmeier a.a.O. S. 45). Unterricht habe fast nur noch in Klosterschulen stattgefunden.

Im Übrigen habe die katholische Kirche ihre neu gewonnene Macht dazu missbraucht, die Gläubigen total einzuschüchtern, und zwar durch eine völlig verfehlte Gottes- und Glaubenslehre. Statt der ursprünglichen Frohen Botschaft habe die Kirche eine finstere „Sünden- und Jenseits-Ideologie“ propagiert. Grundlagen hierfür seien u.a. die Dogmen vom „verlorenen Sünder“ und vom Strafgericht Gottes gewesen, so dass „Jenseitsorientierung, Diesseitsverdros-senheit, Schuldvorwürfe, Selbsterniedrigung und Angst die entscheidenden und bestimmenden Faktoren im Leben der Menschen des frühen Mittelalters“ ge-worden seien (ebd. S. 101).

Eine Folge dieser Fehlentwicklung sieht Bergmeier auch in dem wirtschaft-lichen Niedergang, der zur Verelendung großer Teile der Bevölkerung führte. Andere Erklärungsmöglichkeiten – wie den „Germanensturm“ und die zuneh-mende Dekadenz gewisser Teile der römischen Oberschicht – weist er zurück. Die Germanen seien keineswegs als „blinde Zerstörer“, sondern als „Kenner und Wertschätzer der römischen Zivilisation“ aufgetreten (ebd. S. 94).

Wegbereiter der geistig-kulturellen Fehlentwicklung sieht Bergmeier insbeson-dere in Paulus und Augustinus, die er beide in Grund und Boden kritisiert. Den Apostel Paulus reduziert er auf einen üblen „Besserwisser“ und streitsüchtigen Fanatiker. Freiheit, Stolz und Selbstvertrauen habe er zu Untugenden erklärt, Demut und Armut im Geiste zu den höchsten Tugenden. Pauli Lehre sei die der „kleinen Leute …, der Zukurzgekommenen …, der Ungebildeten“. (Nietzsche tönte lange vor Bergmeier fast genau so!) Augustinus widmet Bergmeier wesentlich mehr Aufmerksamkeit, nämlich die Seiten 164 bis 172 seines Buches, vermeidet jedoch jegliche positive Würdigung und landet schließlich bei dem von mir bereits zitierten vernichtenden Werturteil über die Person des „Kirchenvaters“, den er u.a. als „vermutlich psychisch kranke, tragische Figur“ bezeichnet, dessen „Wahnvorstellungen“ die katholische Kirche schamlos zu ihren eigenen üblen Zwecken missbraucht habe (ebd. S. 172).

Wahre Werte – einschließlich der Würde der menschlichen Person – seien, wie Bergmeier behauptet, nur von der griechisch-römischen Kultur, bis hin zur Philosophie der Stoa und des Neuplatonismus, erarbeitet und etabliert worden, auf keinen Fall aber vom Christentum. Und mit seinem Vorbild Nietzsche geht er noch einen Schritt weiter, indem er das Christentum als solches – und nicht etwa nur das mittelalterliche – radikal verurteilt. Denn es habe aus „jedem Wert einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelen-Niedertracht gemacht“ und sei daher „eine große innerlichste Verdorbenheit …, … Schandfleck der Menschheit“, wie Nietzsche in ‚Der Antichrist‘ wütend ausruft (vgl. a.a.O. S. 247).

**Kritik an Bergmeiers Kritik**

Bergmeiers These, im Mittelalter seien *sämtliche* Werte umgewertet worden, bedeutet, dass davon auch die jesuanischen, urchristlichen Werte betroffen gewesen wären. Diese Werte lässt Bergmeier aber gar nicht gelten, weil das tatsächliche Wirken und Werte-Stiften Jesu weder durch die Evangelien noch durch andere Informationen belegbar sei.[[62]](#footnote-62)61

Dagegen spricht jedoch die Tatsache, dass Wissenschaftler u.a. durch textkritische Analysen der Evangelien durchaus deren weitgehende Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit nachgewiesen haben.[[63]](#footnote-63)62 Dass die urchristlichen Werte den mittelalterlichen „Kulturverfall“ überlebt haben – und zwar ohne „Umwertung“ – zeigt sich auch im Werk und Wirken von Gottesmännern wie Franz von Assisi, Thomas von Aquin und Meister Eckhart (s.o.). Alle drei sind Katholiken des Mittelalters, mit denen Bergmeier sich gar nicht beschäftigt (vordergründig wohl deshalb, weil sie nach 1200 gewirkt haben). Alle drei schöpfen nachweislich sowohl aus den Evangelien als auch aus der christlichen Tradition, darunter auch der von *Paulus* und *Augustinus* begründeten.

Ohnehin haben die beiden Letztgenannten eine totale Verdammung keines-wegs verdient, was z.B. daran zu erkennen ist, dass ein Philosoph wie *Kurt Flasch* Augustins Weg nach innen sogar für geistesgeschichtlich hochbedeutsam hält (was zuvor der italienische Dichter *Petrarca* (1304-1374) und zahlreiche andere Philosophen durch positive Würdigungen erkennen ließen). – Für abwegig, wenn nicht geradezu niederträchtig halte ich es, den Apostel und Märtyrer Paulus in Bausch und Bogen zu diffamieren, obwohl er wie kaum ein anderer die Grund-werte des Christentums weltweit verbreitet hat, z.B. allein schon durch das Hohe Lied der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung (1. Kor. 13).

Umso weniger nimmt es wunder, dass Bergmeier sich den gehässigen, durch Fehlurteile verzerrten Tiraden anschließt, die sich Nietzsche mit seiner pauscha-len Verdammung des Christentums erlaubt hat. Dazu passt auch Bergmeiers grober Denkfehler, der darin besteht, dass er seine Kritik am Christentum des frühen Mittelalters mit Nietzsche kurzerhand auf das Christentum als Ganzes überträgt.

Dabei bestreite ich nicht, dass Bergmeier die Symptome des früh-mittel-alterlichen Kulturverfalls wahrscheinlich korrekt wiedergibt, was – mit Ein-schränkungen – auch für seine Ursachen-Theorie gelten mag. Nicht akzeptabel sind jedoch seine völlig einseitigen Äußerungen zu Paulus und Augustinus. Weitere Vorbehalte ergeben sich durch die alternativen Ursachen-Theorien. Als nicht haltbar erweist sich Bergmeiers Behauptung, das Mittelalter sei durchweg wissenschafts- und fortschrittsfeindlich gewesen. Außerdem besteht natürlich keinerlei Veranlassung, in Verbindung mit derart fragwürdigen Theorien die ur-christlichen Werte und deren positive Nachwirkungen zu leugnen und das Christentum pauschal zu diffamieren – schlimmer noch: Es wird der historischen Wahrheit (bzw. Wahrscheinlichkeit) nicht gerecht.

**Reformatoren**

**Martin Luther (1483-1546)**

Seine zahlreichen neuen Wertungen scheinen teils kirchengeschichtlich, teils theologisch und nur selten „rein philosophisch“ bedingt zu sein. Zum Reformator wurde Luther aus Protest gegen Missstände in der offiziellen Kirche seiner Zeit, wie z.B. das Ablass-Unwesen. Gegen die Fehlentwicklungen berief er sich auf die einzige Autorität, die er als Letztinstanz in allen Fragen gelten ließ: Gottes Wort, die Heilige Schrift. Mit sowohl positiven als auch negativen Folgen. Positiv und von größter Nachhaltigkeit war zweifellos seine Bibel-Übersetzung ins Deutsche, durch die er seinen Landsleuten die christlichen Werte erstmals unmittelbar allgemein zugänglich machte.

Welchen Wertewandel die Reformation im Ganzen bewirkt hat, ist kaum überschaubar und nur an Hand einiger exemplarischer Themen und Problem-stellungen darstellbar. Was nichts an der Tatsache ändert, dass einige der lutherschen Wertungen bis heute umstritten oder sogar negativ zu beurteilen sind. So seine teilweise abschätzigen Bemerkungen über Frauen, seine äußerst polemischen, hasserfüllten Ausfälle gegenüber den Juden und ähnlich negativ gefühlsbeladene Angriffe auf die Bauern, die für ihr Recht eintraten und in blutigen Kriegen gegen die Obrigkeit kämpften. – In all diesen üblen Abwertungen konnte Luther sich allerdings sogar auf Bibelstellen oder auch auf sogenannte „Kirchenväter“ wie Augustinus oder auf Kirchenlehrer wie Thomas von Aquin berufen.

**Luthers Menschenbild und das Gewissen**

„Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift und einsichtige Vernunftgründe widerlegt werde – denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, da es feststeht, daß sie öfter geirrt und sich selbst widersprochen haben –, bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte bezwungen. Und solange mein Gewissen in Gottes Worten gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es unsicher ist und die Seligkeit bedroht, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.“[[64]](#footnote-64)63

Welch hohen Wert Luther dem Gewissen beimisst, geht aus dieser Erklärung, die er im Jahre 1521 vor dem Wormser Reichstag abgegeben hat, deutlich her-vor. Gewissensmäßig fühlt er sich und sein Handeln durch Gottes Wort gebun-den, und zwar in einem solchen Maße, dass er nicht nur die Richtigkeit seines Verhaltens, sondern sogar sein Seelenheil in Gefahr sieht, wenn er seinem eigenen Gewissen zuwider handeln würde. – Dennoch stimmt er der optimistischen Gewissenstheorie, die Thomas von Aquin (s.o.) vorgetragen hat, nicht zu. Der Grund hierfür liegt in Luthers Menschenbild. Radikaler noch als Paulus und Augustinus sieht er den Menschen als der Sünde ausgesetzt und sogar unterworfen an. Für völlig ausgeschlossen hält er es daher, wie Thomas ein „unfehlbares Urgewissen“ anzunehmen. Der Mensch folge – zumal im Zustand des Unglaubens – nur seinem Egoismus, seinem Eigennutz, weshalb das Gewissen sich dann als das „blöde, verzagte, erschrockene, furchtsame, schuldige“ erweise. Dieses Gewissen „schreit und lärmt. Es ist unruhig, es fürchtet sich, ängstigt sich, es zittert oder bebt, es ist verzweifelt.“[[65]](#footnote-65)64

Ein solches Gewissen kann dem Menschen keinen eigenen Wert verschaffen und auch nicht zu guten Taten verhelfen. Das ändert sich erst, wenn der Mensch umkehrt, Buße tut und zu dem Glauben findet, dass alles von Gottes Gnade abhängt. Nur Gottes Liebe könne den Menschen gerecht machen. Erst im Glauben an Christus komme das Gewissen zur Ruhe, werde es zum *guten Gewissen*, das dann auch zum guten Handeln führen könne. Da das Seelenheil aber nicht von den guten Werken, sondern allein vom Glauben an Christus und Gottes Gnade abhänge, postuliert Luther nicht nur eine „Freiheit des Gewissens“, sondern auch eine „Freiheit *vom* Gewissen“, da dieses nicht mehr über den Menschen zu entscheiden habe. Anders gesagt: „Das gute Gewissen ist die durch Gottes Vergebung unserer Sünde bewirkte Abwesenheit des bösen Gewissens.“ (ebd. S. 5). Dann auch werde der Mensch frei für aktive Nächstenliebe.

Wo der Glaube herrscht, kann das Gewissen schweigen. Und doch gibt es keine Garantie dafür, dass dieser glückliche Zustand andauert. Denn auch der Glaubende ist nicht frei von Anfechtungen. Das böse Gewissen kann sich zurückmelden, um den Menschen vom Glauben an die Gnade Gottes abzubringen. Auch für diesen Fall hält Luther eine Empfehlung bereit, die *Christiane Tietz* wie folgt wiedergibt: „Dann, wenn das doch eigentlich befreite Gewissen wieder zum anklagenden Gewissen wird, dann soll der Christ zum Gewissen sagen: Du lügst, Christus hat recht, nicht du!“ (ebd. S. 6).

Insofern relativiert Luther den Wert des Gewissens als moralischer Instanz zu Gunsten von Gnade und Glauben. Nicht das menschliche Gewissen allein, sondern der in Christus Mensch gewordene Gott erscheint als höchste moralische Instanz. Was anscheinend weitgehend Kants Kategorischem Imperativ entspricht, wenn auch in theologischer Formulierung (s.u.).

**Christliche Freiheit, aber unfreier Wille, Katechismen mit „Haustafel“**

Was Luther darunter versteht, hat er in zwei Schriften niedergelegt, die seinerzeit oft und gern gelesen wurden, nämlich in 1. „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, erschienen im Jahre 1520 als Reaktion auf eine kaiserliche Bannbulle, und in 2. „Vom unfreien Willen“ (‚De servo arbitrio‘, wörtlich: ‚Vom Willen als Diener‘, verfasst ca. 1525 als Antwort auf die Streitschrift ‚De libero arbitrio…‘, ‚Vom freien Willen…‘, des ***Erasmus von Rotterdam***). Was Luther über das Gewissen geäußert hat, gilt teilweise und sinngemäß auch für das Frei-heitsproblem. Demnach ist der Mensch frei und unfrei zugleich. Frei – in gewissen Grenzen – gegenüber den Mitmenschen, unfrei jedoch in seiner Beziehung zu Gott.

Um diese Thesen zu begründen, bemüht Luther sich um eingehende Analysen der Natur des Christenmenschen. Diese teilt er in zwei strikt von einander getrennte, völlig unterschiedliche Naturen auf, die leibliche und die seelische. Leiblich, also in Fleisch und Blut, teilt der Christ das Schicksal aller Menschen: äußerlich, sündig und sterblich zu sein. Seelisch aber ist er ein völlig anderer, nämlich ein „geistlicher, neuer, innerlicher Mensch“[[66]](#footnote-66)65, falls er sich durch das Wort Gottes leiten lässt. Damit nennt Luther zugleich die Voraussetzung für die Rechtfertigung des Menschen einzig und allein aus Gnade (‚sola gratia‘) und aus dem Glauben (‚sola fide‘).Hierauf beruht jegliche Frömmigkeit – aber auch *jegliche Freiheit* des Christenmenschen. Es ist in erster Linie Freiheit als „Freiheit vom religiösen Leistungszwang“[[67]](#footnote-67)66 ; das Seelenheil hängt nicht von den guten Werken ab.

Nichtsdestoweniger ergibt sich hieraus ein neues Problem. Ist der Mensch nicht zu völliger Passivität, zum Nichtstun, verurteilt, „wenn nur der Glaube fromm macht und die Werke nichts zur Gnade beitragen“ (ebd.)? Um dieses Problem zu lösen, unterteilt Luther die Sphäre des Menschen erneut, und zwar a) in dessen Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit, insbesondere hinsichtlich der Zusammenhänge von Leib, Arbeit und Seelenheil, und b) die Frage der Mit-menschlichkeit, insbesondere im Hinblick auf Gott, die guten Werke und die Nächstenliebe.

Auch hierzu kann Luther auf seine zwei dialektisch miteinander verzahnten Leitsätze zurückgreifen, die sich einerseits aus der „Freiheit vom religiösen Leistungszwang“, andererseits aus der Verbindung von allgemein-menschlicher Leiblichkeit und dem Gebot christlicher Nächstenliebe ergeben. Sie lauten: 1. „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.“ Und 2. „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ (ebd.)

Demnach ist der Mensch frei und unfrei, Herr und Knecht zugleich. Die Knechtschaft verpflichtet ihn zu vielerlei, zunächst gegenüber dem eigenen Leib, der Werke zu verrichten und Anfechtungen zu bestehen hat. Bei allem Tun soll der Mensch nach den Motiven für sein Handeln fragen. Ein frommer Mensch hat gute Werke zu vollbringen, wohl wissend, dass er sich sein Seelenheil dadurch nicht bei Gott verdienen kann (s.o.). Glaube und Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes gehören zusammen. – Wie der Mensch sich dabei zu seinen Mitmenschen verhalten soll, hat Jesus vorgelebt. Uneigennützig und opferbereit sollen wir dem Nächsten dienen.

Auf diese Weise gelingt es Luther – trotz seiner strikten Trennung von geist-licher und leiblicher Sphäre –, Gewissens- und Glaubensfreiheit miteinander zu vereinbaren. Wie Gott aus Gnade Freiheit *vom* und Freiheit *zum* Gewissen schenkt, so ermöglicht er dem Christenmenschen sinnvoll-aktive Freiheit *in* der Welt, aber auch Freiheit *von* der Welt.

*Wie aber passt dazu die Tatsache, dass Luther in seiner Schrift ‚De servo arbitrio‘ die Willensfreiheit des Menschen massiv in Frage stellt?*

Der Hauptgrund hierfür liegt, wie ich meine, in einem gewissen Übereifer Luthers, aus dem Konflikte und Widersprüche entstanden sind. Immerhin hatte Erasmus von Rotterdam (1469-1536) in seiner Streitschrift (s.o.) offensichtlich den Kern der lutherschen Lehre getroffen, wonach der Mensch völlig auf den Glauben und die Gnade Gottes angewiesen sei. Dagegen betonte Erasmus die Fähigkeit des Menschen, aus eigenem Entschluss, also durch den eigenen freien Willen, zu seinem eigenen Seelenheil beitragen zu können, zumal der Mensch ja auch die Freiheit habe, sich für oder gegen Gott zu entscheiden.

Das konnte Luther nicht hinnehmen, ohne seine eigene Überzeugung zu verraten. Deshalb hielt er seinem Kontrahenten entgegen: „Ein gewisses Maß freier Entscheidung kannst Du wohl dem Menschen mit Recht zubilligen, aber ihm in göttlichen Dingen einen freien Willen zuzubilligen, das geht zu weit.“[[68]](#footnote-68)67 Anscheinend hieraus schließt Thomas Martin Schneider, Luther habe dem Menschen „in zwischenmenschlichen, weltlichen Angelegenheiten“ durchaus Willensfreiheit eingeräumt, um sogleich hinzuzufügen: „Wirklich frei kann der Mensch aber nach Luther erst sein, wenn ihm die Sache des Heils von Gott gänzlich aus der Hand genommen worden ist.“ (a.a.O. S. 2).

Zweifellos treffen diese Aussagen zu, umschreiben aber ziemlich genau den Widerspruch, in den Luther sich durch seine Lehre selbst verstrickt hat. Denn er widerspricht sich selbst, wenn er in der gleichen Schrift gegen Erasmus behauptet: „Fest steht …, daß wir alles aus Notwendigkeit tun und nichts aus freiem Willen, da die Kraft des freien Willens nichts ist und nichts wirkt und nichts Gutes vermag, wenn die Gnade fehlt.“ Der freie Wille als solcher sei „ein völlig göttlicher Ehrenname“ und könne nur „der göttlichen Majestät“ zugebilligt werden. (Zitate bei K. v. Stoch a.a.O. S. 11 f.)

Wo bleibt denn da das „gewisse Maß freier Entscheidung“, das Luther zuvor dem Menschen zugesprochen hat? Wenn alles von der Gnade Gottes determiniert (durchgängig und vollkommen bestimmt) wird, ist alles Fühlen, Denken und Handeln des Menschen ebenfalls determiniert, so dass für Freiheit eigentlich kein Raum bleibt.

Eine schwierige, missliche Lage, die Luther offenbar durchaus als solche erkannt hat. Jedenfalls hält er es für notwendig, den Glauben zu stärken, und zwar dadurch, dass er ihn so eng wie möglich mit den christlichen Grundwerten verbindet. Wenn Freiheit christlich nur unter dem Schutz der göttlichen Gnade möglich ist, braucht der Mensch erst recht klare Wert-Maßstäbe. Luther will sie bereitstellen, indem er die christliche Glaubenslehre sozusagen doppelt und dreifach an Hand der Bibel absichert. Darin sehe ich den Grund dafür, dass Luther nicht nur einen Großen **Katechismus** (für Pfarrer bzw. Theologen), sondern auch einen allgemein verständlichen Kleinen Katechismus verfasst, in dem er u.a. die Zehn Gebote kommentiert. Für selbstverständlich hält er die Gewissheit, dass Gottes Wort allgemein gültig, d.h. für alle Lebenslagen aussagekräftig und verbindlich ist. Deshalb sieht er kein Problem darin, den Katechismen eine **„Haustafel“** anzufügen, in der er Bibelzitate – fast ausschließlich aus den Briefen von Paulus und Petrus – aneinanderreiht, die möglichst allen Bevölkerungsschichten als zusätzlicher Wert-Maßstab für möglichst alle Lebenslagen dienen sollen. Demgemäß wendet er sich nicht nur an Geistliche, sondern u.a. auch an Untertanen, Ehemänner und –frauen, Witwen, Kinder, Jugendliche, Eltern und Hausherren. Aus heutiger Sicht besonders problematisch und eher inakzeptabel fallen dabei Sprüche auf wie „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat“ (dazu auch: „Ihr Knechte, seid gehorsam euren leiblichen Herren mit Furcht und Zittern …“) oder auch, den Ehemännern zugedacht: „Ihr Männer, wohnet bei euren Weibern mit Vernunft und gebt dem weiblichen als dem schwächsten Werkzeug seine Ehre“, und analog dazu gegenüber den Ehefrauen: „Die Weiber seien untertan ihren Männern als dem Herrn …“. – Statt Freiheit wird in solchen Sprüchen – jedenfalls aus heutiger Sicht – andauernde Unfreiheit, Unterdrückung und Abhängigkeit gepriesen. Was den Reformator nicht daran hindert, am Schluss seiner „Haustafel“ an das Gebot der Nächstenliebe zu erinnern, in dem „alle Gebote zusammengefasst“ sind, wie es in Röm. 13, 9 heißt.[[69]](#footnote-69)68

**„Allgemeines Priestertum“, Gewaltenteilung, Pluralisierung**

Erstaunen mag die Tatsache hervorrufen, dass Luther trotz seines frag-würdigen Freiheitsbegriffs und anderer schwerwiegender Mängel seiner Lehre auf bestimmten Gebieten positive Entwicklungen eingeleitet und aktiv gefördert hat. Dazu gehört zunächst seine Neubestimmung des Verhältnisses von „Prie-stern“ und „Laien“. In seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation: Von des christlichen Standes Besserung“ (1520) heißt es: „Man hat’s erfunden, daß Papst, Bischöfe, Priester und Klostervolk der geistliche Stand genannt werden, Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackersleute der weltliche Stand, was eine gar feine Erdichtung und Heuchelei ist. Doch soll sich niemand dadurch einschüchtern lassen, und zwar aus diesem Grund: Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes, und es ist zwischen ihnen kein Unterschied…“ (Zitat bei Th. M. Schneider a.a.O. S. 5).

Das bedeutet: An die Stelle der strikt hierarchischen Trennung zwischen Glaubensvermittlern („Priestern“) und einfachen Gemeindemitgliedern („Laien“) tritt Luthers Lehre vom „allgemeinen Priestertum der Gläubigen“. Mit weit-reichenden Folgen auch für die Struktur der Standesgesellschaft, die durch die neue Lehre zwar nicht abgeschafft, aber heftig erschüttert wurde, z.B. dadurch, dass „der einfache Klerus“ verbürgerlichte, zumal unter dem Einfluss der neuen Gepflogenheiten im evangelischen Pfarrhaus, während der hohe Klerus seine Sonderstellung verlor (vgl. a.a.O. ebd.).

Völlige rechtliche und seinsmäßige Gleichstellung im „allgemeinen Priestertum der Gläubigen“ will Luther u.a. dadurch sichern, dass er den Zölibat und damit die hervorgehobene Stellung des Priesters abschafft, was dazu führt, dass die Begriffe „Priester“ und „Laie“ aus dem protestantischen Sprachgebrauch nach und nach verschwinden. (Wobei zu beachten ist, dass die *völlige Gleich-berechtigung der Frauen* in der evangelischen Kirche erst im späten 20. Jahr-hundert erreicht wurde. Vgl. a.a.O. S. 6.)

Neu bestimmt hat Luther auch das Verhältnis von Kirche und Staat, und zwar in seiner „Zwei-Regimenten-Lehre“ (auch „Zwei-Reiche-Lehre“ genannt), die er 1523 dargelegt hat in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“. Darin empfiehlt er eine neue **Gewalten-Teilung**, durch die verhindert werden soll, dass Kirche und Staat sich wechselseitig in die innere und äußere Angelegenheiten einmischen. „Das weltliche und das geistliche Regiment, haben, so Luther …, sowohl verschiedenen Regenten als auch verschiedene Aufgaben und Ziele als auch verschiedene Mittel und Methoden der Wirksamkeit.“ (Zit. a.a.O. S. 6.) – Nichtsdestoweniger gehören Christenmenschen *beiden* Reichen an, in denen sie sich relativ frei bewegen können, stets jedoch unter der unabdingbaren Voraussetzung, dass sie am christlichen Glauben an Gott festhalten.

Die Zwei-Reiche-Lehre ist später – insbesondere im lutheranischen Protestan-tismus – häufig missverstanden worden, nämlich als Freibrief für jegliche Obrig-keit. Dies im Gegensatz zu Luther selbst, der betont hatte, dass weltliche Herrscher nicht weniger Gott gegenüber verantwortlich seien als kirchliche Amtsinhaber. (Näheres hierzu a.a.O. S. 7 f.)

Als „ungewollt freiheitsfördernd“ bezeichnet Thomas Martin Schneider die durch Luthers Reform hervorgerufene Aufspaltung in Konfessionen. Es sei eine **Pluralisierung** eingetreten, die Luther selbst ebenso wenig gewollt habe wie die Konfessionalisierung. Luther wollte ursprünglich keine „protestierende“ Reformation, sondern eine nachhaltige *Reform* der katholischen Kirche. Was wir heute „Pluralisierung“ (im positiven Sinne) nennen, hat sich – zumindest in deutschen Landen – erst nach langwierigen, teils äußerst brutalen Auseinandersetzungen u.a. aus der von Luther bewirkten Konfessionalisierung herauskristallisiert. Lange Zeit galt es keineswegs als selbstverständlich, dass Protestanten und Katholiken sich gegenseitig nicht nur tolerieren, sondern auch respektieren, „einander gelten“ lassen (wie Goethe es ausdrückte). Darüber hinaus gilt Pluralisierung solcher Art – wohl zu Recht – als „eine notwendige Voraussetzung und ein Wesensmerkmal moderner freiheitlich-toleranter Gesellschaften“ (a.a.O. S. 9).

**Luther-Kritik**

Wer Luther kritisieren will, muss anscheinend zunächst die Bibel und den christlichen Glauben insgesamt kritisieren – wozu kaum eine Einzelperson fähig sein dürfte. Vielleicht am weitesten vorgewagt hat sich bei einem solchen Versuch *Friedrich Nietzsche* in seinem Pamphlet „Der Antichrist“ (s.o.), das jedoch so viele Fehlurteile und unnötige Polemik enthält, dass dieser Versuch wohl als unangemessen einzustufen ist.

Ähnlich verhält es sich mit Nietzsches Urteil über Luther. Ihn bezeichnet er als den „unmöglichen Mönch“, der gar nicht gewusst habe, was er tat. Luthers Her-kunft „aus dem Volke“ sei verantwortlich dafür, dass dem Reformator jeglicher Instinkt für Macht und Herrschaft gefehlt habe. Seine Reform sei in Wirklichkeit ein „Bauernaufstand des Geistes“ gewesen, der zu einer betrüblichen „Ver-flachung“ bzw. *„Vergutmütlichung“* des europäischen Geistes geführt habe.[[70]](#footnote-70)69 (Luthers bitterböse Feindschaft gegenüber Juden und aufständischen Bauern kritisiert Nietzsche merkwürdigerweise ebenso wenig wie dessen teilweise Ge-ringschätzung des weiblichen Geschlechts.)

So viel Einseitigkeit hat Luther sicherlich nicht verdient. Was er geleistet hat, verdient vielmehr kritische Würdigung – und diese erfolgt ja gegenwärtig, da das Jubiläumsjahr 2017 herannaht, in nie gekanntem Ausmaß. Zu seinen bleibenden Verdiensten gehören nicht nur die Bibelübersetzung und sein berechtigter Kampf gegen Fehlentwicklungen in der katholischen Kirche. Die Nachwelt verdankt ihm außerdem eine durchgreifende Demokratisierung des Gemeindelebens, eine Neuordnung des Verhältnisses von Seelsorgern und „Laien“, die Abschaffung des Zölibats (erneut aktuell angesichts der zahllosen Fälle sexuellen Missbrauchs!), die Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat und die langfristig zu positiver Pluralisierung führende Konfessionalisierung. Luthers intensivstes Be-mühen galt zweifellos der Stärkung des christlichen Glaubens, wie es u.a. in dem Großen und dem Kleinen Katechismus zum Ausdruck kam.

Weniger allerdings in deren Anhängsel, der sogenannten „Haustafel“. In ihr zeigt sich, wohin der Buchstaben-Glaube, die allzu enge Anbindung an den Wortlaut der Bibel, führen kann. Ungewollt gerät Luther in schwerwiegende Konflikte zwischen unterschiedlichen Prinzipien und Beurteilungskriterien, die in der Heiligen Schrift zu finden sind. Er entwickelt einen widersprüchlichen Freiheits-begriff, durch den er den freien Willen des Menschen fast vollständig negiert. Freiheit schlägt bei ihm immer wieder in Unfreiheit, Unterdrückung und Passivi-tät um. Patriarchat und Menschenwürde, die Gleichheit aller Menschen vor Gott, passen nicht zusammen. Frauenverachtung und –herabsetzung ist eine der Fol-gen.

Für die Rolle eines Teils der jüdischen Oberschicht bei der Verurteilung und Hinrichtung Jesu macht Luther alle Juden verantwortlich – mit grauenhaften Kon-sequenzen. – Im Konflikt zwischen herrschenden Adligen und leibeigenen Bauern schlägt er sich auf die Seite der Herrschenden – und verstößt damit nicht nur gegen das Prinzip der gleichen Würde aller Menschen, sondern auch gegen das Gebot der Nächsten- und Fernstenliebe.

Einige Kritiker, wie z.B. *Hartwig Hohnsbein* in einem in der Zeitschrift ‚Ossietzky‘ (No. 22/2013) erschienenen Aufsatz über „Sexuelle Selbstbestimmung“, machen Luther sogar unmittelbar für die Hexenverbrennungen in protestantischen Regionen und sogar für den Holocaust verantwortlich.[[71]](#footnote-71)70 Ob ein derart schwerwiegender Vorwurf historisch gerechtfertigt werden kann, wage ich zu bezweifeln. Kurioserweise hat man dem Luther-Feind Nietzsche einen ähnlichen Vorwurf gemacht, so Georg Lukács in seinem Gewaltmarsch „von Nietzsche zu Hitler“ (so der Titel eines Fischer-Taschenbuchs). Die furchtbarste Katastrophe der deutschen Geschichte einer oder zwei Einzelpersonen anzulasten, halte ich jedenfalls für kurzschlüssig. Zu vielfältig sind die gesellschaftlichen und politischen Verwicklungen, die sich fatal auswirkten, zu komplex und kompliziert die ökonomisch-sozialen, ideologischen und religiösen Interessen.

Nicht mehr akzeptabel ist jedenfalls Luthers Menschenbild. **Es trifft einfach nicht zu, dass der Mensch von Natur aus böse ist**, wie Luther im Anschluss an 1. Mose 8, 21 behauptet, wo es heißt, die Bestrebungen des Menschen seien „böse von Jugend an“. Evolutionsgeschichtlich hat sich nämlich das Gegenteil heraus-gestellt: Menschen sind durchaus in der Lage, Verbesserungen herbeizuführen, zumal dann, wenn sie untereinander nicht nur konkurrieren, sondern sinnvoll zusammenarbeiten (vgl. u. S. 265 zur Evolutionstheorie).

Welche Folgen diese Erkenntnis für Luthers Lehre, insbesondere die Gnadenlehre, hat, scheint kaum absehbar. Ohne gute Taten gibt es anscheinend keinen Fortschritt in der Menschheitsgeschichte. Ob davon das Seelenheil der Menschen abhängt, ist kaum überprüfbar. Festzuhalten bleibt wohl, dass hinsichtlich des Menschenbildes nicht die pessimistischen Auffassungen von Moses, Paulus, Augustin und Luther als wertvoll gelten können, wohl aber die entsprechenden Lehren u.a. von Aristoteles und Thomas von Aquin, denen sich im 18. Jahrhundert u.a. *Jean-Jacques Rousseau* angeschlossen hat.

Luthers Wertungen möglichst umfassend und gerecht zu beurteilen, d.h. ohne in die Extreme blinder Verehrung oder blindwütiger Verdammung zu verfallen, ist auf engem Raum nicht möglich, wäre Aufgabe einer Spezialuntersuchung.

**Johannes Calvin (Jean Caulvin, 1509-64)**

Nicht nur bei den weltweit anzutreffenden „Reformierten“ (den Calvinisten) gilt Calvin als zumindest ebenso bedeutsam wie Martin Luther. Wie dieser ist aber auch der aus Frankreich stammende Genfer Reformator immer wieder heftig kritisiert worden. Nachgesagt wird ihm extreme Gottesfurcht, übertriebene „Kirchenzucht“ und überstrenge Arbeits- und Sparsamkeitsethik. In Verbindung damit habe sich eine typisch *protestantische Ethik des Kapitalismus* – mit bedenklichen Folgen – herausgebildet. Jedenfalls wird hier bereits eine bestimmte calvinsche (und calvinistische) Werte-Ordnung bzw. Werte-Hierarchie sichtbar, die sich auf das gesamte materielle und geistige Leben jedes einzelnen Gläubigen erstreckt.

Um diese Werte möglichst sachlich darstellen zu können, ist es geboten, sowohl auf Calvins umfangreiche Schriften als auch auf einige Kenner seiner Lehren und deren Nachwirkungen exemplarisch einzugehen.

**Gott: Schöpfer, Lenker und Bewahrer**

Deisten wie *Voltaire* gehen davon aus, dass Gott zwar die Welt geschaffen, sich dann aber nicht mehr um sie gekümmert habe. Dagegen setzt Calvin u.a. durch Bibelstellen gestützte Argumente zu Gunsten der Allmacht, Allweisheit, Allgüte und Allgegenwart Gottes. Dass Gott die Welt tatsächlich durch sein Wort geformt habe, sei – gemäß Hebr. 11,3 – nur durch den christlichen Glauben erkennbar.[[72]](#footnote-72)71 Gott sei aber nicht nur Schöpfer, sondern auch „der dauernde Lenker und Bewahrer“ der Welt (ebd.). Kein Philosoph habe Verständnis für diese „besondere Fürsorge“ und „väterliche Gunst“ (a.a.O. S. 483, was kaum verwunderlich ist, da ja ein persönlicher Gott von niemandem bewiesen werden kann!). Gottes Güte vergleicht Calvin auch mit der Wirkungsmacht der Sonne, die auf Erden allenthalben wunderbar ersichtlich sei (ebd.) Diese Kraft werde auch dann bestehen bleiben, wenn es die Sonne eines Tages nicht mehr geben werde. Überhaupt sei an jedem Naturvorgang die Allmacht Gottes in Raum und Zeit zu erkennen.

Diese Allmacht gehe so weit, dass auch der Teufel ihr unterworfen sei, wodurch das Böse gleichsam zum Werkzeug Gottes wird. (Ein Gedanke, der *Hegel* zu seiner Idee einer „List der Vernunft“ inspiriert haben mag, s.o.) Wer darauf baue, könne selbst erst recht Gutes vollbringen und sich überdies dauerhaft geschützt und geborgen fühlen, zumal durch Gott „der Satan mit allen seinen wütenden Gesellen und seinem ganzen Apparat in Schach gehalten wird“ (a.a.O. S. 485).

**Die Genfer „Kirchenzucht“**

Einem allgegenwärtigen Gott gebührt anscheinend eine allgegenwärtige Kirche. Dazu schreibt Calvin: „Wie also die Heil bringende *Lehre* Christi die Seele der Kirche ist, so steht die *Zucht* in der Kirche an der Stelle der *Sehnen*: Sie bewirkt, dass die Glieder des Leibes, jedes an seinem Platz, miteinander verbunden leben.“ (in: „Unterricht in der christlichen Religion“ IV,12,1).

Diese Kirchenzucht soll allerdings in „brüderlichem“ Geiste ausgeübt werden, und zwar in kollegialer Zusammenarbeit von Pastoren, anderen Lehrern, Diakonen, Presbytern und Ältesten. Ein „Konsistorium“, zu dem Pastoren und Laien gehören, habe das Recht und die Aufgabe, das Leben jedes einzelnen Gemeindemitglieds streng zu überwachen, so z.B. durch Hausbesuche, bei denen auch Glaubensfragen behandelt werden. Gewissensfreiheit wird nicht gewährt; Spiel, Alkohol und Unsittlichkeit („Liederlichkeit“) sind verboten. Bei Strafmaßnahmen arbeitet die Kirche mit der Obrigkeit zusammen. Strafen gibt es u.a. für „Ehebruch, Prostitution, Fluchen und Spotten, unerlaubten Luxus, leichtsinnige Lebensführung und den Besitz katholischer Bücher“.[[73]](#footnote-73)72

Dennoch gehen heute die Meinungen über Calvins Genfer Kirchenzucht auseinander. Das Spektrum der Beurteilungen reicht von „faschistisch“ (A. Dethmers a.a.O. ebd.) bis „freiheitlich“ und „nachsichtig“ (M. Weinrich). Letzterer behauptet, Calvin sei „ohne Disziplinierung“ ausgekommen. Die Kirchenältesten hätten sich normalerweise nur „um Seelsorge, um Streit- und Konfliktschlichtung“ gekümmert. Calvin habe auch die Vielfalt der Religionen begrüßt und von Kirche immer nur im Plural gesprochen.[[74]](#footnote-74)73

In seltsamem Gegensatz zu so viel angeblicher Toleranz steht der Fall des Religionsphilosophen *Michel Servet* (1511-1553), der außerdem Arzt und Jurist war. Er wurde, u.a. auf Betreiben Calvins, im Jahre 1553 in Genf öffentlich auf dem Scheiterhaufen hingerichtet, und zwar nur deshalb, weil er die – von Calvin bekräftigte – Dreifaltigkeitslehre abgelehnt hatte.

Wohin ein fanatischer Buchstaben-Glaube führen kann, ist an Calvins Haltung zu den *Hexenverfolgungen* seiner Zeit zu erkennen. Wörtlich befolgt er eine Aufforderung in 2. Mose 22, 17, wonach man eine Hexe „nicht am Leben lassen soll“ und befürwortet daher die Hexenverfolgung, der immer wieder Frauen und Mädchen zum Opfer fielen. Wer gegen Hexenprozesse und –hinrichtungen protestiert, sei ein „Verächter des göttlichen Wortes“ und müsse in die Verbannung geschickt werden.[[75]](#footnote-75)74

**Prädestination, Arbeitssethik und Seelentrost (?)**

Der Prädestination widmet Calvin nur rund 50 Seiten seines Hauptwerks ‚Institutio …‘ (‚Unterricht in der christlichen Religion‘ von 1536/59, III. Buch, Kap. 21-24). Davon enthalten 30 Seiten eine Erläuterung bzw. Rechtfertigung eigener Gedanken, so dass *Jochen Denker* zu dem Schluss kommt, Calvin habe der Prädestination gar keine besondere Bedeutung zugemessen.[[76]](#footnote-76)75

Als Grundlagen seiner Abhandlung wählt Calvin erneut einige Bibelstellen, darunter die folgende, aus dem Römerbrief stammende, in der Paulus sich auf Mose bezieht: „Denn er spricht zu Mose: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, des erbarme ich mich.“ (Röm. 8, 15). Daher komme es nicht auf das Wollen und das Tun des Menschen, sondern allein auf Gottes Gnade an. Ohne weiteres verbindet Calvin folglich den alttestamen-tarischen Hinweis mit der christlichen Gnadenlehre, indem er frei übersetzt: „In dieser Zeit werden die übrigen selig werden nach der Wahl der Gnade. Ist’s aber aus Gnaden, so ist’s nicht aus Verdienst der Werke; sonst würde Gnade nicht Gnade sein.“ (Röm. 11. 5 f.).

Wer nun aber durch diese „Wahl“ zum Erwählten wird, darüber gebe es in der Bibel keine Auskunft; es sei und bleibe Gottes Geheimnis, wen er zum ewigen Heil bestimmt und wen zur ewigen Verdammnis. Für Calvin ist das Grund genug, an der „doppelten Prädestination“ (zum Heil oder aber zur Verdammnis) fest-zuhalten, wobei er den Begriff Prädestination zuweilen auch durch ‚Vorbestim-mung‘, ‚Vorherbestimmung‘ oder ‚Erwählung‘ ersetzt. Völlig abwegig sei es, Gott wegen solch offensichtlicher Willkür anzuklagen, denn niemand dürfe mit Gott „rechten“ (wie es in Röm. 9, 20 heißt).[[77]](#footnote-77)76

Was die Calvinisten, insbesondere nach dem Tod ihres Meisters, aus dessen Lehre gemacht haben, steht auf einem anderen Blatt. Sie empfanden die Unge-wissheit über die „Vorherbestimmung“ mehr und mehr als quälende Last, zumal ihr Lehr- und Zuchtmeister sie auf eine strenge Arbeitsethik (s.u.) und weitgehenden Konsum- und Triebverzicht (s.o.) verpflichtet hatte. Sie fragten sich, welchen Wert alle Plackerei und aller Verzicht haben sollte, wenn beides doch nicht das Seelenheil zu garantieren vermochte. Den Ausweg, den sie fanden, umschreibt Achim Dethmers (a.a.O. S. 2) wie folgt: „Die Calvinisten werden … ihr ganzes Leben lang von Ungewißheit gequält, ob sie nun erwählt sind, oder nicht. Sie versuchen demzufolge, sich an irgend etwas in ihrem irdischen Leben zu klammern, was einen Hinweis auf Erwähltheit bietet. Da Arbeit das gottgefällige Werk an sich ist und sich abrackern, ohne sich über das Notwendigste hinaus materielle Annehmlichkeiten zu gönnen, erst Reichtum schafft, ist klar, dass Reichtum, der sinnlich nicht genossen werden darf, dieses Kriterium der Erwähltheit wird. Wer also durch Arbeitsausübung sichtbaren Erfolg in der Welt hat …, der hat damit, trotzdem er die Erwähltheit nicht erzwingen kann, einen Hinweis auf seine Erwähltheit.“ Und dies sei sogar entscheidend wichtig gewesen für die Entwicklung (den rasanten „take off“) des Kapitalismus seit der Neuzeit (ebd.).

Außerdem habe die Prädestinationslehre als „Trostlehre“ eine wichtige Rolle gespielt. Sie sollte dazu dienen, den Gläubigen auch in Situationen der Verfol-gung und Gefahr für Leib und Leben verlässlichen Halt zu geben. Wodurch sich allerdings, wie ich meine, ein merkwürdiger, kaum auflösbarer Widerspruch ergibt. Denn sinngemäß habe Calvin verfolgte Glaubensgenossen und –genossinnen (Hugenotten) brieflich mit folgenden Hinweisen zu trösten versucht: „Gott hat schon entschieden. Vor aller Zeit, so vergewissert Calvin seine Ge-schwister. Du bist erwählt! Dein Heil ist unverlierbar. Mach dir keine Sorgen. Was immer du tust – Gott lässt dich nicht fallen.“ In Christus sei die Erwählung verankert. – Der Widerspruch liegt hier offen zu Tage: Wenn der gläubige Christ ohnehin zum Heil bestimmt ist, besteht nicht mehr die Ungewissheit, mit der Calvin die Prädestination gleichsam unlösbar verbunden hatte. Für einige Christen wäre die Unerkennbarkeit der Prädestination außer Kraft gesetzt, – was Calvin in seiner ‚Institutio …‘ ausdrücklich für unmöglich erklärt hatte.

**Wirtschaftsethik**

Durch die Entdeckung neuer Seewege, z.B. nach Amerika und Indien, aber auch durch Renaissance und Humanismus, hat die Weltwirtschaft seit Beginn der Neuzeit einen Aufschwung wie nie zuvor genommen. Allerdings mit nicht nur positiven Folgen. Der Philosoph *Christoph Stückelberger* stellt fest, Calvin habe „ … in einer Zeit der wild gewordenen Geldwirtschaft, aber auch des starken zusätzlichen Geldbedarfs für den weiteren Aufschwung der Wirtschaft“ gelebt. Die dabei zu beobachtenden Auswüchse und Ungerechtigkeiten hätten den Theologen Calvin auf den Plan gerufen. Seine Wirtschaftsethik habe er „zutiefst theologisch“ begründet. Der Mensch dürfe sich nicht an Geld und Besitz verlieren, sondern vor allem auf Gott vertrauen. Hieraus, so Stückelberger, sei Calvins „glasklare, rationale, zukunftsorientierte Ethik und Gesamtvision der Gesellschaft“ erwachsen (a.a.O. S. 5).

Insbesondere für das Zins- und Bankenwesen habe der Genfer Reformator bedenkenswerte Maßstäbe gesetzt, nicht zuletzt zu Gunsten der Armen. Diese Maßstäbe könnten auch heute noch als Kriterien für einen „fairen Zins“ gelten. Demnach soll man von armen Leuten überhaupt keinen Zins verlangen, keinen Gewinn „auf dem Rücken der Schwachen“ erwirtschaften, Geld nicht aus purer Gier nach noch mehr Geld anlegen, stattdessen karitativ tätig werden und in Geldangelegenheiten stets „die Goldene Regel der Gegenseitigkeit“ befolgen, d.h. Geschäftspartnern nichts zumuten, was sie einem selbst besser nicht antun sollten (a.a.O. S. 8).

Darüber hinaus habe Calvin drei nachhaltig bedeutsame Grundsätze der Wirt-schaftsethik klar und für jedermann verständlich formuliert, nämlich: „die Sozialpflichtigkeit des Eigentums …, … gerechte Lastenverteilung (z.B. Steuerlast nach den finanziellen Möglichkeiten“, „Bedarfsgerechtigkeit (Zuteilung der er-wirtschafteten Güter und Dienstleistungen zur Armutsbekämpfung)“ (a.a.O. S. 10).

Dass solche Grundsätze mit der Entwicklung des Kapitalismus, bis hin zum neoliberalen, wenig bis gar nichts zu tun haben, ist nicht zu bezweifeln. Daher überrascht es nicht, dass Stückelberger die Auffassung kritisiert, wonach Calvin ein Wegbereiter des Kapitalismus gewesen sei. Zu dieser Meinung haben im frühen 20. Jahrhundert insbesondere die Arbeiten von *Max Weber* zur „Berufsethik des asketischen Protestantismus“ beigetragen. Stückelberger weist nach, dass Weber sich hierbei fast gar nicht mit Calvin, sondern mit anderen „Reformierten“ beschäftigt hat. Kapitalismus „in seiner industriellen und heutigen Form“ habe es zu Zeiten Calvins noch gar nicht gegeben. Calvins tatsächliche Auffassungen ergäben ein ganz anderes Bild, das vor allem durch Gottvertrauen, Demut, Bescheidenheit, Gerechtigkeitssinn auch und gerade gegenüber sozial Schwachen sowie „Offenheit für Fortschritt, für die Nutzung von Ressourcen und für Entwicklung“ geprägt sei (a.a.O. S. 13). Es sei eine Wirtschaftsethik, in der den Bedürfnissen des Menschen voll Rechnung getragen werde, und dies beziehe sich verbindlich auch auf Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Maßhalten im Arbeitsleben und in der Wissenschaft und sogar eine „politische Rahmenordnung, die Rechtssicherheit mit Eigenverantwortung verbindet“ – dabei letztlich alles „zur Ehre Gottes“ (a.a.O. S. 14).

**Calvin-Kritik**

Calvins Lehrgebäude ist äußerst weitläufig und folgenreich. Es steht und fällt mit seinem Gottesbegriff. Dieser ist trinitarisch, theistisch und panentheistisch zugleich; mit anderen Worten: Für unumstößlich verbindlich und absolut wahr hält Calvin die Existenz des dreieinigen Schöpfergottes, der im ganzen Universum mit seiner Allmacht und Allgüte präsent sei und allen Menschen seine Gnade anbiete. Diese Glaubensinhalte versucht Calvin durch einen kosmologischen Gottesbeweis zu untermauern, wonach die Allmacht Gottes schon in jedem Naturvorgang erkennbar sei.

Diesen Beweis hat *Kant* widerlegt. Die Existenz Gottes ist nicht beweisbar, so dass es eigentlich keine Theokratie, keine nur religiös begründete Ausübung von Macht und Herrschaft geben dürfte. Diesem Verdikt (dieser Zurückweisung) unterliegt auch die Prädestinationslehre samt ihrer missverstandenen Weiterun-gen zu einer „protestantisch-kapitalistischen Ethik“. Calvins politische Macht-ansprüche sind ebenso hinfällig wie seine für absolut verbindlich erklärten ethischen Maßstäbe und Wertungen einschließlich seiner „Wirtschaftsethik“. Ohnehin kann es die von Calvin beschworene Wahrung des Gemeinwohls nicht geben, wenn die Menschenwürde nicht als einer der obersten Werte überhaupt anerkannt, sondern mit Füßen getreten wird, wie es Calvins kriminelle Übergriffe gegen „Hexen“ und Andersgläubige offenbaren.

Hiergegen mag nun eingewendet werden, dass Calvins Lehre nicht philoso-phisch oder wissenschaftlich, sondern rein theologisch bedingt sei. Calvins Lehre beschränkt sich jedoch nicht auf nur Religiöses, sondern beansprucht die gesam-te Wirklichkeit und die gesamte menschliche Person („le volume total de l’homme“, den Gesamtumfang des Menschen, wie *Emmanuel Mounier* es einmal ausgedrückt hat). Bei Calvin ist dieser Anspruch aber durch und durch *fundamentalistisch und totalitär*. Da Calvin diesen Anspruch u.a. durch seine „Kirchen-zucht“ konkretisiert, sieht ein Kritiker wie Achim Detmers sich veranlasst, „dieses Motiv der Reinhaltung“ sogar als „ein eindeutig faschistisches Motiv“ aufzu-fassen (s.o.). Deshalb sollten vielleicht beim Namen Johann Calvin nicht die Kir-chenglocken läuten, sondern die Alarmsirenen aufheulen. Jedenfalls geht ein solcher Fundamentalismus jeden Theoretiker der politischen Philosophie, aber auch jeden Humanwissenschaftler unmittelbar an. Gesinnungsterror und Menschenverachtung – wie Calvin sie schamlos betrieben hat – sind unerträglich und müssen bekämpft werden.

**Thomas Müntzer (1489-1525)**

gilt als ein protestantischer Reformator, der aufs Ganze geht, und zwar mit vollem, bitterem, zuweilen tödlichem Ernst. Was das Ganze sei? Für Müntzer die „ganze Wahrheit“, die von Jesus Christus ausgeht, in ihm verkörpert ist, somit „der Weg und die Wahrheit und das Leben“. Das heißt: Der Weg, der besser ist als die Herberge, ist bereits die Wahrheit und das Leben. Bitter ist diese Wahr-heit, weil ihr Weg unweigerlich in den Tod führt, in Kreuz und Leid. Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt, kann Christus nicht nachfolgen, nicht seinen Werten, seinen Weisungen entsprechend leben. Müssen wir deshalb selbst gekreuzigt werden, den Kreuzestod Jesu nachvollziehen? Wer Müntzer liest, kann anneh-men, dass dieser es auch damit tödlich ernst meint: Jesus *in allem* zu folgen. Betont er doch, es gehe ihm hauptsächlich um „ … Stärkung des Geistes im Glauben, sie ist nichts anderes, als daß der allerhöchste Gott, unser lieber Herr, uns den allerhöchsten Christenglauben durch die Menschwerdung Christi geben will, wenn wir ihm *in seinem Leiden und Leben gleichförmig werden* durch Umschattung des Heiligen Geistes, den die Welt so bitterlich fleischlich traktiert und aufs gröbste verspottet.“[[78]](#footnote-78)77 (Hervorhebung durch mich.)

Dagegen erscheint alles Wissen von Gelehrten – insbesondere der „Schrift-gelehrten“ – eher unwesentlich. Außer der Bibel seien Bücher nicht so wichtig; ganz im Unterschied zu den *Träumen* der Menschen, die allerdings der Auslegung bedürfen, wie Müntzer in seiner „Fürstenpredigt“ am Beispiel Daniels bei Nebukadnezar (und dessen „Menetekel“ an der Wand) zeigt.

Im Übrigen gilt: Ohne die Wahrheit des Kreuzes, ohne die „Höllenfahrt“ kann es kein neues Leben, keine Auferstehung geben, erst recht nicht in dem Sinne, den Müntzer in der Apokalyptik der Offenbarung des Johannes erkennt, die er mit *Endzeiterwartungen* für seine eigene Epoche verbindet. Insofern ist Müntzer vielleicht der Radikalste aller Protestanten, aller Reformatoren. Er kannte Luther persönlich, war von dessen Reformation begeistert, schloss sich ihm an – und wandte sich schließlich doch enttäuscht von ihm ab. Denn Luther war ihm letztlich nicht radikal christlich genug. Radikal sein heißt: verwurzelt sein, die Sache an der Wurzel packen. Die „süße Wurzel Jesse“ schmeckt aber zuweilen bitter; denn sie enthält nicht nur „Honig“, sondern auch tödliches Gift, um sich gegen „die Gottlosen“ zu wehren. Die „Auserwählten“ (zu denen Müntzer nicht nur seine Gesinnungsgenossen, sondern alle wahrhaft zum Christentum Bekehrten und deren Nachkommen zählt) brauchen „das Schwert“ und „das Feuer“, die Waffen, von denen schon Jesus sprach. Glaube – Liebe – Hoffnung können sich in der Welt nur behaupten, wenn sie vor ihren Feinden, den systematisch Bösen, Kriminellen, Herrschsüchtigen, Unterdrückern und Ausbeutern, wirksam geschützt werden, notfalls mit Gewalt, „ … denn ein gottloser Mensch hat kein Recht zu leben, wenn er die Frommen hindert“, wie Müntzer behauptet.[[79]](#footnote-79)78 Solche wehrhaft-aggressive Selbstbehauptung kann es nur mitten in der Welt selbst geben, zumal Müntzer Luthers dualistische „Zwei-Reiche-Lehre“ ablehnt, wonach dem Reich des Gottesglaubens dasjenige der vom Bösen behafteten Natur, Kreatur und „Welt“ gegenüberstünde.

Hinzu kommt: Auf dem Weg zur Wahrheit trifft Müntzer auf die Klassen-gesellschaft seiner Zeit, speziell die der unterdrückenden Feudalherren (mitsamt ihren verkommenen Helfershelfern, den ichsüchtigen Pfaffen und „Schriftge-lehrten“, die am Buchstaben kleben und den lebendigen Geist Christi längst ver-raten und verloren haben) auf der einen Seite und der breiten Masse der Bevöl-kerung auf der anderen Seite. Den Kern dieser breiten Masse bilden damals die weithin verelendeten, großenteils leibeigenen Bauern. Ihrer Rebellion schließt Müntzer sich im revolutionären Bauernkrieg an; für sie geht er schließlich in den Tod, als er im Jahre 1525, nach dem furchtbaren Gemetzel der verlorenen Schlacht bei Frankenhausen, grausam gefoltert und hingerichtet wird. So viel zu den Grundzügen von Leben, Werk und Werten des Thomas Müntzer.[[80]](#footnote-80)79

**Thomas Müntzer: eine tragische Symbolgestalt der deutschen Geschichte?**

Luthers Auffassung vom Bösen hat sich als unhaltbar erwiesen (s.o.). Hinfällig werden dadurch auch seine Annahmen von der Erbsünde, der Prädestination und dem freien Willen. Müntzer hat dies bereits erkannt! Seine Gegenpositionen leuchten durchweg ein. Das endgültige Zerwürfnis zwischen ihm und Luther entzündet sich – und schon dies mag als symbolträchtig gewertet werden – an einer theologischen Streitfrage mit schwerwiegenden politischen Folgen. Es geht um die Frage, wie mit Paulus (Röm. 13) die Haltung des Christen zur *Obrigkeit* zu bestimmen sei. Luther stützt sich hier ausschließlich auf die beiden ersten Verse von Röm. 13, in denen unbedingter Gehorsam gegenüber der Obrigkeit gefordert wird, da diese von Gott eingesetzt werde. Müntzer aber relativiert diesen Absolutheitsanspruch durch eine neue Interpretation des 3. und 4. Verses von Röm. 13, in denen es heißt, die Pflicht der Obrigkeit bestehe darin, die Frommen zu beschützen und die Gottlosen zu bestrafen. Müntzer fragt nun – sicherlich mit Recht –, was passiert, wenn eine Obrigkeit diese Pflicht nicht erfüllt. Seine Antwort: „Und wenn sich das wird umkehren, so wird das Schwert ihnen (den Fürsten) genommen werden und wird dem wütenden Volke gegeben werden zum Untergang der Gottlosen.“[[81]](#footnote-81)80 Carl Hinrichs erläutert hierzu, Müntzer habe damit – im Gegensatz zu Luther – „ … das revolutionäre Widerstandsrecht des Volkes interpretiert, das zugleich zu dem Gedanken der Souveränität des Volkes hinleitet“ (a.a.O. S. 36).

Demzufolge billigt Müntzer dem Volk das Recht zu, selbst die Macht zu übernehmen, wenn seine Machthaber versagen bzw. sich als „gottlos“ erweisen. Wer aber ist das Volk? Hierzu Carl Hinrichs: „ … das Volk sind für Müntzer ja zunächst nur die nach seiner Lehre unmittelbar, ohne Schrift und Tradition Erleuchteten, in denen Gottes Wille unmittelbar wirksam ist, in weiterem Sinne der ‚Bund‘“ (der „Auserwählten“, den Müntzer selbst gegründet hat, ebd.). Diesem Bund können auch die Fürsten beitreten, wenn sie sich zu den Prinzipien der „Auserwählten“ bekennen und aktiv für eine neue, gerechte Sozialordnung eintreten.

Müntzers „Bund“ präsentiert sich als neue Ordnungsmacht, ohne die das Gemeinwesen angeblich in Anarchie und Rechtlosigkeit versinken würde. Erreicht werden könne die neue Ordnung aber nur durch eine Revolution, für die Müntzer den Zeitpunkt gekommen sieht, als die Bauern – beflügelt von den Freiheitsideen der Reformation – sich gegen ihre adeligen Unterdrücker erheben. Sinn der Revolution sei es, den Menschen ihre wahre Bestimmung zu eröffnen, was Müntzer immer wieder auch durch Bibelstellen zu belegen versucht. Dabei geht sein Ehrgeiz weit über seine Heimatregionen Thüringen und Sachsen hinaus: Die neue revolutionäre Bewegung soll ganz Deutschland erfassen! (Vgl. Hinrichs a.a.O. S. 63.)

Was aber ist von diesem Konzept zu halten? Zweifellos ist es durch und durch fundamentalistisch, nämlich durchgängig theologisch begründet. Zugleich besticht es durch seine innere Logik und Folgerichtigkeit. In vieler Hinsicht scheint es den Lehren und Bestrebungen Luthers überlegen zu sein. Umso mehr drängt sich die Frage auf, warum Müntzer politisch (bzw. militärisch) so katastrophal gescheitert ist, während Luther mit seiner Reformation auch langfristig erfolgreich war.

Eine auf den ersten Blick verblüffend einleuchtende Erklärung schlägt der ungarische Philosoph *Georg Lukács* (1885-1971) vor. Er konstatiert bei Müntzer einen Bruch („Hiatus“) zwischen Theorie und Praxis, d.h. zwischen der theo-logischen Fundierung revolutionärer Bestrebungen und der Unfähigkeit, die poli-tische und militärische Lage richtig einzuschätzen. (Vgl. K. Ebert a.a.O. S. 255 f.)

Dem stimme ich insofern zu, als Müntzer sich in seinem – wie bei Jesus und der Urgemeinde durch Endzeiterwartungen verstärkten – Fanatismus zum sozialrevolutionären Führer der Bauern aufschwang, obwohl ihm dazu die nötige politische und militärische Kompetenz und Erfahrung fehlte. Eine *konkrete Analyse der konkreten Situation* hätte ihm Aufschluss über die tatsächlichen Macht- und Kräfteverhältnisse geben müssen. Gegen die hochgerüstete Armee der mit dem Großkapital verbündeten Adeligen waren die Bauern von vornherein chancenlos.

Umso mehr überrascht es, dass *Ernst Bloch*, der schon während der letzten Jahre des Ersten Weltkriegs seine umfangreiche Studie über *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* verfasst hat, den Erklärungsversuch seines Freundes Georg Lukács rundweg ablehnt. Der utopische, weit über die Tagespolitik hinausreichende Gehalt der Theologie Müntzers dürfe, so Bloch, nicht durch bloß realpolitische Erwägungen verwässert werden. Müntzer habe ein „Noch-Nicht“ zum Vorschein gebracht, dessen geschichtsträchtiges Potenzial nicht zu unter-schätzen sei. (Vgl. Ebert a.a.O. S. 256.)

Klaus Ebert folgert daraus, dass Blochs Interesse vor allem Müntzers eigen-tümlicher Synthese aus Utopie, Religion und Politik gegolten habe. Bloch habe erkannt, dass Müntzer nicht bei der Empörung über das Elend der Bauern stehengeblieben sei, sondern daraus die „aktive Kraft der Empörung gegen das Verursachende“ geschöpft und damit sogar den „revolutionären Hebel selber“ gefunden habe (Ebert ebd. S. 255).

Demnach scheint Blochs Müntzer-Bild eher von theoretischem Interesse ge-prägt zu sein. In Wirklichkeit verband und intendierte Bloch jedoch wesentlich mehr damit. Für nicht zufällig halte ich die Tatsache, dass Bloch sich unter dem Eindruck der russischen Oktober-Revolution von 1917 mit Müntzer beschäftigt. Es dürfte die *Perspektive der sozialistischen Weltrevolution* gewesen sein, die ihn veranlasste, darauf abzuheben, dass Karl Marx „jenes Geheime, noch Latente am Sozialismus“ übersehen habe, dass sowohl „im Deutschland Münzers“ als auch in Russland als religiös-revolutionäre „Erberinnerung“ fortwirke (Bloch: *Thomas Münzer…* a.a.O. S. 227, s. Fußnote Nr. 271). Müntzer stellt er in eine historische Reihe mit Zeugen messianisch-utopischer Gesinnung, die von den Katharern und Waldensern bis zu den Freigeistern, Illuminaten, Rousseau, Kant und Tolstoi reiche (ebd. S. 228). Für diese Zeugenschaft findet Bloch überaus optimistische und teilweise geradezu enthusiastische Formulierungen: „Münzer mit allen Chiliasten bleibt Rufer auf dieser stürmischen Pilgerfahrt. Und nicht nur neues Leben in der alten Wirklichkeit breche an, sondern offen ist jeder Überschwang geworden, offen liegt die Welt und Ewigkeit, die neue Welt der Wärme und des Durchbruchs, des breit aus dem Menscheninneren herbrausenden Lichts; jetzt muß Reichszeit werden, dorthin geht die Strahlung unseres nie entsagenden, unenttäuschten Geistes.“ (ebd. S. 229).

Aber was ist aus dieser hochgespannten Erwartung geworden? So fragen wir Heutigen, müssen wir fragen. Aus heutiger Perspektive scheint fast nichts von dem, was Müntzer, Marx und Bloch sich erträumt haben, Wirklichkeit zu sein. Die Oktober-Revolution schlug um in Terror, Stalinismus und diktatorischen Bürokratismus. In Deutschland schlug die Rote Revolution fehl, wurde schließlich vom NS-Regime blutig erstickt. – Nach 1989 brach auch der bürokratische Staatssozialismus des Ostblocks zusammen, während der neoliberale Kapitalismus triumphierte. Wie lange noch? Vor allem global, aber vielfach auch lokal sind die Fragen, auf die der Sozialismus „endgültige“ Antworten anbot, größtenteils weiterhin unbewältigt, die Probleme zu oft nicht gelöst.

Umso mehr scheint es geboten, endlich aus der Geschichte zu lernen, d.h. auch und gerade aus dem, was unerschrockene Kämpfer („Geschichtsheroen“?) wie Thomas Müntzer und Karl Marx versucht haben. *Zu tragischen Gestalten würden beide nur dann, wenn niemand mehr bereit wäre, sich mit ihnen zu be-schäftigen, von ihnen und ihrer Geschichte zu lernen, bei ihnen Antworten auf die unabweisbaren Wert- und Sinnfragen zu suchen*.

Als leuchtendes Gegenbeispiel könnte man die unerschrockenen Christen anführen, die seit 1989 maßgeblich zum Untergang der staatssozialistischen Diktatur in der DDR beigetragen haben. Diese revolutionären Christen haben wahrlich die geschichtlichen Lehren nachvollzogen, die sie ihrem Religions- und Werte-Stifter verdanken: Gutes zu bewirken, aber ohne Gewalt anzuwenden, ohne „Feuer“ und „Schwert“, ohne Mord und Totschlag, ohne Heiden, Hexen, „Gottlose“, Juden und sonstige Andersgläubige zu verfolgen.

Ob allerdings ein Ziel dieser Christen darin bestand, dem kapitalistischen Neoliberalismus und seinen Auswüchsen zum Triumph zu verhelfen, wage ich zu bezweifeln. Ein „Ende der Geschichte“ ist jedenfalls nicht abzusehen. Und die Hoffnung stirbt bekanntlich zuletzt, die Liebe hört nimmer auf, und der Glaube kann Berge versetzen. Auch dies gehört zu unserer „Erberinnerung“!

**Gegenreformation: Ignatius von Loyola (1491-1556) u.a.**

Unter der Oberaufsicht des Papstes bündelt die katholische Kirche im *Konzil von Trient* (1545-1563) verbindliche Richtlinien, mit denen sie sich deutlich von den Spielarten der protestantischen Reformation abgrenzt. Demnach ist für Katholiken nicht, wie bei Luther, der Glaube allein maßgeblich, sondern ebenso die kirchliche Tradition, so dass u.a. das Papsttum, der Zölibat, die Siebenzahl der Sakramente und die besondere Marienverehrung erneut aufgewertet werden. Ähnlich hängt in der Rechtfertigungslehre nicht alles vom Glauben und von der Gnade ab; diese sollen vielmehr durch den *freien Willen* geprüft und angenom-men werden und stets auch von *guten Werken* begleitet und gestützt sein. Es gibt kein „allgemeines Priestertum“, sondern eine Stärkung der Sonderstellung des Priesters, dem nunmehr gleichsam juristische Vollmachten zugebilligt wer-den, wozu Jan Rohls feststellt: „Der Priester als privater Beichtvater wird zu dem nach göttlichem Recht fungierenden Untersuchungsrichter, und die Buße wird zu einem strafrechtlichen Institut.“[[82]](#footnote-82)81 (a.a.O. S. 275). Aus der katholischen Kirche wird „eine juridisch gefaßte sakramentale Heilsanstalt“ (ebd.), die nahezu mili-tärisch streng reglementiert und – mit dem Papst an der Spitze der Herrschafts-pyramide – straff hierarchisch und absolutistisch geordnet ist. Unter diesem Aspekt erscheint die Marienverehrung als unentbehrliches Gegengewicht gegen die männliche Dominanz der Kleriker.

Neue theoretische und praktische Grundlagen für diese Neuordnung hat *Ignatius von Loyola* geschaffen, und zwar sowohl innerlich als auch äußerlich. Innerlich, d.h. vor allem psychologisch, durch seine 1548 erschienenen ‚Geist-lichen Übungen‘ (Exerzitien); äußerlich, d.h. vor allem politisch-sozial, durch den ab 1534 gegründeten Jesuitenorden, die ‚Societas Iesu‘ (Gesellschaft Jesu). Eine Brücke zwischen dem Innerlichen und dem Äußerlichen bildet eine umfassende Pädagogik und Didaktik, mit der die Jesuiten sich nicht nur auf die ‚Geistlichen Übungen‘, sondern auch auf ein bestens organisiertes Schul- und Missionswesen stützen, und zwar stets „zur Ehre Gottes“, d.h. in völliger Unterwerfung unter Papst und Kirche.

Bei den ‚Geistlichen Übungen‘ geht es im Wesentlichen um Folgendes: Der/die Übende (‚Exerzitant‘) soll sich zunächst ganz der Gnade Gottes anver-trauen, als Vorbereitung auf die „Unterscheidung der Geister“, eine Phase der Selbstprüfung, die dazu dienen soll, die eigenen Stimmungen und Gefühle (Seelenzustände) darauf hin zu überprüfen, ob sie dem christlichen Glauben entsprechen können oder nicht. Danach erst können existentiell wichtige Ent-scheidungen für das eigene Leben getroffen werden, und zwar nunmehr auf Grund *verstandesmäßiger* Prüfung, so dass sich Verstand und Gefühl in Einklang bringen lassen.

Befindet sich der Exerzitant jedoch in einem Zustand der „Trostlosigkeit“ (d.h. der Depression), soll er/sie keine Entscheidung treffen. Erst wenn sich „innere Ruhe und innere Stimmigkeit (Trost)“[[83]](#footnote-83)82 einstellen und der Bezug zum eigenen Selbst mit dem zu Gott übereinstimmt, kann der Mensch angemessen entscheiden, nämlich sowohl seinen Gefühlen als auch seiner Vernunft und seinem Verstand entsprechend. Ignatius betont, „dass die Dinge dieser Welt insofern nützlich sind, als sie auf Gott hinführen; sollten sie aber von diesem Zentrum wegführen, gilt es, sie zu verwerfen“ (ebd.).

Darüber kann der Gläubige aber nicht allein befinden. Er soll sich der Hilfe und Vermittlung der Kirche (Priester) anvertrauen, um den rechten Weg zu Gott zu finden. Dazu bemerkt *Gustav Schädlich-Buter*: „In sich sind die Dinge der Welt weder erstrebenswert noch abzulehnen; ihr Wert und Sinn bzw. Unwert und Unsinn liegt einzig in ihrer Fähigkeit zu Gott hinzuführen bzw. von Gott wegzubringen.“ (A.a.O. S. 5. Ein zweifellos bemerkenswerter Versuch, natürlich schon bei Ignatius v. L., das natürliche Werte-Bewusstsein des Menschen in religiöse Bahnen zu lenken!)

Nach jesuitischer Auffassung gilt dieser Versuch auch für die Frage nach dem *Sinn des Lebens*, so dass sämtliche Werte und Wertungen letztlich christlich-religiös begründet werden; wobei die Jesuiten es immerhin dem Einzelnen, d.h. seinem *freien Willen*, anheim stellen, ob er diese Werte-Ordnung annimmt oder nicht. (Auch dies scheint mir übrigens ein Grund dafür zu sein, dass behauptet wird, die Lehren des Ignatius von Loyola seien auch heute noch gültig und nützlich; vgl. a.a.O. ebd.)

**Kritik am Jesuitismus**

Als Nicht-Theologe maße ich mir nicht an, die Ergebnisse des Konzils von Trient zu beurteilen. Das ändert nichts an der Tatsache, dass die Werte und Werthaltungen der ‚Tridentiner‘ (Mitglieder des Trienter Konzils) wie auch diejenigen der Jesuiten über Jahrhunderte hinweg bis heute nachhaltig gewirkt haben und schon deswegen zu beachten sind. Einseitige Stellungnahmen sind dabei auf jeden Fall zu vermeiden.

Anders verhält es sich mit den Lehren und dem Wirken der Jesuiten. Die „Geistlichen Übungen“ bestehen größtenteils aus wohl überlegter Psychologie und Anthropologie, die als solche – ebenso wie das historische Wirken der Jesuiten – durchaus einer philosophischen Analyse und Beurteilung zugänglich sind.

Unter dem Stichwort ‚Jesuit‘ findet man im ‚DUDEN‘ nicht nur den Eintrag „1. Angehöriger des Jesuitenordens“, sondern auch „2. (abwertend, oft als Schimpf-wort) Mensch, der trickreich und oft wortverdrehend zu argumentieren versteht und den man für unaufrichtig hält“. Wie ist diese zweite Bedeutung zustande gekommen? Verantwortlich hierfür ist wohl die Tatsache, dass Jesuiten sich schon früh an das Motto „Der Zweck heiligt die Mittel“ gehalten haben. (Ein Motto, das zuvor schon der italienische Staatsphilosoph und Machtanalytiker *Niccolò Machiavelli* (1469-1527) erörtert hatte.) Als Beispiel nennt *Gernot Facius* u.a. die frühe Beteiligung von Jesuiten an der blutigen Verfolgung von Pro-testanten und anderen „Ketzern“ (so im Böhmen des 17. Jahrhunderts).*[[84]](#footnote-84)83*

Immer wieder gerieten Jesuiten auch in Konflikte mit staatlichen Macht-habern, die in ihrer ‚Societas‘ zwar keinen Staat in der Kirche, wohl aber einen (potentiellen) Staat im Staate sahen. Immer wieder wurde der Jesuitenorden verboten, der trotzdem bis heute eine der einflussreichsten spirituellen Ver-einigungen geblieben ist. (Bis hin zum jetzigen Papst Franziskus, einem der pro-minenten Mitglieder des Ordens.)

Nun zu den „Geistlichen Übungen“. Ignatius von Loyola hat in mancher Hinsicht die Erkenntnisse eines Sigmund Freud vorweggenommen bzw. vorbereitet. So in der Forderung, die Gefühle durch den Verstand bewusst zu machen und möglichst zu beherrschen. Genau dies halten einige „moderne“ Hirnforscher für ausgeschlossen, mit der Begründung, unser Verstand sei bei unseren persönlichen Entscheidungen machtlos, da diese ausnahmslos vom *Unterbewusstsein* getroffen würden. Was sich allerdings als unzutreffend herausgestellt hat, wie in zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema nachzulesen ist. Schon *Benjamin Libet,* einer der Pioniere auf seinem Gebiet, räumte ein, dass unser Verstand sogar bei unmittelbaren, spontan zu treffenden Entscheidungen ein Wörtchen mitzureden hat.

Solchen Zusammenhängen zwischen Bewusstem und Unbewusstem ist Igna-tius von Loyola bereits in erstaunlicher Manier auf die Spur gekommen. Er weiß sehr wohl, dass Menschen existentielle Entscheidungen zu treffen haben und treffen wollen, und nennt als Voraussetzung hierfür die Abwesenheit von „Trostlosigkeit“, d.h. von depressiver Gestimmtheit (s.o.). Dazu bedarf es der Selbstbeobachtung, der Bewusstmachung des eigenen Seelenzustands.

Ignatius weiß natürlich auch, dass weder die Seelenzustände des Menschen noch sein Gewissen dauerhaft verlässliche Ratgeber sind. Wie sehr Menschen seelisch verletzlich und zu verunsichern sind, macht Ignatius seinen „Übenden“ genau bewusst. Und er nennt sogleich das Heilmittel, das den Menschen mit Sicherheit davor bewahren könne, in der Verzweiflung unterzugehen: den christ-lichen Glauben und seine Vermittler in der katholischen Kirche.

Höchst aufschlussreich ist die Tatsache, dass Ignatius an genau diesem Punkt den *freien Willen* ins Spiel bringt. Er behauptet, niemand sei gezwungen, das angebotene Seelenheil zu akzeptieren. Und darin besteht, wie ich meine, die geniale Raffinesse des Ignatius. Wem bewusst geworden ist, wohin die „Trost-losigkeit“ führen kann (nämlich zum Selbstmord!), wird fast immer auf die Kräfte der Selbsterhaltung bauen, auch dann und erst recht, wenn sie ihm/ihr in Form von psychisch stärkenden christlichen Werten wie Glaube, Liebe und Hoffnung dargeboten werden.

Wozu aber das Ganze? Nur zur „Ehre Gottes“? Im Grunde dürfte auch Ignatius einer gegenreformatorischen Motivation Folge leisten. Er will seine Kirche erneu-ern und schützen, und zwar dadurch, dass er 1. die Herrschaftsansprüche der katholischen Kirche rechtfertigt, 2. Austritte aus der kath. Kirche verhindern oder zumindest erschweren will und 3. Eintritte in diese Kirche fördern will. Zu 2.: Katholiken, die u.a. durch die „Geistlichen Übungen“ im Glauben (u.a. an ihr eigenes Seelenheil!) gestärkt sind, werden sich nicht veranlasst sehen, aus der Kirche auszutreten. Zu 3.: Nicht-Katholiken können u.a. durch die Lehren des Ignatius zu der Einsicht gelangen, dass es ihnen in der kath. Kirche besser geht als in anderen religiösen Gemeinschaften. Zu 1.: Die kath. Kirche kann nicht nur aus der Bibel, sondern auch aus ihrer Tradition zahlreiche sogenannte „leuchtende Vorbilder“ anführen, die ihren Herrschaftsanspruch zu rechtfertigen imstande sind.

Heiligen solche Zwecke aber wirklich die Mittel? Wohl kaum, wenn die Mittel hauptsächlich in psychologischer Raffinesse und Überredungskunst bestehen und die Zwecke vor allem darin, Menschen einem weitgehend undemokrati-schen, quasi monarchisch geführten Machtapparat mit universalem, absolu-tistischem Herrschaftsanspruch zu unterwerfen. Umso mehr müssen die keines-wegs nur positiven Aspekte dieser Konfession (wie die jeder anderen!) immer wieder überprüft und öffentlich diskutiert werden, und, wenn nötig, auch mit der entsprechenden politischen Konsequenz, wie z.B. der Entflechtung (Trennung) von Staat und Kirche, wie sie z.B. Frankreich im Jahre 1905 vollzogen hat.

**Griechisch-/russisch-orthodoxes Christentum – eine willkommene Alterna-tive?**

Angesichts der vielfältigen Werte-Verfälschungen und sonstigen Mängel, die in der Geschichte des Christentums aufgetreten sind, ist es verständlich, dass Gläubige nach Alternativen zu den etablierten Konfessionen suchen. Solche Alternativen bieten anscheinend die Orthodoxen Kirchen des Ostens, speziell Griechenlands und Russlands, aber auch anderer Länder, insbesondere Südost-Europas.

Das Adjektiv ‚orthodox‘ bedeutet im Griechischen zunächst nur: ‚von richtiger Meinung‘, religiös gefasst später dann: ‚rechtgläubig‘ und ‚streng gläubig‘. Recht-gläubig zu sein behaupten die Orthodoxen, indem sie sich auf die seit der Zeit der Urgemeinde bestehende einheitliche, katholisch-apostolische Kirche berufen. (Deren Einheit allerdings im 11. Jahrhundert zerbrach, als die Kirche sich in einen römischen Westteil und einen von Byzanz bzw. Konstantinopel beherrschten Ostteil spaltete, so dass unterschiedliche Entwicklungen eintraten.) Die Ostkirche übernahm die in der Westkirche eintretenden Veränderungen nicht, verzichtete auf das Papsttum und beanspruchte die Rechtgläubigkeit für sich allein, behielt aber die Autoritäten von Altem und Neuem Testament und der kirchlichen Tradition bei.

Wer in dieser „Orthodoxie“ nach urchristlichen Werten sucht, kann hoffen, fündig zu werden. Deutlich beruft sich nämlich diese Glaubensrichtung auf die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes, durch welche die Person Jesu mit allen Gläubigen, zumal im Abendmahl, als Erlöser in Verbindung tritt. – Umso erstaunlicher, wenn nicht sogar höchst bedenklich ist die Tatsache, dass in dieser Glaubenslehre nicht die urchristlichen Werte selbst eine besondere Rolle spielen, sondern die *Askese* (ein Begriff, der ursprünglich so viel bedeutet wie „Ein-übung“).

Dazu schreibt der „Patriarch“ (Metropolit) *Antonij* *(Chrapovitzkij)*, der von 1863 bis 1936 gelebt und vor allem in Kiew gewirkt hat: „Askese, oder geistliche Aufopferung, nennt man ein von Arbeit an sich selbst erfülltes Leben, dessen Ziel die Vernichtung seiner Leidenschaften ist: Wollust, Ehrgeiz, Bosheit, Neid, Völlerei, Faulheit usw., und die Erfüllung der Seele mit dem Geist der Keuschheit, der Demut, der Geduld und der Liebe, welche niemals eine alleinstehende Tugend, sondern nur die Begleiterin und Vollführerin der aufgeführten Eigenschaften der Seele ist. Natürlich wird ein Christ, der seinen Weg gehen will, selbst einsehen, daß er sich von der weltlichen Zerstreuung abwenden, den Körper demütigen, viel zu Gott beten muß – aber diese Aufopferungen haben keinerlei endgültigen Wert in den Augen Gottes, sondern bekommen diesen nur für uns selbst als Bedingung für das Erlangen geistlicher Gaben. Einen viel größeren Wert haben geistliche Aufopferungen, welche im Bewußtsein des Menschen ablaufen: Selbsttadel, Selbsterniedrigung, Selbstwiderstand, Selbstnötigung, Selbstprüfung, Vorhaltung des Lebens im Jenseits, Kontrolle über die Gefühle, Kampf mit schlechten Gedanken, Reue und Beichte, Zorn auf die Sünde und die Versuchung und so weiter – all die Übungen, die unserem modernen und gebildeten Menschen so fremd sind und jedem einfachen Dörfler, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart, so klar vor Augen stehen.“[[85]](#footnote-85)84

Hier fällt zunächst auf, dass der Metropolit Antonij einen urchristlichen Wert wie die Liebe nicht als solchen anerkennt, sondern für seine Form der Askese instrumentalisiert. Nicht weniger auffällig ist die Gegenüberstellung von Moder-nität und Vormodernität (Urbanität und Dörflertum). Antonij räumt unum-wunden ein, dass seine Glaubensrichtung im städtischen Raum, z.B. bei fort-schrittlichen Intellektuellen, schon erheblich an Einfluss und Wirksamkeit verlo-ren hat. Trotzdem betont er – ähnlich wie Augustinus – den Wert der Askese, deren angeblich höchste Vervollkommnung in der „Aufopferung“ des Selbst-Seins bestehe. Wie bei Augustinus soll der Mensch seinen Weg zu Gott finden dadurch, dass er seine Leidenschaften bekämpft und sein Selbst strengster Prü-fung und Kontrolle unterwirft. Dabei geht es nicht in erster Linie um urchrist-liche Werte wie Glaube, Liebe und Hoffnung, sondern um bestimmte Formen der Askese, die teilweise in Selbstverleugnung und -kasteiung ausarten.

Auf Grund eines offensichtlich negativen Menschenbildes erhebt der ortho-doxe Kirchenmann einen totalitären Anspruch, der sich konsequenterweise im Verhältnis der orthodoxen Kirche zu Staat und Politik fortsetzt. Ohne jeden Skrupel mischt sich nämlich diese „Orthodoxie“ gegenwärtig wieder nicht nur in das Privatleben der Menschen ein, sondern auch in sämtliche Winkel und Facetten des öffentlichen (bzw. staatlichen) Lebens. Demgemäß soll die christliche Religion die Politik vollständig dominieren.

Welche bedenklichen Folgen sich aus solchen Ansprüchen ergeben (können), haben die Autoren *Eva Konzett, Gregor Mayer* und *Martin Staudinger* in einem Internet-Artikel vom 16.1.2014 beschrieben, und zwar unter dem Titel „Im Po-penparadies: Die unheimliche Macht der orthodoxen Kirche“[[86]](#footnote-86)85, wobei anzu-merken ist, dass E. Konzett seinerzeit in Bukarest und G. Mayer in Belgrad jour-nalistisch tätig waren. Aktuelle Brisanz gewinnt der Artikel dadurch, dass die Autoren ihm u.a. ein Zitat des russischen Präsidenten Putin zu Grunde legen, in dem er die russisch-orthodoxe Kirche lobt, weil sie bemüht sei, „ … das mora-lische Fundament der Gesellschaft zu kräftigen sowie unser geistliches und kultu-relles Erbe zu bewahren.“ (a.a.O. S. 1). Putin will also seiner eigenen Politik ein religiöses Fundament verleihen, einen „ideologischen Kitt“, der für den Zusam-menhalt der Gesellschaft sorgen könnte – und vielleicht auch dafür, gesellschaft-liche Widersprüche und Konflikte zu entschärfen…

Als gemeinsamer Feind von Kirche und Staat Russlands gilt die Schwulen-bewegung, deren öffentliche positive Bewertung Putin unter Strafe gestellt hat. Dabei ist im Osten, so auch in Bukarest, zu erkennen, in welchem Maße Politiker das Herrschaftsstreben der orthodoxen Kirche fördern: „Ungeniert wie keine andere christliche Glaubensgemeinschaft greift die Orthodoxie in die Politik ein.“ (a.a.O. S. 3), was die Autoren mit zahlreichen Beispielen belegen. Sogar „schwere Verfehlungen“ von Klerikern – wie Vergewaltigung, Korruption und Verun-treuung – würden von den politischen Machthabern häufig einfach ignoriert (S. 4). Dazu bemerken die Autoren: „Jeder einzelne dieser Fälle wäre ein Anlass für Reformbestrebungen. Der Ruf danach ist bislang aber ausgeblieben. Lieber ar-beiten sich die Popen weiterhin an ihrem Lieblingsthema ab: der Gefahr durch Homosexualität. Zuletzt forderte ein Sprecher der russisch-orthodoxen Kirche ein generelles Verbot gleichgeschlechtlicher Beziehungen.“ (ebd.), die zuletzt Dik-tator Stalin unter Strafe gestellt hatte.

**Fazit**

Wer in der orthodoxen Kirche eine akzeptable Alternative sucht, wird wahrscheinlich enttäuscht werden. Statt menschenwürdiger Freiheit und Selbst-bestimmung predigen orthodoxe Kirchenfürsten die völlige Selbstverleugnung – eine Form der Askese, die Nietzsche zu Recht heftig kritisiert hat (s.o.). Urchristliche Werte (Liebe, Demut usw.) werden zwar nicht geleugnet, aber in ihrer Bedeutung herabgesetzt. Dahinter steckt offensichtlich ein Menschenbild, das ähnlich negativ und von Pessimismus geprägt ist wie diejenigen von Augustinus und Martin Luther. – Dass auf der Basis solcher Gemeinsamkeit eine christliche Ökumene (bzw. eine Verständigung zwischen Katholiken, Protestanten und Orthodoxen) weder wünschenswert noch erreichbar ist, dürfte kaum zu bezweifeln sein.

**Christliche Werte seit Beginn der Neuzeit**

**Zwischenfragen – Fragen zwischen den Zeiten**

Verwandlung? – Wandlung? – Anwandlung? – Abwandlung? – Wertewandel? – Umwandlung? – Umcodierung? – Transcodierung? – Transformation? – Information?

**Verwandlung?**

Paulus behauptet, im Tode würden wir alle „verwandelt“ werden. Welchen Wert hat für uns also die Lehre von der Auferstehung? Nur eine Glaubensfrage? Betrifft diese Frage nicht auch das *Wesen* (den *Wert*) des Christentums? Fragen über Fragen!

**Wandlung?**

Das „Geheimnis der Wandlung“ gehört zum Wesen des Katholizismus. Kann aber im Abendmahl wirklich eine „Transsubstantiation“, eine Verwandlung des Wesens (Christi?), stattfinden? Welchen *Sinn* hätte das? Fragen, über die sogar die Reformatoren keine Einigkeit erzielen konnten, geschweige denn die christ-lichen Konfessionen.

**Anwandlung?**

Sind solche Fragen etwa nur illusionär? Oder sind sie göttlich inspiriert?

**Abwandlung?**

Beruhen die interreligiösen und interkonfessionellen Streitigkeiten hauptsäch-lich auf verfehlten Abwandlungen der Heiligen Schriften?

**Wertewandel?**

Haben sich die christlichen Werte selbst gewandelt oder nur die Ansichten über sie? Sind die christlichen Grundwerte noch gültig, darüber hinaus: auch ohne religiöse Überformung? Was steckt hinter der Vielgestalt der Werte in ihren Ausprägungen durch teilweise höchst unterschiedliche Persönlichkeiten? Viel-leicht sogar „böse Mächte“?

**Umwandlung?**

Was geschieht bei der Umwandlung bzw. der Übertragung von Zeichen, z.B. in Übersetzungen oder neuen Medien?

**Umcodierung?**

Was kann der Begriff Code – als Verhältnis einer bestimmten Form zu einem bestimmten Inhalt (Umberto Eco) – für die Inhalte der christlichen Werte bedeu-ten? Wenn sich Begriffsinhalte auf Grund geschichtlicher Veränderungen wan-deln, ändern sich dann auch die entsprechenden Werte?

**Transcodierung?**

Ist die Frage nach den Werten vielleicht nur eine Frage der Sprache, d.h. der Umcodierung von Bedeutungen und Bezeichnungen? Was bedeuten dann die mit Werten verbundenen religiösen Gefühle?

**Transformation?**

Sind die Werte in Gefahr, weil globale Veränderungen sie bedrohen? – Davon abgesehen, ist ‚Transformation‘ im Sinne einer Umgestaltung der Gesellschaft inzwischen zu einem Schlüsselbegriff der Linken geworden!

**Information?**

Kann die „In-Form-Setzung“ („Einformung“) als Anzeichen einer fortdauern-den Schöpfung (creatio continua) gewertet werden? Was bedeutet die Tatsache, dass im Universum stets neue Information entsteht?

**Ausblick**

Wenn mit Nietzsche der Mensch seit Beginn der Neuzeit „vom Mittelpunkt ins X“ gerückt ist, gilt dies für die Geschichte der christlichen Wertauffassungen insofern, als hinter der Vielzahl häufig konkurrierender Glaubensrichtungen und theologischer Lehrmeinungen kein einheitliches Menschenbild mehr erkennbar ist. Das gilt selbstredend auch für die Verschränkungen von Wert- und Glaubens-fragen. Dennoch treten immer wieder einzelne Persönlichkeiten hervor, die geschichtliche Wirkungen erzielt haben, von Vorkämpfern wie Jansenius und Pascal bis hin zu Koryphäen wie Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich und Hans Küng.

Dabei ist die geschichtliche Entwicklung weitgehend vorgezeichnet durch die Probleme, die von den Reformatoren und Gegenreformatoren im 16. Jahr-hundert geschaffen wurden. Die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten gipfeln in der europäischen Katastrophe des Dreißigjährigen Krie-ges, zumal sich darin religiöse und politische Interessen wechselseitig verstärken und hochschaukeln. Es sind auch später immer wieder aufflammende Gegen-sätze, die z.B. Bismarck bestimmen, als er einen „Kulturkampf“ gegen die Katho-liken führt, die er verdächtigt, einen Staat im Staate errichten zu wollen, nach-dem im Jahre 1870 das päpstliche Unfehlbarkeitsdogma verkündet wurde.

Im Jahre 1999 schien eine weitgehende Einigung zwischen Protestanten und Katholiken erreicht worden zu sein, als man erstmals eine gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre abgab. Doch schon ein Jahr später, im „Heiligen Jahr“ 2000, riss der Vatikan die alten Gräben der Entzweiung wieder auf, als er den evangelischen Gemeinschaften den Kirchenstatus und damit die Gleichberech-tigung erneut absprach.

Ohnehin scheinen die Gegensätze zwischen den christlichen Konfessionen weiterhin dermaßen stark ausgeprägt zu sein, dass auch die besten ökume-nischen Bemühungen nicht zur Wiederherstellung der Einheit führen.

**Werte des Glaubens, der Gnade und der Innerlichkeit**

Widerstand gegen die Jesuiten, insbesondere gegen deren höchst fragwürdige Zweck-Mittel-Lehre, regt sich früh auch schon bei Katholiken, so im französischen Jansenismus (Kloster Port-Royal) und bei **Pascal** (1623-1662).

Letzterer gilt als Vorläufer des Existentialismus. Allerdings steht bei ihm nicht der Mensch, sondern Gott im Mittelpunkt. Im Gegensatz zu den optimistischen Philosophen und Repräsentanten der Renaissance, beurteilt Pascal die Lage des Menschen eher skeptisch. Ohne Gott (nicht den der Philosophen, sondern den des Alten Testaments) gebe es nur Verzweiflung. Wie *Jansenius* greift Pascal auf die augustinische Gnadenlehre zurück, um die jesuitische Morallehre zurück-zuweisen, wonach der Mensch sein Seelenheil vor allem durch gute Werke erreichen könne. Nicht der Verstand, sondern *Glaube, Herz und Gefühl* seien ausschlaggebend. Jan Rohls schreibt dazu (a.a.O. S. 335): „Alle Erkenntnis kommt ebenso wie unsere Sittlichkeit nur zustande durch die göttliche Gnade, die in keiner Weise durch unsere Verdienste erworben werden kann. Sondern das Gnadenwirken ist für Pascal wie für AUGUSTIN und JANSEN gänzlich in Gottes Willen verankert. Wie der Glaube so ist auch die Moral bei Pascal im Gefühl und zwar im Gewissen verankert. Die Moral des Gefühls wird der Moral des Verstandes entgegengesetzt.“ (Hier fällt auf, dass Pascal Augustins Gnadenlehre unkritisch übernimmt und auch die Rolle des Gewissens kritiklos anerkennt. – Der Aufklärer *Voltaire* kritisierte übrigens Pascals Auffassungen als eine Form von Weltflucht.)

Die Auseinandersetzungen zwischen Jansenisten und Jesuiten wurden in Frankreich zu einem Politikum, in dessen Verlauf der ruhmsüchtige Ludwig XIV. sich auf die Seite der Jesuiten schlug, den Jansenismus gemeinsam mit dem Papst verbot und das Kloster Port-Royal zerstören ließ.

Eine andersartige Verbindung von Glaube, Gnadenlehre und Innerlichkeit –allerdings mit beträchtlicher Außenwirkung – begegnet uns im **Puritanismus**. Für „rein“ (latein. ‚purus‘) halten sich die Puritaner, weil sie nur die Bibel als Grund-lage einer reinen Lehre des Christentums anerkennen und daher die katholische Tradition vollständig ablehnen. Ihre religiöse Bewegung erlebte; vor allem in Großbritannien und Nordamerika, vom 16. bis zum 18. Jahrhundert eine relativ kurze Blütezeit. Sie stützte sich im Wesentlichen auf den Calvinismus mit dessen (teilweise problematischen) Hauptelementen Kirchenzucht, Erbsünden- und Prädestinationslehre und Schriftgläubigkeit.

Wie Luther und Calvin sehen die Puritaner die menschliche Natur als total verderbt und sündig an, so dass, ähnlich wie bei Augustin, angeblich nur wenige „Erwählte“ überhaupt die Gnade Gottes und das ewige Seelenheil erlangen können. Dabei erliegen sie hinsichtlich der Prädestination dem Irrtum vieler Calvinisten (nicht Calvins selbst!), am Ausmaß des eigenen Wohlstands könne man den Grad der Gnade und der Erwähltheit durch Gott erkennen. (Mit entsprechenden Folgen für die „Ethik des Kapitalismus“, s.o.)

Die Buchstabengläubigkeit trieben sie so weit, dass sie ihren Gläubigen nur erlaubten, was durch Bibelstellen belegbar war, und zwar „im Gegensatz zur anglikanischen und lutherischen Tradition, die alles erlaubt fand, was durch die Bibel nicht ausdrücklich verboten wurde“.[[87]](#footnote-87)86

Eine spezielle Ethik und damit Werte-Ordnung der Puritaner hat *William Perkins* mit seinem „Gewissensspiegel“ vorgelegt. Demnach sei das Gewissen gottgegeben und könne daher dem Menschen als Richtschnur dienen. In Sünde falle, wer sich nicht dem göttlichen Gesetz unterstelle und daher wider das eigene Gewissen handele. Vom Fluch der Erbsünde könne den Menschen nur die Gnade Gottes befreien. Dazu heißt es bei Jan Rohls (a.a.O. S. 325), laut Perkins müsse der Mensch sich „seiner Sünde schämen, glauben, Buße tun, sich bessern und gute Werke vollbringen. Für Perkins beinhaltet die Schrift eine Lehre des guten Lebens, und die Aufgabe der Theologie ist es, wissenschaftlich darzulegen, wie man bis in die Ewigkeit hinein selig lebt.“ (Ein zweifellos sehr hoher Anspruch, zumal bekanntlich nur die Methodik, nicht aber der Gegenstand der Theologie objektiv, d.h. wissenschaftlich darstellbar ist! Insgesamt überzeugt dieser Versuch einer puritanischen Wertethik nicht, zumal Perkins die Leistungsfähigkeit des Gewissens überschätzt.)

Dennoch ist die gesellschaftliche Breiten- und Tiefenwirkung des Puritanismus nicht zu unterschätzen. Nicht in England, aber in Nordamerika gelang es ihnen, politische Gemeinschaften dauerhaft ihren religiösen Vorstellungen gemäß zu gestalten. In den Neuengland-Kolonien strebten sie nach der Macht, um biblische Grundwerte zu verwirklichen. Dabei huldigten sie durchaus modernen demokra-tischen Idealen wie Gleichberechtigung, Gewaltenteilung und Gemeinwohl. Da-von profitierte sogar die britische Demokratie nach der Glorreichen Revolution von 1688. In Neuengland errangen Puritaner Religionsfreiheit und demokratische Regierungsformen. Im Wirtschaftsleben und in den Wissenschaften, vor allem in den Naturwissenschaften, leisteten sie Vorbildliches (vgl. Wikipedia: *Puritanis-mus*, a.a.O. S. 3-5). Für die USA wurden sie, neben den Aufklärern des 18. Jahrhunderts, zu prägenden Gestalten der Mentalitätsgeschichte.

Zumindest Großbritannien und die USA verdanken ihnen vieles, wenn auch nicht nur Gutes. Neben den genannten Unzulänglichkeiten des Calvinismus (Kirchenzucht, Prädestination, Buchstabenglaube usw.) gehört sicherlich auch eine zuweilen verklemmte Sexualmoral zu den schlechten Seiten des Puritanismus – im Gegensatz zu unbestreitbaren Tugenden wie demokratische und pragmatische Gesinnung, Einsatz für das Gemeinwohl, Fleiß, ökonomisches und wissenschaftliches Denken, Sparsamkeit und Strebsamkeit.

**Pietismus**

Die Anhänger dieser Glaubensrichtung zeichnen sich durch besondere Frömmigkeit aus (vgl. latein. ‚pietas‘: Frömmigkeit). *Kant* lobte ihre ausgeprägte innere Ruhe und Gelassenheit, kannte aber durchaus auch den negativen Sprachgebrauch von ‚Pietismus‘ als „Frömmelei, knechtische Gemütsart, beständige Ängstlichkeit und Selbstverachtung, verbunden mit Überhebung“.[[88]](#footnote-88)87

Schon früh, nämlich bald nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges, macht sich in Deutschland der Einfluss des englischen Puritanismus bemerkbar. In Anlehnung daran übernimmt der lutherische Pfarrer und Theologe *Philipp Jacob Spener* (1635-1705) calvinistische Gepflogenheiten wie z.B. die Genfer Kirchen-zucht. Von Luther unterscheidet er sich in einigen Glaubensfragen, so hinsichtlich der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre. Keinen Gegensatz sieht er zwischen Jakobus und Paulus, d.h. zwischen „Werkbund“ und „Gnadenbund“, Werk-gerechtigkeit und Gerechtigkeit durch Gnade. Schon im Diesseits könne der Christ sittliche Vollkommenheit erlangen, dabei jedoch nicht Bekehrter und Sün-der zugleich sein (wie Luther behauptet hatte). Die Bekehrung bekommt höchste Bedeutung. Der Mensch soll sein Ich sehr gründlich prüfen, seine totale Sündig-keit erkennen, demgemäß Buße tun und ein neuer Mensch werden, d.h. ein neues, sittlich einwandfreies Leben in der Gefolgschaft Christi führen. (Vgl. Rohls a.a.O. S. 374.)

Die derart Bekehrten und „Erweckten“ sollen sich gegenseitig unterstützen, z.B. durch die Bildung von Zirkeln privater Versammlungen (‚Konventikel‘) in und außerhalb der (lutherischen und reformierten) Kirchen. Absolute Schriftgläubig-keit, eifriges Bibelstudium in speziellen Zirkeln und Kirchenzucht gehören zu den Grundvoraussetzungen der neuen religiösen Lebensform. In radikalen Ausprä-gungen entstehen neue Glaubensgemeinschaften außerhalb der lutherischen und calvinistischen Orthodoxie, bis hin zu den freikirchlichen Gemeinden und den Evangelikalen der heutigen Zeit.

Auf der Schriftgläubigkeit beruht auch das soziale Engagement der Pietisten. Neuerungen bringen sie in den caritativen Bereich (Armenpflege, Waisenhäuser usw.) und ins Schulwesen ein, wenn auch nicht immer mit unumstrittenen Methoden. So umschreibt z.B. *Hermann Hesse* seine eigenen leidvollen Erfahrungen in einem pietistischen Internat in der Erzählung *Unterm Rad*. Durchaus widersprüchlich erscheinen einige Aspekte der Kritik am Pietismus. Die radikale Ich-Prüfung kann leicht in negativen Subjektivismus („Heils-Egoismus“) umschlagen, in „beständige Ängstlichkeit und Selbstverachtung, verbunden mit Überhebung“ (s.o.). Dass die Pietisten in ihrer Gesamtheit dieser Gefahr nicht erlegen sind, zeigt sich an ihrem Engagement und ihren Leistungen auf sozialem Gebiet.[[89]](#footnote-89)88 Nicht gering einzuschätzen ist auch die Tatsache, dass zahlreiche Dichter und Denker – u.a. Hölderlin, Kant, Hegel, Schelling, Schleiermacher – mehr oder weniger nachhaltig vom Pietismus beeinflusst worden sind.

**Christliche Sozialwerte – das Christentum und die sozialen Probleme**

Vielfältig und kaum überschaubar sind die Verwicklungen des Christentums in Geschichte und Politik (Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur). Diese umfassend zu analysieren, würde hier zu weit führen. Exemplarischer Betrachtung wert scheinen mir jedoch die Bemühungen von Christen, die sozialen Probleme der Menschen zu lösen oder wenigstens zu verringern.

Dass auch Pietisten und Puritaner auf diesem Gebiet Vorbildliches geleistet haben, steht außer Frage. Falsch wäre es jedoch, ihr Wirken hierauf zu redu-zieren. Außerdem gelang ihnen bekanntlich nicht alles. Im Gegenteil, manchmal schufen sie neue Probleme, neue Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten Man denke nur an die Exzesse des amerikanischen Kolonialismus oder an einige fragwürdige Erziehungskonzepte. Nicht immer ist klar, worum es ihnen eigentlich ging: um das Wohl der Menschen oder um die „Reinheit“ ihrer Lehren und ihrer Frömmigkeit.

Aber wo ist das Problem? Was sollen (oder können) die christlichen Werte mit den sozialen Problemen zu tun haben? – Im Altgriechischen bedeutet ‚Problem‘ u.a. ‚die Klippe‘, ‚das Vorgelegte‘ und ‚die Streitfrage‘. Wird einem etwas nicht nur vorgelegt, sondern förmlich vor die Füße geknallt, ist man vielleicht über-fordert, unfähig zu angemessener Reaktion. Ähnlich entwickelte sich in der Philo-sophie aus der `Streitfrage‘ das „Wissen von Nichtwissen“, d.h. es fehlt zuweilen das Wissen, das zur Bewältigung einer schwierigen Situation (eines kniffligen Problems) notwendig wäre.[[90]](#footnote-90)89

Auf die christlichen Werte übertragen bedeutet dies: Trotz aller Bemühungen ist es bisher nicht gelungen, die sozialen Probleme durch das Christentum in den Griff zu bekommen. Weltweit dauern gravierende Missstände fort. Die Soziale Frage bleibt weitgehend ungelöst, zumal sie auch Phänomene wie Ausbeutung, Verelendung, Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Klassenkampf beinhaltet. Solche Fehlentwicklungen zu bekämpfen, ist nicht nur im marxistischen Sozialismus, sondern auch in unterschiedlichen christlichen Soziallehren versucht worden. Im Wesentlichen sind dies: der Christliche Sozialismus, die katholische Soziallehre, die evangelische Sozialethik und die Befreiungstheologie.

Wie Jesus selbst die Soziale Frage beurteilt hat, ist zweifellos von grundlegen-der Bedeutung. In seiner umfangreichen *Kulturgeschichte der Neuzeit* behauptet *Egon Friedell* (1878-1938), für Jesus sei die Soziale Frage ohne Belang gewesen; er habe sie einfach abgelehnt. Mit dieser These verbindet Friedell mindestens zwei andere, noch weiter gehende: Jesus habe 1. alles von Menschen Geschaf-fene für vollkommen gleichgültig erklärt und 2. nur das ausschließlich durch die Bekehrung zu Gott mögliche Seelenheil des Einzelmenschen für wichtig gehalten. – Biblisch ist keine dieser drei Thesen haltbar. Schon die sozial-ethischen Weisungen der Bergpredigt (z.B. in der Berufung auf die Goldene Regel, s.o.) lassen erkennen, dass Jesus das soziale Schicksal des Menschen sehr wohl am Herzen lag. Stets hat er mitten unter den Menschen gewirkt, nie in exklusiven Zirkeln der Oberschicht. Vielmehr hat er sich den Armen fürsorglich zugewandt und die Reichen verurteilt. – Aus seinen Äußerungen zum Jüngsten Gericht geht hervor, dass für ihn ausnahmslos *alle* Taten des Menschen von Belang sind (vgl. Mt. 25, 31-46). Wenn Gott in Christus Mensch geworden ist, betrifft dies nicht nur das Seelenheil des Einzelnen, sondern die Welt im Ganzen. – Dementsprechend sind auch die christlichen Soziallehren zu beurteilen. Dass es einen biblisch fundierten Sozialauftrag für das Christentum gibt, kann nicht bezweifelt werden.[[91]](#footnote-91)90

**Christlicher Sozialismus**

Der Begriff ‚Sozialismus‘ ist weithin diskreditiert, insbesondere durch die ge-schichtlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts. Wer denkt schon gern an den „real existierenden Sozialismus“ zurück, oder gar an den stalinistischen „Sozia-lismus“ (die einst als Übergangsstadien zum kommunistischen Paradies gedacht waren)? Nicht weniger Ekel erregend wirkt der Gedanke an das, was die Nazis aus dem gemacht haben, was sie „Nationalsozialismus“ nannten. Leichtes Spiel hatten daher die Konservativen in den 1970er und ‘80er Jahren mit ihrem Slogan „Freiheit oder Sozialismus“ (verballhornt: „Freibier oder Sozialismus“).

Die Frage drängt sich auf, ob trotz solcher Ausartungen und Entstellungen je wieder so etwas wie ein „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“ befürwortet werden kann. Allerdings: Zumindest auf *das Soziale*, das Gemeinschaftliche, wird man nicht verzichten können, auch wohl nicht auf den Gemeinsinn und das Gemeinwohl, erst recht nicht angesichts des heutigen Standes der Erforschung der Evolution (s.o.). Einer Lehre des Sozialen und damit des Sozialismus bedarf es, schon um die Fehler der Vergangenheit beim Streben nach dem Gemeinwohl zu vermeiden. Eine Definition, die diesen Erfordernissen weitgehend entspricht, lautet: „**Sozialismus** (zu lat. socialis „gemeinschaftlich“), politische Lehre mit dem Idealbild einer Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die im Gegensatz zum individualistisch orientierten Liberalismus auf den kollektiven Grundsätzen von Freiheit, Gleichberechtigung und Solidarität fußt. Darauf baut die politische Bewegung zur Herbeiführung dieser Zukunftsvorstellung durch die Neugestal-tung der bestehenden sozialen Verhältnisse (stattliche Kontrolle der Wirtschafts- und Eigentumsstruktur, gesellschaftliche wie betriebliche Mitbestimmung, Min-destmaß an sozialer Sicherung, Internationalismus) auf.“[[92]](#footnote-92)91 Es handelt sich um Grundsätze, die mit den Hauptprinzipien der Französischen Revolution nahezu identisch sind. Ein solcher *Demokratischer Sozialismus* trägt ein menschliches Antlitz.

Zum Begriff ‚Christlicher Sozialismus‘. Wenn der Sozialismus ein menschliches Gesicht tragen kann, sollte ein christlicher Sozialismus zumindest denkbar sein. *Konrad Adenauer* (1876-1967) war in dieser Hinsicht anderer Meinung. Er sorgte dafür, dass der Begriff ‚Christlicher Sozialismus‘ schon ab Oktober 1945 nicht mehr in Programmen der Christlich-Demokratischen Union (CDU) erscheinen durfte, weil er gleichbedeutend mit „Marxismus, Bevormundung … und Mangelwirtschaft“ sei.[[93]](#footnote-93)92 – Ganz anders sah dies der Theologe *Helmut Gollwitzer* (1908–1993). Er war zutiefst anti-kapitalistisch eingestellt und forderte aus fester christlicher Überzeugung: „Christen müssen Sozialisten sein!“.[[94]](#footnote-94)93

Wer aber hat nun Recht? Gollwitzer oder Adenauer? Ein kurzer historischer Rückblick auf weitere vorbildliche, beispielgebende Fürsprecher eines christ-lichen Sozialismus kann vielleicht als Entscheidungshilfe dienen.

**Félicité Robert de Lamennais (1782-1854)**

war tiefgläubiger Priester, Philosoph und politisch engagierter Schriftsteller. Er gilt als einer der Begründer des Christlichen Sozialismus und zugleich als Vorläufer der katholischen Soziallehre, des katholischen Liberalismus, der Christ-demokratie – und sogar einiger Marxscher Ideen. Eigentümlich ist seine Wand-lung vom Konservativen, d.h. fanatischen Befürworter des zentralistischen Papst-tums („Ultramontanist“) und heftigen Kritiker der Französischen Revolution, hin zum papstkritischen christlichen Sozialisten, der schließlich sogar sein Priester-amt aufgab und nach 1848 kurzzeitig als linksextremer (!) Abgeordneter der französischen Nationalversammlung angehörte.

Die Französische Revolution kritisierte er zunächst, weil sie einseitig den bürgerlichen Individualismus privilegiert habe und schließlich in Schreckens-herrschaft und Despotie ausgeartet sei, weil ihr das christliche Fundament gefehlt habe. – Nach der Juli-Revolution von 1830 änderte er jedoch seine Mei-nung. Denn diese Revolution führte nicht zu allgemeiner Befreiung, sondern zu einer weiteren Stärkung des Großbürgertums und immer schlimmer werdender Unterdrückung, Benachteiligung und Verelendung der Arbeiterklasse. In seiner 1830 gegründeten Zeitschrift ‚Avenir‘ – und in mehreren Büchern – prangerte Lamennais diese Missstände immer heftiger an und forderte eine durchgreifende Änderung und Erneuerung aus dem Geist christlicher Prinzipien wie Näch-stenliebe, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit.

Die Kirche müsse sich an die Spitze einer neuen Bewegung für Freiheit und Gleichheit überall in der Welt stellen, die Armen und Schwachen beschützen und für eine bessere Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums sorgen. (Eine Auf-gabe, an der die katholische Kirche Frankreichs seinerzeit schon deshalb kläglich scheiterte, weil sie sich nicht aus der staatlichen Bevormundung zu befreien vermochte.)[[95]](#footnote-95)94

Im Wesentlichen forderten Lamennais und seine Gesinnungsgenossen Religi-onsfreiheit, Gewissensfreiheit, Pressefreiheit und Erziehungsfreiheit, wobei La-mennais sich nunmehr immer wieder auch auf die Ideale der einst von ihm so heftig gescholtenen Französischen Revolution berief. Hierzu erläutert Jan Rohls (a.a.O. S. 495): „ … die Enttäuschung über die päpstliche Verurteilung des Libera-lismus führt ihn schließlich zur Abkehr von der römischen Kirche. Im Anschluß an ROUSSEAU verteidigt er nunmehr den Gedanken der Volkssouveränität und die Ideale der französischen Revolution, die für ihn nicht nur die Grundlage der Gesellschaft bilden sollen, sondern zudem auch identisch sind mit dem, was das Liebesideal des Christentums impliziert. Gerade angesichts der Herrschaft des Großbürgertums nach der Julirevolution … ist es Lamennais zufolge erforderlich, daß der Staat steuernd in das Wirtschaftsleben eingreift und sich die Arbeiter in Assoziationen organisieren.“

Erstaunlicherweise ist es Lamennais gelungen, Ideen des Christentums, des Sozialismus, des Liberalismus und sogar des Marxismus in neuen Synthesen zu vereinigen. Vorbereitet hat er z.B. die Marxsche Zielsetzung einer „freien Asso-ziation freier Individuen“. Allerdings war er – im Unterschied zu Marx – nie Athe-ist, zumal er bis an sein Lebensende u.a. den *Fideismus* befürwortete, demzu-folge der Glaube höher zu bewerten sei als jede menschliche Vernunft.

**Christoph Blumhardt** **(1842-1919)**

war evangelischer Theologe, Pastor, Kirchenlieddichter und von 1900 bis 1906 SPD-Landtagsabgeordneter in Württemberg. Ihn als „Vater des religiösen Sozialismus in Deutschland“ zu bezeichnen, ist leicht irreführend, weil sein soziales bzw. sozialistisches Engagement nicht in einer allgemeinen Religion oder Religiosität, sondern in einem – teilweise pietistisch geprägten – Christentum wurzelte. Dabei ging es ihm nicht nur um das Seelenheil des Einzelmenschen, sondern auch um das Gemeinwohl, das Wohl aller Menschen. Er selbst begründete dies folgendermaßen: „Gott will auch die soziale Frage lösen. Deshalb bin ich Sozialist. Und ehe die soziale Frage nicht gelöst wird, hat unser Christentum die Höhe nicht erreicht. Jedenfalls ist es eine Schmach der christlichen Kirche, dass sie die soziale Frage nicht zu lösen verstanden hat.“ (Eine Aussage, die sicherlich bis heute nichts von ihrer Gültigkeit verloren hat!)

Darüber hinaus begründet er genauer, warum Christentum und Sozialdemo-kratie sehr wohl miteinander zu vereinbaren seien – was viele, insbesondere konservative Christen seinerzeit als Provokation empfanden. Egoismus und Kapi-talismus widersprächen dem Geist Christi. Dagegen komme es darauf an, dort mitzuarbeiten, „ … wo zu Gunsten Mühseliger und Beladener, zu Gunsten Enterbter und Unterdrückter, zu Gunsten von stumpf gewordenen Massen eine andere Gesellschaftsordnung gesucht wird“, und er fügt hinzu: „was soll mich da hindern, als wahrer Nachfolger Christi mich zu beteiligen?“.

Immerhin führte diese Überzeugung Blumhardt dazu, dass er – auf Druck der Kirchenleitung – sein Pfarramt aufgeben musste, als er der SPD beitrat.

Sein Wirken wirkte sich weithin vorbildhaft und wegweisend aus, und zwar nicht nur auf andere Theologen wie *Karl Barth* (1886-1968) und *Leonhard Ragaz* (1868-1945), den Begründer einer religiös-sozialen Bewegung in der Schweiz, sondern auch auf bedeutende Philosophen wie *Walter Benjamin* (1892-1940) und maßgebliche Wirtschaftswissenschaftler wie *John Maynard Keynes* (1883-1946). Walter Benjamin entdeckt religiöse Anwandlungen im Kapitalismus, in dem er eine neue „Kultreligion“ zu Gunsten von Geld und Warenproduktion erkennt. Der Gott dieser neuen Religion bleibe anonym, sein Kult sei der einer „ungereiften Gottheit“, in der sich Kapitalismus und Religion zu einer heillose Verwirrung stiftenden Synthese zusammenfänden (a.a.O. S. 4).

J. M. Keynes sieht als Grundlage der quasi religiösen Macht des Kapitalismus die Geldwirtschaft. Das Gottesverständnis des Kapitalismus sei dem der Bibel radikal entgegengesetzt. Dauernde egoistische Sorge um die Zukunft bedeute das genaue Gegenteil dessen, was Jesus gepredigt habe („Sorget nicht“, Mt. 6, 25). Überdies sei dieser Egoismus dafür verantwortlich, dass so viele Arme in Not seien: „Für alle wäre genug da, wenn nicht einige auf Kosten anderer ihre Zukunft sichern wollten.“ (ebd. S. 5)

**Paul Tillich (1886-1965): Lösung der Sinnfrage?**

Tillich war Professor für evangelische Theologie und Religionsphilosoph. Im Jahre 1933 emigrierte er in die USA, nachdem ihm die Nationalsozialisten seine Professur entzogen hatten, weil er sich gegen sie gestellt hatte. 1940 wurde er US-amerikanischer Staatsbürger.

Zum Religiösen Sozialismus bekannte er sich schon in den 1920er Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen, u.a. in der von ihm und seinen Freunden gegründeten Zeitschrift *Blätter für Religiösen Sozialismus* (1920-27). Das änderte nichts an der Tatsache, dass er das Christentum für die „wahre“, weil eigentlich *geschichtliche* Religion hielt. Seine Begründung: „Der Christus ist ein geschicht-liches Ereignis; Gott hat sich in der Zeit als die Mitte der Zeit manifestiert und hat durch sein Erscheinen der Zeit ihren Sinn gegeben; …“.[[96]](#footnote-96)95 Auf Grund dieser Glaubensüberzeugung hielt er auch die Sinnfrage für gelöst: Als historische Mitte der Zeit verbinde Christus Zeit und Ewigkeit, Gott und die Menschen, Heilsge-schichte und Weltgeschichte, weltliche Immanenz und übernatürliche Transzen-denz und stifte damit jeglichen Sinn, den des Ganzen und aller seiner Teile.

An der Bezeichnung *‚*Religiöser Sozialismus‘ hielt Tillich aber nicht aus rein taktischen Gründen fest, war er doch überzeugter Anhänger der Ökumene und des Toleranzgedankens und damit der Offenheit gegenüber allen anderen Religionen. Nichtsdestoweniger erkennt Tillich im Christentum eine Grundlage des Religiösen Sozialismus, den er aus mindestens zwei Gründen für unumgänglich hält:

1. Jesu Liebesethik beziehe sich unweigerlich auch auf die Soziale Frage. 2. Christentum und Kapitalismus schlössen einander aus. Wer Christ sein will, könne nicht zugleich Kapitalist oder Befürworter des Kapitalismus sein.

Um diese Vorentscheidung zu verstehen, empfiehlt es sich zu bedenken, in welcher Weise Tillich das Verhältnis von Kirche (Reich Gottes?) und Gesellschaft neu bestimmt, wobei er sowohl den augustinischen als auch den lutherischen Pessimismus zu überwinden sucht. Denn er sieht Kirche und Gesellschaft als geistige Einheit in wechselseitiger Verbundenheit und Abhängigkeit, aber auch als rivalisierende Instanzen, die sich durch gegenseitige Kritik verändern (können). Kirchen haben daher auch unabweisbar *politische* Aufgaben, allerdings in den Grenzen klarer ethischer, durch die christlichen Werte vorgegebener Grundsätze.[[97]](#footnote-97)96

Den *Sozialismus* beschreibt er als „Wagnis“ und als Macht der Gestaltung. Ein Wagnis liege schon darin, sich auf die Begriffe des Sozialismus einzulassen, die jedoch zu erweitern und vor Erstarrung und (marxistischer) Verhärtung zu schützen seien. Nur dann sei es möglich, das Wagen des Sozialismus zu begreifen als „ … aus den Spannungen des Gegebenen vorstoßen auf das Kommende“. Im Übrigen sei Wagnis das Gegenteil von Opportunismus und Radikalismus (*Tillich-Auswahl*, a.a.O. S. 153).

Hinsichtlich der Gestaltung umreißt Tillich deren Grundlage, Kraft (Macht) und Ziel. Grundlage könne der Sozialismus dann sein, wenn er Antworten auf die Frage nach dem Lebenssinn entwickelt (was für Tillich ohne Religion undenkbar ist, s.o.). Folglich dürfe der Sozialismus sich nicht auf die Politik beschränken, sondern müsse Grundlage jeglicher Gestaltung sein können (ebd. S. 153 f.).

Seine *Kraft* müsse der Sozialismus angesichts der elenden Lage des Proleta-riats erweisen, zumal dessen Schicksal als Inbegriff und Paradebeispiel von *Sinn-losigkeit* anzusehen sei. Im Unterschied zu anderen Bevölkerungsschichten fehle dem Proletariat jegliche Möglichkeit, „die Sinnlosigkeit des Daseins zu verhüllen“ (ebd. S. 156). Schon deshalb könne es einen Sozialismus ohne proletarischen Sozialismus gar nicht geben.

Im Kapitalismus herrsche Klassenkampf, den der Sozialismus siegreich been-den müsse. Nur unter dieser Voraussetzung könne die Sinnfrage beantwortet werden, wenn auch nicht ohne Religion.

Damit sei auch das *Ziel*  des Sozialismus genannt: die Klassenlose Gesellschaft (wie bei Marx), allerdings neu akzentuiert als „Verwirklichung einer sinnerfüllten Gesellschaft“ (ebd. S. 159), was erneut u.a. in die religiöse Sphäre weist. Dem-gemäß geht es Tillich darum, den Sozialismus neuerlich mit der Frage nach dem *Menschenbild* zu konfrontieren. Nur unter dieser Voraussetzung könne ein Sinn für jegliches Wirtschaften, „jedes Machtaufbaus in Staat und Gesellschaft“ und, darüber hinaus, für sämtliche Bereiche des Lebens gefunden werden (ebd. S. 160). Ohne Fundierung in einem geeigneten Menschenbild bzw. einer wirklich ausgearbeiteten Anthropologie drohe der Sozialismus an seinen eigenen Män-geln und an der Tücke seiner Gegner zu scheitern. (Eine wahrhaft prophetische Warnung!)

Genau hier aber eröffnet sich für Tillich und seine Freunde ein neues Auf-gaben-Gebiet, dasjenige des **Religiösen Sozialismus.**

Was Tillich darunter versteht, hat er in einer programmatischen Schrift des Jahres 1923 dargelegt; sie trägt den Titel: *Grundlinien des Religiösen Sozialismus. Ein systematischer Entwurf.* In seiner inneren Haltung verbinde der religiöse Sozi-alist „sakramentalen“ und kritisch-rationalen Geist. Der strikt sakramentale bzw. religiöse Geist verhalte sich zur Geschichte unbewusst, der rationale dagegen geschichtskritisch. Dennoch integriere der religiöse Sozialismus die beiden Gei-steshaltungen in neuer Synthese, und zwar durch die „prophetische Haltung“, wobei Tillich Prophetie hauptsächlich im ursprünglichen Sinne auffasst, nämlich als bedingungslosen Einsatz für das Unbedingte (das Göttliche) und, daraus ab-geleitet, für *Recht, Gerechtigkeit und das Richtige überhaupt*. Alles, was in einer Gesellschaft diesen Idealen widerspricht, überzieht der Prophet mit seiner Kritik, und zwar letztlich unter dem Aspekt der Sinnfrage, die ebenfalls anhand des Unbedingten beantwortet werden soll (s.o.).

Für den konkreten Inhalt der Prophetie und damit des religiös-sozialistischen Engagements soll der „Kairos“ eine entscheidende Rolle spielen. Damit meint Tillich „den mit unbedingtem Gehalt und unbedingter Forderung erfüllten Zeit-moment“, d.h. den richtigen Augenblick für das richtige Handeln auf der Basis der Synthese von religiöser und kritischer Haltung (a.a.O. S. 51). altung

Daraus ergeben sich die meisten *Ziele* des Religiösen Sozialismus. Tillich stützt sich u.a. auf den pantheistischen Ruf: „Gott ist Alles in Allem“, um die *Idee* Theokratie, die Herrschaft Gottes, zum höchsten Ziel erklären zu können. In Bezug auf die Wirklichkeit der je geschichtlichen Situation verwendet er jedoch einen anderen Begriff, den der *Theonomie*. Damit meint er einen „Zustand, in dem die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten als dem tragenden Grund, dem Sinn und der Realität aller Formen“; diese Theonomie (eigentlich: ‚Gott-Gesetzlichkeit‘) schaffe „eine heilige und zugleich gerechte Wirklichkeit“ (a.a.O. S. 51).

Hier fällt auf, dass Tillich das Unbedingte (mithin das Göttliche) als *Gehalt* der geistigen und sozialen Wirklichkeit fordert, und zwar als Grundlage, Sinn und eigentliche Realität des Ganzen. Was wohl daran liegt, dass er das Ganze stets unter dem Aspekt der Heraufkunft des *Reichs* *Gottes* betrachtet, das mit Christus bereits angebrochen ist, sich aber nie ganz im Irdischen erfüllen kann. Immerhin erkennt Tillich im Reich Gottes den wahren *Sinn* der Geschichte, zumal in ihm sämtliche Spannungen zwischen Macht und Wert überwunden würden, weil Gottes Macht den höchsten Wert bedeute. (Vgl. a.a.O. S. 262 f., 284).

Dass dadurch die Gefahr einer Entwertung alles Diesseitigen entsteht, erkennt Tillich sofort und begegnet ihr mit der Feststellung, dass auch alles Bedingte Teil des Unbedingten, „Stätte der Offenbarung des Unbedingten“ sei, so dass insofern zwar das Diesseits, nicht aber die „Utopie“ jedweder Art zu bejahen sei. Theonomie diene dem individuellen, konkreten Schöpferischen und sei deshalb nicht Utopie (vgl. ebd. S. 52).

Als ärgste Widersacher des Unbedingten nennt Tillich die negativen Ausprägungen des *Dämonischen*, in denen Zerstörung und Selbstzerstörung herrschen. Diese seien zugleich die „Kampfobjekte des religiösen Sozialismus“. Dessen Aufgabe bestehe vor allem darin, dem Unbedingten bzw. dem „Richtigen und Gerechten“ zum Durchbruch zu verhelfen (ebd. S. 55 f.), und zwar sowohl in der Theorie als auch in der Praxis. Zu diesem Zweck solle der religiöse Sozialismus „rationale, liberale und demokratische Elemente“ übernehmen. Protestantismus und Renaissance seien Pioniere des Kampfes für Geistesfreiheit, Individualität und freie Kreativität gewesen. Ähnliches gelte für die Strenge und Ernst-haftigkeit, die in Kants Autonomie-Bewusstsein und in den empirisch-rationalen Wissenschaften anzutreffen seien (ebd. S. 58 f.).

Zum praktischen Bereich zählt Tillich vor allem den der Ökonomie. Hier bekräftigt er einige Marxsche Thesen zum Waren-Fetischismus und zur Entfrem-dung. Gegen jede Form von Verdinglichung müsse gerade in der Ökonomie das Eigenrecht der Person verteidigt werden, d.h. im Verhältnis sowohl zu den anderen Personen als auch zu den gemeinsamen oder umstrittenen Sachen. Voraussetzung hierfür sei vor allem die Verwirklichung der Rechtsidee, der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz. Nicht Kampf aller gegen alle, sondern Klassenkampf zur Beseitigung der kapitalistischen Ungerechtigkeit sei angesagt. Mit Vergesellschaftung (bzw. Verstaatlichung) allein sei dieser Kampf aber nicht zu gewinnen. Neue religiöse Sinngebung müsse hinzukommen, was weder durch Staatssozialismus noch durch Festlegung auf eine bestimmte politische Partei zu erreichen sei. Nicht Anarchie, sondern demokratische Rechtsstaatlichkeit in Verbindung mit religiöser Sinngebung sei anzustreben. Wirklich freien Wettbewerb werde es erst in einer „vollendeten Gesellschaft“ geben. (Vgl. a.a.O. S. 64 -71.)

Trotz mancher Anleihen bei Marx hält Tillich eine *Abgrenzung vom Marxismus* für geboten. Diese vollzieht er vor allem in der Schrift *Marxismus und religiöser Sozialismus* des Jahres 1942. Er weist zunächst darauf hin, dass die religiösen Sozialisten seines Freundeskreises zum Marxismus zwar keine einheitliche Meinung hatten, aber größtenteils ablehnend eingestellt waren. Nichtsdesto-weniger verzichtet er keineswegs darauf, die Gemeinsamkeiten erneut zu benen-nen. „Prophetie“ (des Religiösen Sozialismus) und Marxismus stimmen, wie er betont, darin überein, dass sie für das Ganze der Geschichte einen „Sinn an sich“ annehmen und auf ein Ziel der Geschichte hinarbeiten (a.a.O. S. 221 f.). Ähn-liches gilt für den Kampf zwischen Gut und Böse, den Kampf gegen die Unge-rechtigkeit und das (elitäre?) Bewusstsein, einer relativ kleinen kämpferischen Avantgarde anzugehören.

Christentum und Marxismus teilen den Begriff der Entfremdung, im Christentum allerdings mit der Erweiterung, der Mensch habe sich durch die (Erb-)Sünde von Gott entfernt. Beide Lehren sähen zudem den Menschen nicht vorwiegend als Individuum, sondern als gesellschaftlich bedingtes Wesen an. Ausschlaggebend sei für beide die Praxis, das konkrete Tun („Die Wahrheit muss ‚getan‘ werden“, S. 223).

*Theologische Kritik am Marxismus* übt Tillich folgendermaßen: Marxisten und Christen beurteilen die Transzendenz (d.h. die Überschreitung und Aufhebung des Bestehenden) völlig unterschiedlich. Der Marxist glaubt, das Reich der Freiheit könne auf wundersame (?) Weise erreicht werden, und lehnt daher die christliche Transzendenz, den wundersamen Einbruch des Ewigen in das Zeit-liche, als ideologisch, d.h. das tatsächliche Elend verschleiernd, ab. Dagegen erfüllt sich der letzte Sinn der Geschichte für den Christen nicht innerhalb, sondern außerhalb der Geschichte. Das Reich Gottes vollendet und transzendiert die Geschichte in Gott, nicht durch Errungenschaften von Menschen. Marx sieht die Erfüllung der Geschichte in der Klassenlosen Gesellschaft; dass aber in ihr Bosheit und Dämonie endgültig besiegt seien, verneinen die Religiösen Sozia-listen heftig.

Außerdem werde im marxistischen Sozialismus zu wenig Selbstkritik geübt und der Wert des Persönlichen (des Person- und Persönlichkeit-Seins) sträflich vernachlässigt. Für den Christen sei von höchstem Wert nicht der Sieg des Proletariats, sondern „der Durchbruch eines neuen Sinns und einer neuen Lebensmächtigkeit in der göttlichen Selbstoffenbarung“ (ebd. S. 226).

Hinsichtlich des Wissenschaftlichen Sozialismus vermeiden die religiösen Sozi-alisten jede Art von Dogmatismus und fordern tatsächliche, unparteiliche Wis-senschaftlichkeit. Der dialektische Materialismus sei hilfreich, dürfe aber nicht mechanistisch verfälscht werden. Mängel der Marxschen Analysen, z.B. in Bezug auf das Kleinbürgertum und die Bürokratie, seien zu korrigieren. Dann sei es sogar denkbar, marxistische *Methode* und „Prophetie“ in Einklang zu bringen: „Der Religiöse Sozialismus ist im Geiste der Prophetie und mit den Methoden des Marxismus imstande, die gegenwärtige Welt zu verstehen und zu trans-zendieren.“ (a.a.O. S. 229).

**Würdigung**

Was Paul Tillich und seine Freunde auf den Weg gebracht haben, lebt fort, wenn auch nur in geringem Maße, so z.B. in Deutschland im *Bund der Religiösen Sozialist(inn)en Deutschlands*. – Tillich selbst machte in der Zeit nach dem 2.Weltkrieg keinen Hehl aus seiner Enttäuschung. Seine Hoffnung auf eine Theonomie hatte sich nicht erfüllt. Nicht gelungen war es, die Arbeiterparteien von der neuen Heilslehre zu überzeugen und sie von ihrem Materialismus abzubringen, wozu Tillich bemerkte: „*Die alte Garde siegte über uns und über die Jugend ihrer eigenen Bewegung.“*. Angesichts der geschichtlichen Entwicklung sei ihm nichts anderes übrig geblieben, als sich auf einen „zynischen Realismus“ zurückzuziehen.[[98]](#footnote-98)97

Die Gründe für dieses Scheitern sind wohl hauptsächlich im tatsächlichen Geschichtsverlauf zu suchen. Der Kalte Krieg des Ost-West-Konflikts war weder der Religion noch dem Sozialismus zuträglich. Im Ostblock wurde die Religion unterdrückt oder zurückgedrängt, während der „real existierende“ Staatssozialismus sich in Theorie und Praxis mehr und mehr selbst diskreditierte und schließlich, nach 1989, zusammenbrach. – Im „freien Westen“ wurde die Religion zwar offiziell hofiert, aber teilweise (partei)politisch missbraucht, ohne dass die „christlichen Parteien“ in der Lage gewesen wären, die Soziale Frage wirklich zu lösen (was in einer „Zwei-Drittel-Gesellschaft“ bei ständig wachsender Kluft zwischen Arm und Reich ausgeschlossen zu sein scheint). Den Sozialismus – und insbesondere den Marxismus – überzogen diese Parteien mehr und mehr mit Hohn, Spott, Verachtung und Anfeindung. Anti-Kommunismus und Anti-Sozialismus waren seit den 1950er Jahren sozusagen Staatsdoktrin in der von CDU-Chef Adenauer regierten Bundesrepublik. Mehr und mehr verbündete diese Regierung sich mit dem Kapitalismus, in dem sie einen Garanten der „freien, sozialen Marktwirtschaft“ sah. Nie wäre es diesen Herrschenden in den Sinn gekommen, wie Tillich das Christentum mit dem Sozialismus zu verbinden.

Dagegen gewannen die sozialistische Idee und der Kampf für ihre Verwirk-lichung in der *68er-Bewegung* zeitweise neue Anhänger in großer Zahl, doch die Bewegung scheiterte u.a. an ihrer eigenen Uneinigkeit, und der kapitalistische Neoliberalismus gewann schließlich die Oberhand – großenteils auch über das Bewusstsein weiter Teile der Bevölkerung. – Dagegen wirkte der religiöse Sozi-alismus eher wie ein Fossil, ein Relikt aus längst vergangenen Zeiten.

Inwieweit weitere Gründe hierfür auch in Tillichs Theologie zu suchen sind, ist schwer zu beurteilen. Jedenfalls ließen die furchtbaren Menschheitskatastro-phen des 20. Jahrhunderts – (man denke nur an den Archipel Gulag, an Auschwitz und Hiroshima) – berechtigte Zweifel daran aufkommen, dass Gott wie bei Tillich einen „tragenden Seins-Grund“ oder gar „Alles in Allem“ bedeute. Fraglich scheint mir überdies die von Tillich behauptete geistige Einheit von Kirche und Gesellschaft. Ein Reich, das nur teilweise „von dieser Welt“ ist, kann nicht völlig in der Gesellschaft aufgehen. Christliche Werte lassen sich nicht pro-blemlos an die Politik herantragen, und zwar weder von außen noch in so-genannten christlichen Parteien, aber auch nicht durch Verzicht auf jegliche parteipolitische Organisation, ohne die eine gesellschaftspolitische Breitenwirkung nahezu unmöglich zu sein scheint.

Gleiches gilt wohl für die vielfältigen theoretischen Konzepte des Religiösen Sozialismus. Positiv scheint dennoch zunächst die Tatsache, dass Tillich die *Sinnfrage* mit der Sozialen Frage verbindet. Allerdings knüpft er daran unterschiedliche Aspekte in solcher Vielzahl, dass sie kaum noch überschaubar sind. Ich erinnere nur an Themen wie die angebliche Sinnlosigkeit der Lage des verelendeten Proletariats, die Frage nach dem Menschenbild (nach der unaufhebbaren Personalität des Menschen), die gesellschaftskritische „Prophetie“, an Theokratie und Theonomie des Unbedingten, das Reich Gottes (mit dem Gegensatz von Immanenz und Transzendenz) und die Parallelen zum Marxismus. Alle diese Probleme, die zweifellos mit der Sinnfrage zusammenhängen, näher zu analysieren, wäre sicherlich eine Spezialuntersuchung wert. Sein Ziel, mit seiner „Lösung“ der Sinnfrage der breiten Masse zu helfen, hat Tillich zweifellos nicht erreicht, und zwar wohl auch deshalb nicht, weil seine teilweise sehr komplizierten Gedankengänge keineswegs jedermann zugänglich und verständlich sind.

Für nicht überzeugend halte ich Tillichs Lösungsversuch deshalb, weil er nur das Christentum für imstande hält, *den einzig wahren Sinn* zu finden. Sozialismus und Sinn beziehen sich aber auf die Gesamtheit der Menschen, also auch auf Atheisten und Andersgläubige. Andere Religionen haben andere Wertsysteme und beantworten daher auch die Sinnfrage anders. Sinn geht aufs Ganze, die Frage danach wird aber stets vom je einzelnen, sterblichen Individuum beant-wortet, so dass die Verkörperung dieser Antwort durch den individuellen Tod beendet wird.

Davon abgesehen gilt es, nicht nur die Mängel von Tillichs Lehren, sondern auch ihre *unbestreitbaren Vorzüge* zu würdigen. Dazu zähle ich 1. die Tatsache, dass Tillich den Sozialauftrag des Christentums ernst nimmt, 2. die erneute Thematisierung der Sinnfrage, und zwar auch und gerade in Verbindung mit der Sozialen Frage, 3. die Gesellschaftskritik, 4. den bedingungslosen Einsatz für Gerechtigkeit, Recht und Rechtsstaatlichkeit – gegen Terror, Gewaltherrschaft und Anarchie, 5. die Aufnahme elementar wichtiger religiöser, liberaler und demokratischer Grundsätze, 6. Menschenbild und Person-Sein gebührend zu berücksichtigen, 7. den Einsatz für Geistesfreiheit, Individualität und freie Kreativität, 8. die Forderung nach undogmatischer, unparteilicher Wissenschaftlichkeit, 9. die Kritik am Staatssozialismus, 10. die Anerkennung und kreative Übernahme zahlreicher positiver Beiträge des Marxismus, so zum Problem der Entfremdung, zur Kapitalismus-Kritik und zur dialektischen Methode.

Es fällt auf, dass diese Vorzüge fast ausnahmslos auf *nicht-christlichen* Werten beruhen. Daraus folgt wohl, dass wesentliche Gründe für das Scheitern Tillichs nicht nur im „tatsächlichen Geschichtsverlauf“, sondern auch in seinen frag-würdigen Synthesen von Christentum und Sozialismus zu suchen sind (s.o.).

**Theologie der Befreiung**

1965, im Todesjahr von Paul Tillich, beginnt *Dom Helder Camara* (1909-99), der Erzbischof von Recife, den man auch den „roten Bischof“ nannte, in Brasilien mit der Gründung von Basisgemeinden, und zwar im Anschluss an das Leitwort ‚Kirche der Armen‘, das Papst Johannes XXIII. dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) vorgegeben hatte. Aber schon vorher erfahren und erkennen die lateinamerikanischen Theologen der Befreiung, zu denen neben Camara u.a. *Leonardo Boff* und *Gustavo Gutiérrez* gehören, dass sie weder mittels katholischer Scholastik und Dogmatik noch an Hand der katholischen Soziallehre in der Lage sind, die völlig unerträglichen sozialen Missstände in ihren Ländern hinreichend zu analysieren. Die Ursachen der Misere erkennen sie zutreffend vor allem in den Auswirkungen des kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems. Daher greifen sie u.a. auf die Theorien und Analysen von Marx und Neomarxisten wie z.B. *Gramsci* zurück. Die krassen Gegensätze zwischen Armen und Reichen nehmen sie nicht länger als nur „gottgegeben“ hin. Dennoch bleiben sie ihren christlichen Grundüberzeugungen treu, so auch dem Prinzip der *Gewaltlosigkeit*. Aktiv unterstützen sie die Arbeit in den neu entstehenden Basisgemeinden.[[99]](#footnote-99)98 Bestimmten Formen des „real existierenden Sozialismus“ stehen sie durchaus kritisch gegenüber. Sie verwerfen insbesondere jegliche Form von Diktatur und „Ausnutzung des Klassenkampfes“[[100]](#footnote-100)99.

In seinem 1971 erschienenen grundlegenden Werk *‚Eine Theologie der Befrei-ung*‘ begründet Gustavo Gutiérrez seine lateinamerikanische Synthese von Christentum und Sozialismus u.a. an Hand eines erweiterten Sünden-Begriffs. „Strukturelle Sünde“ nennt er die im Kapitalismus ständig wachsende Kluft zwischen Armen und Reichen. Die Befreiung von dieser Sünde hält er für „die notwendige Bedingung für die Realisierung der Gerechtigkeit in der Welt“.[[101]](#footnote-101)100 Demgemäß sehen Leonardo Boff und Jon Sobrino in Jesus den „Befreier …, der mit dem Reich Gottes die strukturelle Revolution und Umwandlung der sozialen und politischen Verhältnisse verkündigt“, wobei sie überzeugt sind, dass das Reich Gottes durch die geschichtlichen Befreiungserfolge allmählich verwirklicht werde (ebd.).

Theorie und Praxis der neuen Befreiungstheologie führen allerdings zum Konflikt mit dem Vatikan, dessen Glaubenskongregation in den 1980er Jahren *Joseph Kardinal Ratzinger*vorsitzt. Exemplarisch lässt sich hierzu der Fall des Theologen, Philosophen und zeitweiligen Franziskanermönchs *Leonardo Boff* heranziehen. Ausgangspunkt des Streits mit Ratzinger ist Boffs grundlegendes Werk ‚Kirche: Charisma und Macht‘ aus dem Jahre 1981.[[102]](#footnote-102)101 Gestützt auf eine Rezension des Theologieprofessors *Urbano Zilles* kritisiert Ratzinger heftig Boffs Arbeit. Die von ihm „Beanstandeten Seiten“ dieser Arbeit sind in einer von der *Brasilianischen Bewegung für Menschenrechte* herausgegebenen Dokumentation nachzulesen.[[103]](#footnote-103)102 Im Wesentlichen behauptet Boff darin Folgendes:

1. Die christologische Begründung des Absolutheitsanspruchs der Katholi-schen Kirche sei biblisch nicht belegbar (a.a.O. S. 207).

2. Ihre Macht und Machtausübung leite die Katholische Kirche nicht nur direkt von Christus ab, sondern auch aus einer früh einsetzenden „Verweltlichung“, auf Grund derer der „römische und feudale Stil der Machtausübung“ die Katholische Kirche geprägt habe. Und dies sei „eine der Hauptursachen für die Konflikte mit unserem Bewußtsein von den Menschenrechten“ (ebd. S. 187).

3. „Die Freiheit zu divergierendem Denken“ werde in der Katholischen Kirche unterdrückt (ebd. S. 189).

4. Im Protestantismus sei eine „neue Kirche“ entstanden, die als einzige „die Möglichkeit zu echter Kreativität und Freiheit gegenüber der Macht“ biete. (S. 193)

Dass Leonardo Boff sich damit in zentralen Punkten den Lehrmeinungen des Vatikans widersetzt, ist unverkennbar. Ratzingers Reaktion erscheint daher geradezu unvermeidlich. Im Jahre 1985 verhängt der Vatikan auf Betreiben Ratzingers eine Disziplinarstrafe über Boff: ein Verbot von Lehre, Vortrag und Veröffentlichungen im Rahmen eines sogenannten „Bußschweigens“ (das allerdings schon im Jahre 1986 vorzeitig aufgehoben wird). Wenig später erfolgt jedoch ein erneutes Lehrverbot. Daraufhin tritt Boff aus dem Franziskanerorden aus, legt sein Priesteramt nieder, heiratet und lehrt danach ohne kirchlichen Auftrag an der Staatlichen Universität von Rio de Janeiro als Professor für Ethik und Religionswissenschaft. Hierzu bemerkt Nadja Weigel: „Er änderte damit seinen Weg, aber nicht seine Richtung. … Leonardo Boff kämpft weiter für das Reich Gottes, das durch die Armen repräsentiert wird, in einer Leidenschaft für das Evangelium.“[[104]](#footnote-104)103

Schon im Jahre 1984 hatte Ratzinger die Theologie der Befreiung als Ganze im Namen des Papstes Woytila (Johannes Paul II.) offiziell verurteilt, und zwar in der „Instruktion LIBERTATIS NUNTIUS über einige Aspekte der >Theologie der Befreiung<“. Ausführlich kritisiert Ratzinger darin deren Anleihen beim Marxismus, u.a. mit der Behauptung, „im Zentrum der marxistischen Konzeption“ stünden „der Atheismus und die Negation der menschlichen Person, ihrer Freiheit und ihrer Rechte“ (Abs. 9). Das dies nicht zutrifft, ist schon daran zu erkennen, dass Marx ganz andere Probleme vorrangig behandelt, nämlich z.B. die kapitalistische Warenproduktion und die Entfremdung des Menschen im Kapitalismus. Die Entfremdungstheorie bildet den humanistischen Kern der Marxschen Lehren. Nicht Marx negiert die Freiheit der Person, sondern die kapitalistische Entfremdung (s.u.). Wer diesen humanistischen Kern des Marxismus verkennt, kann auch der Theologie der Befreiung nicht gerecht werden.

Ungeachtet der päpstlichen Verurteilung hat die lateinamerikanische Be-wegung in der gesamten Dritten Welt starken Widerhall gefunden. In politisch, philosophisch und religiös interessierten Kreisen der hochentwickelten Länder war diese Resonanz besonders stark in den 1970er und ‘80er Jahren. Dass sich dies inzwischen geändert hat, erklärt Leonardo Boff in einem 2013 in der Schweiz gehaltenen Vortrag vor allem mit dem Vordringen des neoliberalen Wirtschafts-systems. Da die Befreiungstheologie sich diesem Trend widersetze, solle sie nunmehr „unsichtbar gemacht werden“.[[105]](#footnote-105)104 Das Medienecho falle inzwischen nur noch spärlich aus, weil die Befreiungstheologen ihren Widerstand und ihre Alternativen „heute weniger polemisch“ vortrügen (ebd.). Zu wachsendem Des-interesse habe auch der Nieder- und Untergang des Staatssozialismus in Ost-europa beigetragen.

Trotzdem zeigt Boff sich nicht pessimistisch, im Gegenteil. Als überaus ermutigend wertet er u.a. die Tatsache, dass in Lateinamerika inzwischen sogar konservative geistliche Würdenträger die „Option für die Armen“ übernommen hätten (ebd.). Aus einer religiös-sozialpolitischen Bewegung sei sogar eine allge-mein-kulturpolitische geworden.

Große Hoffnungen setzt Boff auf *Papst Franziskus*, der bestrebt sei, die „Kir-che der Armen“ neu zu beleben. Auf die Frage, ob Franziskus dabei auch die Be-freiungstheologie erneuern werde, antwortet Boff:

„Rom hat entschieden, dass die Befreiungstheologie kein polemisches Thema mehr sein soll. Deswegen ist sie aus der öffentlichen Wahrnehmung verschwun-den. Doch dies bedeutet nicht, dass sie nicht existiert. Sie ist noch da und lebt weiter. Und jetzt mit diesem Papst wird sie wieder sichtbar. Früher galt Befrei-ungstheologie als marxistisch, heute ist sie katholisch. Das verändert die At-mosphäre in der Kirche.“ [[106]](#footnote-106)105

Inwieweit Boff sich bei diesen Formulierungen von taktischem Gespür hat leiten lassen, mag dahingestellt bleiben. Auch mag die Rückwendung (?) des einstigen Papstkritikers zum „Katholischen“ Verwunderung auslösen, nicht jedoch, wenn man bedenkt, was „katholisch“ ursprünglich bedeutet, nämlich: „das Ganze, alle Menschen betreffend“. Auch in diesem universalen Anliegen berühren sich Marxismus und Christentum. (Wobei allerdings zu beachten ist, dass „das Ganze“ inzwischen nicht mehr überschaubar ist, und zwar weder in wissen-schaftlicher noch in philosophischer Analyse.)

**Christliche Soziallehren: Katholische Soziallehre und Evangelische Sozial-ethik**

Die Katholische Soziallehre ruht philosophisch und theologisch auf minde-stens drei Säulen: 1. dem Naturrecht, 2. den Lehren des Thomas von Aquin und des Neuthomismus, 3. dem Personalismus. Die menschliche Person verfügt demnach – gottgegeben – sowohl über natürliche Vernunft als auch über geistigen Zugang zur göttlichen Offenbarung und damit zu den *Grundwerten* und zu den höchsten sittlichen Maßstäben, so dass der Mensch als Person höher steht als alle historischen Systeme des Rechts. „Das Naturrecht ist das der Vernunft des Menschen eigene Wissen von Recht und Gerechtigkeit“, wie es *Herbert Pribyl* im Anschluss an Thomas von Aquin und Johannes Messner formuliert. 106 Dem Naturrecht als Wesensrecht entspricht die *unantastbare* Würde des Menschen, so dass seine Grundrechte *unveräußerlich* sind.

Schon in Anbetracht solcher Zusammenhänge scheint mir ein genauerer Blick auf die Katholische Soziallehre der Mühe wert zu sein. Zunächst historisch-politisch:

Für nach wie vor dringend notwendig halte ich den Versuch, einen Dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus zu finden; denn beide Systeme haben offensichtlich versagt bzw. sich als unfähig erwiesen, die existentiellen (sozialen und politischen) Probleme der Menschheit nachhaltig zu lösen. Das gilt anscheinend auch für die sogenannte Soziale Marktwirtschaft unter kapitalisti-schem Vorzeichen, die bekanntlich zahlreiche Politiker und Wissenschaftler bereits für eine Verwirklichung des Dritten Weges halten.

Als richtungsweisend für den gesuchten Mittelweg versteht sich die Katho-lische Soziallehre seit ihrer Entstehung im 19. Jahrhundert. Heftig kritisiert sie sowohl den im Wirtschaftsliberalismus unsozial ausufernden Kapitalismus als auch den totalitären Staatssozialismus. Als Beleg hierfür können nicht zuletzt die Päpstlichen Sozial-Enzykliken dienen, darunter vor allem *Rerum Novarum*, die Leo XIII. im Jahre 1891 herausgegeben hat, sowie *Quadragesimo Anno*  von Pius XI. aus dem Jahr 1931. Papst Leos Kritik richtet sich allerdings vorwiegend gegen den Sozialismus, den er für überaus gefährlich hält, weil er 1. in rechtswidriger Weise das Privateigentum beseitigen, 2. die Familie zerstören und 3. Staat und Gemeinwesen z.B. durch Aufstand und Gewalt ins Chaos stürzen wolle. Wer das Privateigentum antaste, missachte sogar die Eigentumsrechte der Arbeiter (Wo-bei offensichtlich ist, dass er *Karl Marx* damit nicht meinen kann, da dieser aus-schließlich das „funktionierende Privateigentum an den Produktionsmitteln“ vergesellschaften wollte.)

Weitaus sanfter behandelt Leo XIII. die Auswüchse des Kapitalismus. Zu wenig achte der Kapitalist die Würde, das Wohlergehen und die Rechte des Arbeiters, zumal er ihn häufig nur als Mittel zum Zweck der eigenen Bereicherung ausnutze und nur „an seiner physischen Leistung“ interessiert sei. Als höchste Pflicht von Arbeitgebern bezeichnet Leo die gerechte Entlohnung. In staatlichen Maß-nahmen, die dem Gemeinwohl dienen, sieht er durchaus eine Möglichkeit, den sozialen Frieden zu wahren und das Los der Proletarier zu verbessern. Durchgreifend sei dies jedoch nicht möglich ohne die Rückkehr zu christlichen Werten und Prinzipien, wobei Nächstenliebe und Caritas, z.B. bei der Armenfürsorge, vorrangig seien.[[107]](#footnote-107)107

Schärfere Töne, insbesondere gegenüber dem Kapital, schlägt Pius XI. an, und zwar unter dem Eindruck der ersten großen Weltwirtschaftskrise (ab 1929). Seine Analysen dürften nichtsdestoweniger durchweg auch und gerade im Zeit-alter der Globalisierung noch gültig sein, so, wenn er erklärt: „Der freie Wettbewerb hat zu seiner Selbstaufhebung geführt; an die Stelle der freien Marktwirtschaft trat die Vermachtung der Wirtschaft (…) Im zwischenstaatlichen Leben aber entsprang der gleichen Quelle ein doppeltes Übel: hier ein übersteigerter Nationalismus und Imperialismus wirtschaftlicher Art, dort ein nicht minder ver-derblicher und verwerflicher Internationalismus oder Imperialismus des inter-nationalen Finanzkapitals, das sich überall da zu Hause fühlt, wo sich ein Beute-feld auftut.“[[108]](#footnote-108)108

Damit spricht Pius XI. zweifellos Probleme von fortdauernder Aktualität an, durch die allerdings auch die Katholische Soziallehre in Frage gestellt wird. Reichen ihre Mittel aus, dem zerstörerischen Neoliberalismus Einhalt zu gebieten? Wer darüber nachdenken will, sollte sich zunächst mit den fünf Prinzipien, also *Grundwerten,* beschäftigen, die in der Katholischen Soziallehre im Laufe der Zeit herausgearbeitet wurden, nämlich *Gemeinwohl, Personalität, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit.*

*Gemeinwohl:* Im Anschluss an Thomas von Aquin und den Neuthomismus geht es um eine möglichst ideale Ordnung der Gemeinschaft. Das Gemeinwohl hat Vorrang gegenüber Einzelinteressen, soll aber letztlich auch das Individuum stärken.

*Personalität*. Diese haben *Max Scheler* und andere philosophisch begründet. Im Person-Sein kommen Individualität und Gemeinschaftlichkeit zusammen, und zwar in der leib-seelischen Einheit des Menschen, der zugleich als geistbestimmtes, von Gott gewolltes Wesen gilt. Geistiges Selbstbewusstsein soll zur Selbstverwirklichung befähigen. Freiheit und Selbstverantwortung gelten als Richtwerte des Lebens.

*Solidarität.* Nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Ordnung der Gesellschaft soll der Mensch Verantwortung tragen, was ihn zu solidarischem Miteinander verpflichtet.

*Subsidiarität.* Die Gemeinschaft soll „subsidiär“, d.h. unterstützend, wirken. Bei der Ausübung politischer Macht müssen daher die Untergruppierungen der Gesellschaft berücksichtigt werden. Zentralgewalt findet ihre Grenzen dort, wo auf unteren Ebenen der Zuständigkeit besser, d.h. sowohl personenbezogen als auch sachdienlich, entschieden werden kann. Dennoch ist die größere Gemein-schaft verpflichtet, der kleineren notfalls Hilfe zu leisten.

*Nachhaltigkeit* gilt – angeblich in einer Definition des SPD-Politikers *Volker Hauff*  aus dem Jahre 1987 – entwicklungsmäßig „als dann realisiert, wenn die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt werden, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“.[[109]](#footnote-109)109 Katholische Hilfswerke greifen den Begriff gegen Ende der 1990er Jahre auf, ihnen folgen die meisten Bischöfe und einige katholische Sozialethiker.[[110]](#footnote-110)110 Aus christlicher Sicht besteht die Aufgabe des Menschen ohnehin u.a. darin, „die Schöpfung zu bewahren“, so dass die Forderungen der Ökologie-Bewegungen in der Katholischen Soziallehre auf fruchtbaren Boden fallen.

Diese großenteils idealistisch anmutenden Prinzipien können vielleicht am ehesten in einer tatsächlich Sozialen Marktwirtschaft verwirklicht werden. Ob das angesichts der molochartigen Ausbreitung des Neoliberalismus gelingen kann, muss bezweifelt werden und kann hier vorerst nicht erörtert werden.

**Evangelische Sozialethik**

Den Begriff gibt es seit 1868. Daneben ist inzwischen auch eine ‚Evangelische Soziallehre‘ entstanden, die jedoch nur wenig ausgearbeitet und in der Öffent-lichkeit kaum beachtet wurde. Weit mehr als das katholische Pendant wirft der Begriff ‚Evangelische Sozialethik‘ Probleme auf, und zwar wegen seiner Viel-deutigkeit und zahlreicher mit ihm verbundener Unwägbarkeiten.

Von der entsprechenden katholischen Lehre wird diese Ethik schon dadurch abgegrenzt, dass man deren Grundpfeiler Naturrecht, Gemeinwohl und Personalität kaum noch diskutiert. Aber was ist das „typisch Evangelische“ an dieser Ethik? Eine Frage, die sich durch den Bezug zur Reformation nicht hinreichend klären lässt. Hilfreich scheint jedenfalls die Berufung auf die einzig maßgebliche protestantische Autorität: die des Evangeliums, obwohl der in ihm enthaltene *Sozialauftrag* umstritten ist.

Die beiden anderen Begriffskomponenten, dass Soziale und die Ethik, bereiten ebenfalls Schwierigkeiten. Wenn es einen christlichen Sozialauftrag gibt, warum bedarf es dann noch einer Ethik? Diese müsste eine „Seinsethik“ (des Sozialen!) sein, obwohl aus dem bloßen Sein bekanntlich kein Sollen abgeleitet werden kann. Woher kommen dann die das Sollen orientierenden *Wert*-Maßstäbe?

Im griechischen Wortgebrauch bedeutet ‚Ethik‘ so viel wie ‚das die Sittlichkeit, Gesinnung Betreffende‘. Angeblich befindet sich jedoch, davor und darunter liegend, die indogermanische Wurzel ‚SUEDOS‘ mit den Bedeutungen ‚Eigenheit, Eigenart‘. Demnach besteht Ethik nicht in Anpassung (Konformität) und beginnt nicht erst, wenn im Zusammenleben der Menschen Probleme auftauchen. Vielmehr folgt aus der ethischen „Eigenart“ des Menschen: „Tatsächlich ethisch ist ein Verhalten erst dann, wenn es mit der Eigenart dessen übereinstimmt, der es ausführt. Ethisch handelt, wer sich nicht zugunsten eines Zwecks verstellt.“[[111]](#footnote-111)111

Worauf beruht diese Eigenart? Hauptsächlich wohl auf einer teilweise *angeborenen* Fähigkeit: der zur Wertung, zum Unterscheiden von Gut und Böse. Dadurch ist der Mensch – zunächst in seinem ureigensten Interesse – in der Lage, Böses durch Gutes zu besiegen, das Böse nicht über sich Herr werden zu lassen. In der Scholastik (so auch bei Thomas von Aquin, s.o.) verwendete man hierfür den moraltheologischen Begriff SYNDERESIS und bezeichnete damit „die Fähigkeit zur Erkenntnis des Guten, die sich im Gewissen zur sittlichen Entscheidung und zum Handeln konkretisiert oder den Willen aktiv prädisponiert“. Diese Fähigkeit sei „im Verstand bzw. im Geist oder im Willen“ angelegt und *durch die Sünde nicht zerstörbar*.[[112]](#footnote-112)112

Dass es eine solche angeborene Eigenschaft – jedenfalls im gesunden Gehirn – tatsächlich gibt, haben die moderne Hirnforschung und nach ihr die experi-mentelle Psychologie inzwischen nachgewiesen.

Was hat dies mit dem Evangelium zu tun? Nun, Christus verkörpert das Gute überhaupt, das schlechthin Gute, das göttliche Höchste Gut. Daher kann er beanspruchen, die Wahrheit, der Weg und das Leben selbst zu sein, und der sittlichen „Eigenart“ des Menschen weitere *Wertmaßstäbe* an die Hand zu geben. Wer an Christus glaubt, kann sowohl die eigene *Freiheit zum Guten* als auch die *Freiheit vom Bösen* nachhaltig stärken. Darin besteht wahrscheinlich die wahre „Freiheit eines Christenmenschen“, der weitgehend auf die eigenen, letztlich von Gott gegebenen Kräfte, darunter auch die Willens- und Gewissensfreiheit, vertrauen darf.

Dadurch steht es dem Menschen auch frei, sich für das Gute in *allen* Men-schen einzusetzen, d.h. für *eine im Ganzen* *gute Welt-Gesellschaft*. Die Mensch-heit als solche sollte jedem „heilig“ sein, wie *Kant* fordert. Wobei nicht zu über-sehen ist, dass die Welt im Ganzen (noch) keineswegs gut ist, sondern vielerorts im Argen liegt. Außerdem lässt sich aus dem Evangelium zwar ein christlicher Sozialauftrag ableiten, aber Jesus hat weder eine Wirtschaftslehre noch eine Gesellschaftstheorie noch ein politisches Programm verkündet. Mit christlichem Geist unvereinbar ist jedenfalls ein Wirtschaftssystem, in dem Ausbeutung, Profitgier, Entfremdung und Klassengegensätze herrschen, desgleichen ein Gesellschaftssystem, das durch Unfreiheit, Missachtung der Person, Bürokratismus, Gesinnungsterror, Fundamentalismus und/oder Terrorismus gekennzeichnet ist.

Als mit den christlichen Werten vereinbares Ideal dürfte dagegen ein *freiheitlicher, demokratischer Öko-Sozialismus* anzusehen sein. Evangelische Soziallehre kann dazu beitragen, indem sie sowohl den Christlichen Sozialismus (Lamennais, Blumhardt, Tillich u.a.) und die Theologie der Befreiung als auch die Katholische Soziallehre beerbt und sich zu einer echten *Christlichen Soziallehre* weiterentwickelt.weiterentwickeltww

Im Detail bestätigen lassen sich diese Überlegungen und Bestimmungen am ehesten wohl an Hand der Werke des Theologen *Heinz-Dietrich Wendland* (1900-1992), der sich ausdrücklich auf Paul Tillich beruft und sogar eine soziale Revo-lution für mit dem Reich Gottes vereinbar hält. Seine Hauptwerke hierzu sind: *Grundzüge der evangelischen Sozialethik* (1968, mit einem bemerkenswerten Beitrag zum *Naturrecht*) und *Ethik des Neuen Testaments* (1970). – Einen raschen Überblick, auch über neuere Entwicklungen, vermitteln *Karl-Wilhelm Dahm* mit seinem Aufsatz „Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die Evangelische Sozialethik auf dem Weg ins neue Jahrtausend“ (1991, und *Gerhard Wegner* mit dem „Hintergrundartikel: Evangelische Sozialethik“.[[113]](#footnote-113)113

**Werte in den nicht-christlichen Religionen**

Wer durch die christliche Tradition geprägt ist, tut sich vielleicht schwer damit, Andersgläubigen gerecht zu werden. Angesichts dessen scheint es hilfreich zu sein, zunächst nach den Gemeinsamkeiten der Religionen Ausschau zu halten. Was verbindet uns im Religiösen mit den anderen? Hierzu hat der ‚*Interkulturelle Rat in Deutschland e.V.*‘ vor einigen Jahren (2007) wertvolle Hinweise gegeben, wobei zu beachten ist, dass der ‚Rat‘ diese Hinweise von dem ‚*Abrahamischen Forum*‘ übernommen hat, einem Forum, in dem Juden, Christen, Moslems und Bahá’i zusammenarbeiten, also nicht sämtliche Weltreligionen. Um die Entwicklung „vom christlichen Abendland zum abrahamischen Europa“ voranzutreiben, hebt dass Forum folgende *gemeinsamen Werte* hervor:

1. Der Glaube an den *einen* Gott, den Gott Abrahams, wenn auch in unterschiedlichen Interpretationen.

2. Der Mensch gilt als „Ebenbild Gottes“, im Islam als „Statthalter Gottes“.

3. Der hohe Wert *Gerechtigkeit* kann dazu beitragen, den Weltfrieden zu sichern und die globale Armut zu überwinden.

4. Für Frieden, gegen Gewalt und Terror!

5. Die Schöpfung bewahren!

6. Für Gastfreundschaft (wie schon bei Abraham), gegen Fremdenfeindlichkeit und Rassismus![[114]](#footnote-114)114

Dass solche Werte noch nicht überall anerkannt, geschweige denn verwirk-licht werden, ist hinlänglich bekannt. Dankenswerter Weise versäumt das Abrahamische Forum es nicht, die Hindernisse zu nennen, die den gemeinsamen Werten schon durch die fortbestehenden, teilweise gravierenden Unterschiede (bzw. Unvereinbarkeiten) zwischen den Religionen im Weg stehen. Diese Unterschiede seien nicht zu leugnen, sondern zu *respektieren*. Genannt werden:

1. Weder die Juden noch die Muslime akzeptieren das christliche Verständnis von Jesus und der Dreifaltigkeit.

2. Weder die Juden noch die Christen teilen die islamische Hochschätzung des Propheten Mohammed und des Koran.

3. Bahà’i glauben an „Götterboten“ (z.B. Baha’ullah), was von Juden, Christen und Moslems abgelehnt wird.

4. Religiöse Praxis, Gottesdienste, Missionsverständnis u.a.m. weisen teil-weise schwerwiegende Unterschiede auf.

5. Unterschiedlich ist neben bestimmten sozialen, kulturellen und geschicht-lichen Entwicklungsfaktoren auch das Alter der Religionen.

6. In einigen Fragen der Gleichberechtigung (von Mann und Frau) und der Menschenrechte gibt es bisher keine Einigung.

Zur Überwindung solcher Unterschiede schlägt man verschiedene Maßnahmen vor, insbesondere im Bildungs- und Erziehungssektor, ferner durch verstärkten wissenschaftlichen und kulturellen Austausch und interreligiösen Dialog.

Ob diese Ziele u.a. durch „Annäherungen an die in Europa weitgehend angenommenen Normen“ (S. 2) zu erreichen sind, halte ich für fraglich. Zu sehr sind unterschiedliche *Normen* durch Sozialisation und Erziehung verinnerlicht, zu stark die damit verbundenen gesellschaftlichen und politischen Zwänge. Nicht über die Normen, sondern über *gemeinsame Werte* müsste die Verständigung versucht werden, wobei natürlich auch die bisher nicht erwähnten nicht-christlichen Religionen zu berücksichtigen sind.

Dies gilt auch für die Frage, worin denn der „Kern“ der religiösen Gemein-samkeiten bestehen könnte. Hierzu ein Zitat von O. Petersen (?): „Ich glaube, dass in allen großen Religionen mit der wahren Liebe das gleiche gemeint ist: Es ist der Wunsch, dass es anderen Wesen gut geht, insbesondere, wenn sie sehr starkes Leiden erleben. Und das ist letztlich auf dem Gebiet der Praxis der gemeinsame Kern aller Religionen.“[[115]](#footnote-115)115 – Bemerkens- und anerkennenswert ist hier die Ausweitung der als Wohltätigkeit (caritas) und Mitleid verstandenen Liebe auf die „anderen Wesen“ und damit wohl auf Natur und Umwelt im weitesten Sinne. Zu bedenken ist jedoch, dass vielen Menschen – insbesondere in Ländern außerhalb Europas – die für solche „Wohltätigkeit“ erforderlichen materiellen Mittel kaum oder gar nicht zur Verfügung stehen.

Unbezweifelbar ist hingegen, dass auch dem Wert ‚Liebe‘ die Fähigkeit zum Werten zu Grunde liegt, nämlich die angeborene Fähigkeit, zwischen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ zu unterscheiden. Das bedeutet, dass auch allen religiösen Werten ein nicht-religiöses Werten zu Grunde liegt (bzw. liegen kann). Das halte ich für den „Kern“ der Sache.

Nichtsdestoweniger verdienen die Wert-Konzepte der nicht-christlichen Reli-gionen genauere Analysen. Detailliert informieren hierzu einige Standardwerke, so das von Michael Klöcker und Udo Tworuschka herausgegebene Handbuch *Ethik der Weltreligionen* (Darmstadt 2005) sowie mehrere Arbeiten von Hans Küng, insbesondere das ***Projekt Weltethos***(München 1992) und *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg* (München 1999 in 2. Auflage). Außerdem zu empfehlen: Hans Küng / Karl-Josef Kuschel (Hg.): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München 1993.

In dem „Handbuch *Ethik der* ***Weltreligionen***“ ist zu erkennen, in welchem Maße die Religionen versuchen, das Leben der Gläubigen in allen Bereichen nicht nur zu beeinflussen, sondern auch zu regeln. In anderer, nämlich alphabetischer Reihenfolge werden Themenkomplexe behandelt wie:

Gesundheit, Sport, Sexualität, Empfängnisverhütung, Abtreibung; Bekleidung und Ernährung; Erziehung, Bildung und Mediengebrauch; Menschenrechte, Umwelt, Globalisierung, Krieg und Frieden u.a.m., und zwar unter jedem Stichwort jeweils für die Weltreligionen Buddhismus, Hinduismus, Islam, Judentum, Katholizismus und Protestantismus.

Damit wollen die Autoren auch neueren geschichtlichen Entwicklungen, nicht zuletzt im Bereich von Technologie und Informatik, gerecht werden, wobei sie nicht verkennen, dass zwischen den Religionen nicht nur Begegnung und Durchdringung, sondern auch Rivalität, Konflikt und Auseinandersetzung stattfinden.

Noch ehrgeiziger präsentiert Hans Küng sein **‚Projekt Weltethos‘**, von dem er sogar das Überleben der Menschheit abhängig macht. Ethische Grundlage ist für ihn jedoch nicht nur der Humanitäts-Gedanke, sondern der „Religionsfrieden“, der durch interreligiösen Dialog erreicht werden soll. Der Religionsfriede sei die Voraussetzung für den Weltfrieden. Anregen will Küng das „globale Gespräch über den Grundkonsens der Werte, Haltungen und Maßstäbe“ (a.a.O., Klappen-text).

Zu dem Projekt trat im Jahre 1993 in Chicago ein *Parlament der Weltreli-gionen* zusammen, dem nicht weniger als 6500 Personen aus „125 Religionen und religiösen Traditionen“ angehörten. Man einigte sich auf 4 Leitsätze einer *Erklärung zum Weltethos*, und zwar zu 1. Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor allem Leben, 2. Solidarität und gerechte Wirtschaftsordnung, 3. Toleranz und Leben in Wahrhaftigkeit, 4. Gleichberechtigung und Partnerschaft von Mann und Frau, jeweils als *kulturell* verpflichtend, d.h. als Verpflichtung zu entsprechendem Handeln.[[116]](#footnote-116)116

Für wertphilosophisch interessant halte ich hier die Tatsache, dass die er-wähnten Leitsätze allesamt nicht nur als religiöse, sondern vor allem als *(kultur-) philosophische und –politische* Empfehlungen gelten können, so dass sie auch von Nicht-Gläubigen akzeptiert werden können. Besonders hervorzuheben ist überdies die beeindruckende Fundierung dieser weltweiten Ethos-Erklärung in einer einzigen Formel, in der *Goldenen Regel*: „Was du nicht willst, dass man dir tu‘, das füg‘ auch keinem andern zu!“. Diese Regel sollte „die unverrückbare, unbedingte Norm für alle Lebensbereiche sein, für Familie und Gemeinschaften, für Rassen, Nationen und Religionen.“[[117]](#footnote-117)117

Wie aber ist dieser Anspruch aus heutiger Perspektive, d.h. ca. 21 Jahre nach seiner Proklamation, zu beurteilen? Dazwischen liegt leider die Menschheits- und Kulturkatastrophe „Nine Eleven“, der 11. September 2001, der bisher wohl bösartigste Schlag ins Gesicht des Weltethos, das Gegenteil dessen, was die Chi-cagoer Parlamentarier erhofft und gefordert hatten. Wie konnte das geschehen?

Die Hauptgründe für die Katastrophe sind wahrscheinlich politischer und ökonomischer Art. Was an der fortbestehenden Berechtigung und Gültigkeit der Chicagoer Forderungen zweifellos nichts ändert. – Anders steht es aber mit einigen ihrer Implikationen im Rahmen des „Projekt Weltethos“. Nicht bewahr-heitet hat sich z.B. die Behauptung, dass der Weltfrieden hauptsächlich vom Religionsfrieden abhänge. Vollständigen, nachhaltigen Religionsfrieden herzu-stellen, scheint trotz vieler Gemeinsamkeiten kaum möglich, weil einige der the-ologischen bzw. ideologischen Gegensätze – und insbesondere der macht-politisch verstärkten – teilweise so krass sind, dass sie sich (vorerst?) nicht über-winden lassen. Zum Glück gibt es andere Gemeinsamkeiten: die der Werte. Umso mehr empfiehlt es sich, diese Gemeinsamkeiten näher zu analysieren, ohne deshalb die Unterschiede zu vernachlässigen.

In seiner überaus gründlichen Studie *Spurensuche* … berücksichtigt Hans Küng auch die **Stammesreligionen**. In ihnen so etwas wie eine „Ur-Religion“ ausfindig zu machen, ist allerdings dort wie auch überall sonst nicht gelungen. Eine Ur-Religion gibt es offenbar nicht, wohl aber ein *Ur-Ethos* (a.a.O. S. 19). Der Grund hierfür liegt auf der Hand: die anthropologische Konstante der angeborenen Wertungsfähigkeit, die schon die „Ur-Völker“ (wie die australischen Aborigines) genutzt haben, um ihren Kindern die vielfältigen Konkretionen und Konkreti-sierungen von ‚gut‘ und ‚schlecht‘ erfahrbar zu machen und durch das ethische Konzept von Gut und Böse zu ergänzen. Zu Hilfe kam ihnen dabei der Glaube an etwas Unvergängliches im Vergänglichen – das angeblich unsichtbare Ewige im Sichtbaren – und, daraus abgeleitet, die in allen Dingen wirksame „**ewige, ungeschaffene Lebenskraft**“ (a.a.O. S. 21), zu der natürlich auch die zentral wichtige *Sexualität* gehört, was jedoch nicht Frivolität, sondern „tiefe **Ehrfurcht vor allem Leben“** bewirkt (S. 24 f.). Diese verbindet sich problemlos mit mehreren ungeschriebenen ethischen Normen, wie „**Gegenseitigkeit, Gerechtigkeit, Großzügigkeit** (etwa im wechselseitigen Schenken)“, für deren Einhaltung keinerlei Gebotstafeln benötigt werden (ebd. S. 25).

*Festzuhalten bleibt ferner, dass schon dem Ur-Ethos der Ur-Völker Wertungen zu Grunde liegen, während die Werte selbst sich allmählich herausbilden, sich verändern und auch wieder verschwinden (können,* vgl. S. 27*).*

**Judentum**

Wer über jüdische Wertvorstellungen Näheres erfahren möchte, wird wohl zunächst zum Tanach, dem Alten Testament, greifen und sich dann insbesondere mit den mosaischen Zehn Geboten (dem Dekalog), dem Prophetentum und den Psalmen beschäftigen. Die Zehn Gebote bezeichnete *Thomas Mann* einmal als „das Grundgesetz des Menschen“. Hans Küng nannte sie eine „Basis für ein gemeinsames Grundethos“ der drei prophetischen (abrahamischen) Religionen Judentum, Christentum und Islam. Der Rabbiner *Zwi Braun* sieht im Dekalog drei Grundvermögen des Menschen angesprochen: Denken, Reden und Handeln im Dienste Gottes. Geregelt werden sollen a) die Beziehungen des Menschen zu Gott, b) die zwischenmenschlichen Beziehungen. Auf das Denken zielen vor allem das erste, zweite und zehnte Gebot, von denen das erste ur-mosaisch nur lautet: „Ich bin der Herr, dein Gott.“, während das zweite weitere Götter verbietet und das zehnte u.a. das Begehren fremden Eigentums tabuisiert. Um das Reden geht es vor allem im 3. und 9. Gebot, die verbieten, den Namen Gottes zu miss-brauchen bzw. die Mitmenschen zu verleumden. Die anderen Gebote, d.h. das 4. bis 8., regeln das Verhalten, sie gebieten Pflichten gegenüber den Eltern und Heiligung des Feiertags und verbieten Mord, Diebstahl und Ehebruch.

Dabei steht das rechte *Handeln* durchaus im Vordergrund.[[118]](#footnote-118)118 Aus dem Tal-mud, der Interpretation des Tanach, wurden immerhin 613 sogenannte ‚Mizvot‘ abgeleitet, darunter 365 Verbote und 248 Gebote, die von den gläubigen Juden strikt einzuhalten sind. Bis ins Kleinste und Alltäglichste reichen die Vorschriften. Einen Überblick hierüber ermöglichen u.a. die 15 „Grundsätze der jüdischen Sit-tenlehre“, die im Jahre 1865 veröffentlicht wurden. Deren erster appelliert an die „Einheit des Menschengeschlechtes“, die durch Gott als den Schöpfer und Vater aller Wesen gewollt sei. Breiten Raum nehmen dann die Pflichten ein, die sich aus der schon mosaisch befohlenen *Nächstenliebe* ergeben. Ausgeschlossen ist dadurch jede Art von Lieblosigkeit, Gehässigkeit und Ungerechtigkeit gegenüber den Mitmenschen. Leben, Gesundheit, Besitz und Ehre des Nächsten sind unter allen Umständen zu respektieren, was auch Sittenstrenge sowie Achtung vor Ehe und religiösen Überzeugungen einschließt.[[119]](#footnote-119)119 Selbstverständlich sind diese Grundsätze großenteils identisch mit den Zehn Geboten oder überschneiden sich mit ihnen.

Widersprüchlich scheint mir an diesen Weisungen vor allem die Tatsache, dass der geforderte Respekt offensichtlich den Respekt vor der möglichen *Selbstbestimmung des Menschen* außer Acht lässt. Wenn der (junge) Mensch gelernt hat, in der Praxis zwischen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ zu unterscheiden und, darüber hinaus, Böses durch Gutes zu besiegen, braucht er keine Fremd-bestimmung mehr, erst recht nicht Detailvorschriften für das tägliche Leben, zumal auch das individuelle Unterbewusstsein zumeist hilfreich und verlässlich funktioniert.

Positiv hervorzuheben sind dagegen zahlreiche andere Aspekte des jüdischen Menschenbildes (wie sie in besonders poetischer Form in den *Psalmen* zu Tage treten), außerdem die von Propheten wie Amos, Hosea, Micha und Jesaja begründete Tradition der *Gesellschaftskritik*. Der Mensch erscheint in seiner vollen Widersprüchlichkeit, z.B. einerseits als „Ebenbild Gottes“ und Krone der Schöpfung, andererseits als unausweichlich dem Tode geweiht. Trotzdem wird das Individuum nicht in die Sphären von Leib, Seele und Geist aufgeteilt, sondern „prinzipiell als Einheit verstanden“, auch wenn dabei die Bindung des Einzelnen an die Gemeinschaft stets betont wird.[[120]](#footnote-120)120 Es ist dies eine Auffassung des Person-Seins, die auch heute noch Zustimmung findet.

Darüber hinaus ist nicht zu verkennen, dass die Zehn Gebote eine der Grundlagen heutiger Rechtsordnung bilden, da sie z.B. schon im Römischen Recht und in nicht-jüdischen Religionsgemeinschaften (z.B. nicht nur im Christentum, sondern auch im Islam!) Aufnahme gefunden haben.

**Islam**

Der Islam gilt gemeinhin als eine „Buchreligion“, weil diese gänzlich auf dem Koran beruhe. Dieser Auffassung widerspricht der Philosophie-Professor *Milad Karimi* und beruft sich dabei auf die göttliche Ur-Inspiration des Propheten Mohammed (ca. 570-632 n. Chr.) mitten in der Wildnis: „Was tat Mohammed? Er stieg auf einen Berg, hielt sich in einer Höhle/Grab auf, in völliger Dunkelheit. Und Gott durchbricht diese Dunkelheit. Es ist möglich, die Gegenwart Gottes in der Welt zu erleben, an der Grenze des Todes, in der äußersten Möglichkeit des In-der-Welt-Seins. Und Gott erobert das Herz (es geht nicht um ein Buch, nicht um eine Schrift).“[[121]](#footnote-121)121 Worum geht es dann? Nun, wenn Gott das Herz ergreift, geht es um viel mehr als um die Worte des Korans. Gott (=Allah) ergreift den ganzen Menschen. Der Koran entsteht in einer bestimmten geschichtlichen Situ-ation und „spricht zu ganz bestimmten Menschen in einer ganz bestimmten Zeit.“ (ebd.). Aber er geht nicht in dieser Realität auf, lässt sich nicht auf sie reduzieren, sondern zielt eindeutig auf das (überzeitliche?) Ganze des Mensch-Seins. Und entscheidend ist nicht der Buchstabe, sondern der *Geist* der Schrift (wie auch *Thomas Münzer* immer wieder betonte, s.o.).

Im Unterschied zum Christentum kennt der Islam aber keine Menschwerdung Gottes. Mohammed beruft sich zwar nicht nur auf Abraham, sondern ausdrücklich auch auf Jesus, dessen „Gute Botschaft“ Gott in ihm, Mohammed, „erfüllt“ habe[[122]](#footnote-122)122; doch er lehnt sowohl Jesu Göttlichkeit als auch dessen Erlöser-Rolle strikt ab. (Was widersprüchlich erscheinen muss, denn Letzteres gehört zweifellos auch zur „Guten Botschaft“ Jesu.)

Mit schwerwiegenden Folgen für den Islam. Dieser bedeutet ja im ursprünglichen Wortsinn so viel wie „völlige Hingabe an Gott und seinen Willen“ und darüber hinaus, ähnlich wie das hebräische ‚Shalom‘: „Frieden im Sinne eines allumfassenden Heilseins“, d.h. nicht mehr nur eine bestimmte Religions-gemeinschaft, sondern „den Kern wahrer Religiosität schlechthin“ (Priesmeier a.a.O. S. 1).

Religion aber bedeutet Rückbindung an Gott, im Islam sogar völlige Hingabe an Gott, der „tut, was er will“ – somit völlige Unterwerfung des Individuums unter seinen Willen. Wo bleibt da das natürliche Recht des Menschen auf Selbstbestimmung? Wird sie nicht völlig geleugnet und vernichtet? Nun, einflussreiche islamische Theologen haben diese Gefahr durchaus erkannt und verweisen daher auf die Tatsache, dass der Koran dem Menschen durchaus eine gewisse Autonomie einräumt, weil er immer wieder an Vernunft, Erfahrung und Erkenntnis-Fähigkeit und an Natur und Geschichte als deren Quellen appelliert. Der Theologe *Sir Muhammad Iqbal* erklärt im Zusammenhang damit: „Das schließt die kühne Erkenntnis ein, dass Leben nicht immer am Gängelband geführt werde, dass der Mensch, um volles Selbstbewusstsein zu erreichen, am Ende auf seine eigenen Bestände zurückgeworfen werden muss.“[[123]](#footnote-123)123 Sichtbar wird hier so etwas wie eine – vielleicht nur geforderte, ideal gemeinte – gottgewollte Eigenständigkeit des Menschen; Gott schenkt ihm „eigene Bestände“, Selbstbewusstsein und eine gewisse Verfügungsmacht über Natur und Geschichte.

Aber nur in bestimmten, klar umrissenen Grenzen. Wichtiger als der Glaube ist im Islam, ähnlich wie im Judentum (!), das *rechte* *Handeln* des Menschen, das umso stärker reglementiert wird, und zwar durch die *Scharia*, das Gesetz, das „die Gesamtheit der auf die Handlungen des Menschen bezüglichen Vorschriften Allahs“ umfasst. Damit kann der Mensch zum höchsten Einsatz und Bemühen (‚Djihad‘ in wörtlicher Bedeutung!) motiviert, wenn nicht gezwungen werden, notfalls auch zum Heiligen Krieg.

Da der Mensch nicht völlig selbständig über Gut und Böse befinden kann und darf, braucht er keine spezielle Ethik, sondern nur eine spezielle „Charakter-eigenschaftskunde“, ein Begriff, der allerdings dem Wortursprung SUEDOS (für ‚Ethik‘, s.o.) erstaunlich nahe liegt. Nichtsdestoweniger ergeben sich die mosle-mischen Pflichten aus einem strengen Sittenkodex, der neben genuin religiösen Vorschriften (Bekenntnis zu Gott und Mohammed, das fünffache tägliche Ritual-gebet, das Fasten im Ramadan, Pilgerfahrt nach Mekka) die Verpflichtung zu einer individuell genau errechneten Einkommensabgabe enthält – als Ausdruck der Solidarität mit den Armen und Schwachen der Gesellschaft. – Im Übrigen entsprechen die auf dem Koran beruhenden detaillierten Verhaltensvorschriften weitgehend denjenigen der Zehn Gebote, enthalten aber, darüber hinaus, ge-naue Anweisungen und Verbote mit dem Ziel der Erziehung zu Bescheidenheit, Wahrhaftigkeit, Höflichkeit, Übernahme der Verantwortung für das eigene Tun, Gemeinsinn, Mäßigung, Dankbarkeit und Wachsamkeit gegenüber Verstößen gegen die Regeln des Korans, wobei auch die Möglichkeit der Vergeltung (Notwehr) eingeräumt wird.

**Islamismus**

Ein besonders heikles, aber unumgängliches Thema, das kaum in wenigen Sätzen zu behandeln ist. Ich versuche es trotzdem, indem ich zunächst einen Auszug aus der „Einführung“ von Bernhard Priesmeier (a.a.O. S. 2) zitiere:

„Islamismus (Fundamentalismus)

Das Islambild wird in der Öffentlichkeit gegenwärtig vor allem durch die politische Bewegung der Islamisten geprägt, die als Antwort auf das Versagen der kapitalistischen wie auch der realsozialistischen „Moderne“ entstand, die elementarsten materiellen und Lebensbedürfnisse der überwiegenden Mehrheit der Menschen in den mehrheitlich muslimischen Ländern zu befriedigen. Der Islamismus, der sich als Alternative zu Kapitalismus und Kommunismus versteht, findet in der Zeit des frühen Islam ein Modell, ein so genanntes „islamisches System“ verwirklicht, das es in Verbindung mit der modernen Technologie wiederherzustellen gelte. Dadurch sei es möglich, alle Ungerechtigkeiten abzuschaffen und alle Probleme der heutigen Menschheit zu lösen. Kennzeichnend für die Islamistenbewegung ist, dass ihr Führungspersonal sich überwiegend nicht aus den Kreisen traditioneller religiöser Gelehrter, sondern aus Natur- und Ingenieurwissenschaftlern rekrutiert, die ihre Ideologien u.a. als eine neue Philosophie der Technik ansehen, die die Integration von Hightech-Systemen in die gottgewollte Lebensordnung anstrebt.“

Mit den extremen Auswüchsen des islamistischen Fundamentalismus – vor allem in Form von Terrorismus (!) – sieht sich die Weltgemeinschaft bis in die Gegenwart hinein konfrontiert. Eine überaus große Mehrheit der Muslime lehnt jedoch solchen Fundamentalismus inzwischen entschieden ab. Zu offensichtlich, verstoßen einige “Gotteskrieger“ gegen die Grundregeln und –prinzipien der eigenen Religion.

**Sufis und Aleviten**

Dass der Islam nicht zwangsläufig auf einen Fundamentalismus hinauslaufen muss, zeigt sich an islamischen Glaubensgemeinschaften wie denen der Sufis und der Aleviten, die weniger die Gründe des Gesetzes und des Buchstabens als vielmehr die *Gründe des Herzens und der Menschlichkeit* betonen und damit den Wünschen und Sehnsüchten des Volkes entgegenkommen.

‚Suf‘ bezeichnet im Arabischen die ‚grobe Wolle‘, aus der die Büßerhemden der ersten Sufi-Mönche gewirkt waren. Ihr Ziel war es, Gottes Nähe im Herzen zu erfahren, ein Ziel, das lange vor ihnen schon Asketen und Mystiker gesucht hat-ten. Im Islam kamen solche Bestrebungen erst im späten 9. Jahrhundert auf. Stets waren die Sufis allerdings darauf bedacht, Allahs höchste Autorität und Dominanz zu respektieren, so dass eine gar totale Verschmelzung von Gott und Mensch nicht in Frage kam.

Von den meisten anderen Asketen und Mystikern unterschieden sie sich dadurch, dass sie keineswegs Kinder von Traurigkeit waren, sondern ihren Glau-ben durch Freude, Liebe und eine gewisse Freizügigkeit, zumal in Musik und Tanz (Derwisch-Tanz bis zur Trance!), zum Ausdruck brachten. Dass all dies zur Ehre Gottes geschah, demonstrierten sie durch ein besonderes Gottes-Gedenken, den „ … *Dhikr Allah*: Unaufhörlich wird Allah angerufen und seine vielen Namen, wird seine Größe und Ewigkeit litaneiartig gepriesen“ (Küng).

Mystisch ist der Weg des einzelnen gläubigen Sufi insofern, als er, vom Gesetz herkommend, auf dem Pfad der Mystik zur Wahrheit in Gott führt; wissen-schaftlich und weltanschaulich gestützt durch eine stark psychologisch geprägte „Wissenschaft vom Innern“ und „Lehre des Herzens“ (ebd.).

In der islamischen Welt waren die Sufis allerdings trotzdem nicht überall will-kommen. Von orthodoxen Theologen wurden sie angefeindet, einige auch von Politikern und Staatsmännern wie dem türkischen Staatsgründer *Kemal Atatürk*, der sich nicht scheute, als politisch reaktionär eingestufte Sufi-Orden zu verbie-ten (vgl. a.a.O. S. 299). – An Einfluss und Wirkung haben die Sufis bis heute den-noch kaum verloren.

Die **Aleviten** verbindet mit den Sufis die humanistische Orientierung, zu der auch die mystische Interpretation des Korans gehört. Ihre Bewegung, deren Angehörige vor allem im Osten der heutigen Türkei anzutreffen sind, existiert seit dem 13. Jahrhundert. Ihren Namen „Anhänger Alis“ leiten sie von Mohammeds Vetter und Schwiegersohn Ali ab, den sie, im Unterschied zu den Sunniten, in Ehren halten.

Dass sie von Sunniten oft angefeindet und verfolgt wurden, liegt wohl auch an ihrer Ablehnung der sunnitischen Scharia und jeglicher dogmatischen Religions-auslegung. Stattdessen bewerten sie die Gottesliebe und die Liebe zu Gott höher als die Gottesfurcht, sehen, fast pantheistisch, das Göttliche in jedem Menschen angelegt und leiten daraus, ebenfalls im Sinne der Mystik, Nächstenliebe, Mit-menschlichkeit, Geduld und Bescheidenheit als oberste Werte der Lebenspraxis ab. Teilweise näher als dem Koran stehen sie den Lehren des altpersischen Philo-sophen Zoroaster (Zarathustra), der u.a. „rechtes Handeln, rechtes Denken, rech-tes Sprechen“ gefordert hat.[[124]](#footnote-124)124

In diesem Sinne und darüber hinaus: Was die Welt, nicht zuletzt die westliche, dem Islam, insbesondere auf den Gebieten von Philosophie und Naturwissen-schaften, verdankt, sollte keineswegs in Vergessenheit geraten. Ohne die isla-misch-arabische Philosophie hätte es wahrscheinlich weder Scholastik noch Auf-klärung gegeben, wie es *Frieder Otto Wolf* in einem Vortrag vor Mitgliedern der Grünen Partei (Ende der 1990er Jahre) ausführlich dargelegt hat[[125]](#footnote-125)125. – Erinnert sei auch an die besondere Wertschätzung, die *Ernst Bloch* der islamisch-arabischen Philosophie gewidmet hat, so in *Avicenna und die Aristotelische Linke* (Frankfurt a.M. 1963) sowie in seiner Würdigung Mohammeds und der islamischen Religion im *Prinzip Hoffnung* (a.a.O. S. 1333-36 bzw. 1504-09). Denker wie Avicenna (Ibn Sina), Averroes und Avicebron hätten „das griechische Licht zugleich gerettet und verwandelt“. (*Avicenna …*, a.a.O. S. 9.)

**Hinduismus**

Die Geschichte des Hinduismus auf einer oder zwei Druckseiten umfassend darzustellen, ist sicherlich nicht möglich. Anders verhält es sich mit den *Grund-werten* dieser Glaubensrichtung, wie H. T. Krobath gezeigt hat (a.a.O. S. 562-565).

Aber was ist Hinduismus? Als ‚Hindus‘ wurden ursprünglich alle Inder/innen bezeichnet, heute nur noch diejenigen, die der hinduistischen Religionsgemein-schaft angehören. Die Geschichte dieser Religion umfasst einen Zeitraum von ca. 3500 Jahren, während dessen immer wieder neue Systeme und Strömungen hervorgebracht wurden. Vielleicht am meisten interessiert davon immer noch die altindische Periode der *Veda* (Mehrzahl: Veden, eine Ansammlung von Schriften, die für sich eine ganze Literatur beinhalten). Es ist die Zeit von ca. 1500 bis 500 v. Chr.

Von der Vielgötterei führt der vedische Weg bald zur Suche nach der Einheit und dem möglichen Weltengrund, dem Urgrund aller Dinge des Alls. Darum kümmern sich, parallel zur Entstehung des Kasten-Systems, vor allem diejenigen, die als Priester an der Spitze der Kasten-Hierarchie stehen: die *Bramahnen*.

Mehr und mehr rückt deren religiöses Denken ab in spirituelle Sphären, wobei an die Stelle ursprünglicher Fröhlichkeit und Lebensbejahung allmählich eine eher pessimistische Grundbewertung gegenüber dem Dasein tritt, wonach alles Dasein dem *Leiden* verfallen sei. Dagegen werden in den – ursprünglich esote-rischen, d.h. typischer Weise nur für einen kleinen Kreis von Eingeweihten gedachten – Upanischaden-Lehren neue „Heilmittel“ angeboten: die Konzepte von Atman und Brahman, von Seelenwanderung und Erlösung.[[126]](#footnote-126)126

Atman bedeutet Verinnerlichung, Weg zum Selbst, während Brahman, das Absolute, auch diesen Weg wie alle anderen im Weltall überwölbt, wobei in die-sen Prinzipien, anders als bei Juden und Christen, eine „Wesenseinheit“ von Gott und Mensch erreicht werden soll. Dies zu verstehen, übersteigt angeblich die Grenzen von Vernunft, Verstand und Wissenschaft. Es geht um tiefer liegende *Wahrheit*, die aber keineswegs für alle zugänglich und nicht einmal „in Worte zu fassen“ sei. Auch „der Auserwählte“ kann sich dieser Wahrheit nur durch stren-ge Selbstdisziplin und Askese nähern: „Fasten, Ruhe, Schweigen, strengste Sammlung und Selbstdisziplin, unter völliger Abziehung der Aufmerksamkeit und des Wollens von der Außenwelt – das sind die Vorbedingungen, die den Geist befähigen, durch alle täuschenden Hüllen der Maya zum Kern des Selbst, zum Atman, zu kommen.“ Wobei der „Schleier der Maya“ das Trugbild bedeutet, das durch die Vielfalt der Erscheinungswelt entsteht und wahre (Selbst-)Erkenntnis verhindert. (Störig a.a.O. S. 48.)

Solche Esoterik ändert sich weitgehend in der auf die Zeit der Upanischaden-Lehren folgenden Geschichtsperiode, d.h. in der Zeit ab ca. 500 v. Chr. Denn nunmehr werden auch die Verfasser der Schriften deutlich erkennbar, wendet die Philosophie sich nicht mehr nur an Eingeweihte, sondern an die Allgemein-heit, und zwar nicht mehr in einer Gelehrtensprache, sondern in der gesproche-nen Sprache des Volkes (vgl. a.a.O. S. 52).

Ein neues Menschenbild entsteht, allerdings weiterhin nicht im Sinne des westlichen Individualismus, sondern in Bezug auf übergreifende Ordnungssysteme (Familie, Gesellschaft, Kosmos). In diese Systeme soll der Einzelne sich einfügen. Dabei dreht sich alles um vier Prinzipien, die man auch als ‚Werte‘ bzw. ‘Lebensziele‘ oder ‚Daseinszwecke‘ bezeichnen kann, und zwar 1. ‚Kama‘: „das Streben nach Vergnügen und (vor allem sexuellem) Genuß“, 2. ‚Artha‘: „die An-häufung von Reichtum, Wohlstand und Macht“, 3. ‚Dharma‘: „die Praxis der persönlichen und sozialen Verantwortlichkeit innerhalb der kosmischen Ordnung“ und 4. ‚Moksa‘: „das Erreichen von Befreiung aus karmisch geregelten Bindungen und Leiden, aus denen das weltliche Leben besteht“. (Karma: fortdauerndes Schicksal des Menschen in guten und bösen Taten.) (Vgl. Krobath a.a.O. S. 563.) Von diesen Prinzipien verdient *Dharma* besondere Beachtung, schon wegen seines außerordentlich weiten Bedeutungsumfangs. Aus dem Sanskrit stammend bedeutet er (neben einer Grundbedeutung ‚Gewebe‘): „Ordnung, Gesetz, Brauch, Sitte, Vorschrift, Regel; Pflicht, Tugend, gute Werke, religiöser Verdienst; Natur, wesentliche Eigenschaft, Charakteristikum“.[[127]](#footnote-127)127 Das Wort Dharma geht etymologisch auf eine Wurzel ‚dhr‘ (‚halten‘) zurück und meint daher einen Weltgrund, eine Substanz, die alles trägt, vom Kleinsten bis zum Größten im Kosmos und somit auch die Gesamtheit des Mensch-Seins. Durchaus vergleichbar ist Dharma mit der grundlegenden, alles durchdringenden „Lebenskraft“ der Stammesreligionen, teilweise auch mit dem LOGOS, über den er jedoch weit hinausgeht, weil er auch „das Gesetz Gottes“, Natur, Ethik und Moral einbezieht und sozusagen sämtliche Lebensbereiche regelt, bis hin zu Essens- und Hygiene-Vorschriften. *Ewiges Glück* kann erlangen, wer sich an diese Regeln hält und weiß, worin seine Pflicht und seine Aufgaben bestehen, auch im Zusammenleben der Menschen. (Wobei „Gewaltlosigkeit, Wahrheit, Nicht-Stehlen, Reinheit und Kontrolle der Sinne“ als universal gelten, also zu den Pflichten *aller* Menschen gehören. Vgl. Yogawiki a.a.O. S. 6)

Als universale Ethik verbindet sich Dharma mit dem zentralen Gedanken der *Gerechtigkeit*, darüber hinaus mit dem Absoluten (‚brahman‘) und der Selbstfindung im Atman (s.o.). ‚Tat tvam asi‘ – ‚das bist du‘, lautet die von *Schopenhauer* begeistert zitierte Formel, mit der das Vermögen des Selbst, sich in ein anderes Selbst einzufühlen, umschrieben wird. Es ist die Fähigkeit zum Mitleid und zum Mitleiden. (Vorwegnehmend die moderne *Empathie*, deren neuronale Grundlage Hirnforscher in den *Spiegelneuronen* nachgewiesen haben!) – Vorzügliches Mittel der Selbsterhaltung und der Selbstverwirklichung ist der Dharma, der zugleich als „die einzige Zuflucht des Menschen“ gilt und Schutz gewährt gegenüber den jedem Hindu geläufigen „sechs Feinden“: 1) weltliche Begierden, 2) Zorn, 3) Geiz und Gier, 4) Verblendung und geistige Finsternis, 5) Hochmut, 6) Neid und Eifersucht (vgl. *Dharma* a.a.O. S. 8).

Im Hinduismus sind immer wieder neue religiös-weltanschauliche Systeme hervorgebracht worden. Davon ist wohl das bekannteste und – in unterschied-lichen Formen – am meisten praktizierte das ***Yoga***-System, ein Begriff, der be-sonders in Europa oft missverstanden und z.B. mit Zauberkünsten, Schaulust, Obskurantismus usw. in Verbindung gebracht wurde.

Sprachlich ist das Wort Yoga mit dem deutschen ‚Joch‘ verwandt und bedeu-tet so viel wie Disziplin, Selbstzucht und Askese. Der praktizierende Yogin will u.a. durch Meditation „tiefste Einsicht, Entrückung und Erlösung erlangen“ (Störig a.a.O. S. 84). Geistige Grundlagen für den Stufenweg zu diesem Ziel bilden vor allem Dharma, Atman und Brahman. Vom Körperlichen (so dem „richtigen Sitzen“ und der Atemregulierung geht aus aufwärts zum rein Spirituellen, über eine Verinnerlichung der Sinne, „Konzentrierung der Gedanken auf einen einzigen Gegenstand unter Ausschluß aller anderen“, Nachsinnen und Meditieren, bis hin zur tiefsten „Versenkung und Verzückung“, so dass der Yogin Einsicht in die letzten Dinge und den Urgrund des Alls gewinnt. (Letzterer ein Zustand, der angeblich mit Worten nicht zu beschreiben ist.) – Darüber hinaus soll der Yogin übernatürliche Kräfte und Fähigkeiten gewinnen können, wie z.B. „Verstehen der Stimmen aller Tiere; … Gehen im Luftraum; … Beherrschung der Elemente“ und überhaupt Kenntnis und Erkenntnis alles dessen, was generell als geheim und rätselhaft gilt (vgl. Störig a.a.O. S. 85 f.).

Als Skandalon, Stein des Anstoßes ersten Ranges, gilt außerhalb des Hindu-ismus die „Seelenwanderung“. Wie soll etwas Derartiges, kaum Definierbares wie die Seele aus früheren Leben in die Gegenwart der Einzelexistenz über-tragen werden und sogar deren Tod überdauern können, nämlich durch „Wie-dergeburt“ in anderen Lebewesen? Hierzu bemerkt *Hans Joachim Störig* (a.a.O. S. 94) „ …, daß bei unvoreingenommener Betrachtung der Gedanke der Seelen-wanderung zwei Vorzüge hat: Er vermag erstens die unleugbare, von Geburt an vorhandene Verschiedenheit in der moralischen Veranlagung der Menschen auf eine einfache, ungezwungene Weise so zu erklären, daß diese eben auf den Taten des Einzelnen in einem vergangenen Leben beruht. Zweitens weist er nicht nur das quantitative Mißverhältnis zwischen Ursache und Wirkung auf, das man zwischen der kurzen irdischen Bewährungszeit und der in Ewigkeit andauernden Vergeltung finden könne.“ Überhaupt gebe es zu der Frage nach einem Leben nach dem Tode nur die Alternative von Jüngstem Gericht und hinduistischer Wiedergeburt. –

Hiergegen ist jedoch, wie ich meine, dreierlei einzuwenden: 1. gibt es wahr-scheinlich nicht nur die genannte Alternative; denn nicht wenige Theologen halten eine „Auferstehung“ im Sinne einer *Neuschöpfung* (des Universums) durch Gott für möglich, 2. braucht ein Christ das Jüngste Gericht nicht zu fürchten, wenn er an Christus glaubt und ein dem entsprechendes Leben führt, 3. gibt es für die „Wiedergeburt“ keinerlei wissenschaftlichen Beleg, im Gegenteil: die evoultionstheoretische Lehre von der Nicht-Vererbbarkeit erworbener Eigen-schaften schließt eine Wiedergeburt solcher Eigenschaften aus. Das scheint mir moralisch ebenso bedenklich zu sein wie die mit der „*Geringschätzung des Irdischen*“ verbundene häufige Praxisferne des Hinduismus. (Eine Kritik, die natürlich die Vorzüge und Verdienste dieser Religion nicht schmälern und keinerlei endgültige Einschätzung ihrer Vor- und Nachteile bedeuten kann und soll.)

**Buddhismus**

Ein in mehrfacher Hinsicht erstaunliches Phänomen! Entstanden ist es vor mehr als 2500 Jahren in Nordindien, als der aus Nepal stammende Fürstensohn *Siddartha Gautama* (ca. 560-480 v.Chr.) sein Erleuchtungs-Erlebnis hatte. ‚Buddha‘– auf Deutsch der ‚Erweckte‘, der ‚Erleuchtete‘ – lautet sein Ehrenname.

Erstaunlich ist mindestens zweierlei: 1. Es handelt sich um ein *Dharma*, eine religiöse (?) Weltanschauung, die sich in wahrhaft friedlicher Weise, nämlich ohne jedes Blutvergießen (!), im Laufe der Jahrhunderte über fast ganz Asien verbreitet hat und bis heute weltweit Anhänger findet. 2. Falls der Buddhismus überhaupt eine Religion ist, so ist er – jedenfalls ursprünglich – eine *Religion ohne Gott*, was widersinnig, wenn nicht absurd erscheinen mag.

Hans Küng behauptet, es handele sich nicht um Philosophie, weil hier keine „Welterklärung“ gegeben werde, sondern um Religion, weil schon Gautama seine Lehre als „Heilslehre“ für einen „Heilsweg“ aufgefasst habe.[[128]](#footnote-128)128 – Krass dagegen steht eine Verlautbarung der heutigen ‚Buddha-Stiftung‘, wonach die Lehre ihres Meisters keine Religion, wohl aber eine *Lebensweisheit* (also Philosophie!) beinhalte.[[129]](#footnote-129)129

Wer hat Recht? Schwer zu entscheiden! Feststeht wohl, dass Gautama selbst keinen Schöpfergott verehrte und auf keine Fall selbst als Gott verehrt werden wollte. Religionsähnliche Züge hat seine Lehre offensichtlich erst lange nach seinem Tod („in den Jahrhunderten um die Zeitenwende“) angenommen. Hans Joachim Störig erklärt hierzu: „Jetzt aber beginnt der Buddhismus zu einer *Kirche* zu werden. Buddha wird als Gott verehrt. Der Himmel wird mit zahlreichen anderen Buddhas außer ihm bevölkert, welche, nach Art der Heiligen der katho-lischen Kirche, den Menschen behilflich sein sollen. Dazu entwickelte sich ein kirchlicher Betrieb mit Gottesdiensten, Gebeten, Weihwasser und Weihrauch, einer Liturgie, Meßgewändern, Beichten, Totenmessen usw. wie im mittelalter-lichen Christentum.“ (Störig a.a.O. S. 67 f.) Dazu passt überdies vorzüglich die außerordentlich hohe Bedeutung, die das *Mönchtum* im Buddhismus gewonnen hat.

Was aber dachte Gautama Buddha selbst? Sehr wohl war er sich bewusst, was sein Verzicht auf jeglichen Theismus bedeutete: den Menschen selbst in den Mittelpunkt und sogar auf sich selbst zu stellen! Er, Gautama selbst, soll gesagt haben: „Es ist töricht, anzunehmen, daß ein anderer uns Glückseligkeit oder Elend verschaffen könne.“ Ferner: „Und wer auch immer … jetzt oder nach meinem Tode sich selbst Richtschnur sein wird, sich selbst Zuflucht sein wird, keine äußere Zuflucht suchen wird, sondern zur Wahrheit stehen wird als zu seiner Richtschnur … und zu niemandem Zuflucht suchen wird außer zu sich selbst – er ist es, der die allerhöchste Höhe erreichen wird.“ (Zitiert von Störig ebd. S. 68.)

Das entspricht vielleicht sogar modernen Auffassungen von Selbstbestim-mung und Selbstverwirklichung. Zu fragen ist allerdings, was Gautama unter der „Wahrheit“ versteht und wie sie zur „Richtschnur“ für das Leben des Einzelnen werden soll oder kann.

Dazu ist es erforderlich, Gautamas *Wertlehre* durchzumustern. Welche Werte hat ihm die „Erleuchtung“ geoffenbart? Zunächst sind es die *Vier Edlen Wahr-heiten*, die dabei helfen sollen, „Urfragen des Menschen zu beantworten und die Welt wie das eigene Leben zu durchschauen und zu bewältigen“. Hans Küng erläutert dazu vier Fragen und ihre Antworten. Die Fragen lauten: 1. „**Was** ist das **Leiden**?“, 2. „**Wie entsteht** das Leiden?“, 3. „**Wie** kann das Leiden überwunden werden“?, 4. „Auf **welchem Weg** ...“ kann die Überwindung gelingen? – Die Antworten: 1. „Das Leben selbst ist Leiden: Geburt, Arbeit, Trennung, Alter, Krankheit, Tod.“, 2. Leiden entsteht durch „Lebensdurst, durch Haften an Dingen, durch Gier, Haß und Verblendung. Das aber hat Wiedergeburt auf Wiedergeburt zur Folge.“, 3. Zur Überwindung des Leidens verhilft nur das „Aufgeben des Begehrens. Nur so wird neues Karma, die Folge von guten wie bösen Taten, vermieden, nur so ein Wiedereinstieg in den Kreislauf der Geburten verhindert.“, 4. Die Methode, der Pfad hierzu ist der „Weg der vernünftigen Mitte – weder Genußsucht noch Selbstzüchtigung.“ Diesen Pfad bezeichnet Gautama auch als den „Achtfachen Pfad zum rechten Leben“, oder auch: den *achtteiligen Pfad zum Nirvana*, wobei er unter Nirvana hier das „Erlöschen“, nämlich u.a. die „Been-digung von Gier, Haß und Verblendung“ versteht. (Vgl. Küng a.a.O. S. 160 f.)

Der „heilige“ achtteilige (bzw. achtfache) Pfad besteht in Wirklichkeit aus folgenden acht Wert-Begriffen: „ … rechtes Glauben, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken“ (Störig a.a.O. S. 59). Wobei „rechtes …“ natürlich nicht politisch missverstanden werden darf! Außerdem fällt auf, dass die Forderungen *Zarathustras* nach vernünftigem Denken, Sprechen und Handeln (s.o.) hier wie-derkehren.

Die acht Wert-Begriffe lassen sich zu einem dreiteiligen Werte-System zusam-menfassen, bestehend aus 1. *Weisheit und Wissen*, dazu: rechtes Denken, Ge-denken, Erkennen und Glauben, 2. *Ethik und Moral*, mit Verhaltensregeln zum Reden, Handeln bzw. zum Leben im Ganzen, 3. *Sammlung und Meditation*: „rechtes Sich-Versenken“. – Zu 1.: Es geht um die Frage, wie man einen „unver-fälschten, distanzierten, nüchternen Blick auf die Welt“ bekommen kann (Kro-bath a.a.O. S. 565). Es kommt darauf an, sowohl die Welt-Dinge als auch das eigene Ich in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und „Leere“ (d.h. nur relativen Gültigkeit) zu erkennen. Solches Wissen ist Voraussetzung dafür, eine ethisch vertretbare Gesinnung zu entwickeln. Dazu bedarf es weitreichender, intensiver Selbstbeobachtung und –prüfung. Was sind meine Motive? Steckt hinter ihnen vielleicht nur Egoismus? Wie finde ich stattdessen zur richtigen Einstellung gegenüber meinen Mitmenschen, nämlich zu Güte, Mitgefühl und Friedfertigkeit? Wie bei Sokrates sollen Wissen und Ethik zusammenwirken: Aus Wissen und Weisheit kommt Moral und aus Moral gehen Wissen und Weisheit hervor!

Zu 2.: Ethik und Moral beziehen sich konkret vor allem auf das Reden, das Handeln und die Lebensführung. Reden: Man soll nicht unbesonnen daherreden, nicht verleumden, nicht lügen, keinen Hass und keine Zwietracht säen. Handeln: Als **Grundwert** des Buddhismus gilt, **keinem Wesen zu schaden**. Konkret, zum Teil wie in den Zehn Geboten, wenn auch nicht unter Strafandrohung, sondern eher als Empfehlungen auf dem Weg zur Befreiung (Nirvana) und sinnvollen Lebensführung : *nicht töten, nicht stehlen, nicht unkeusch werden (z.B. durch un-erlaubten Geschlechtsverkehr), nicht lügen, keine Rauschmittel zu sich nehmen.*

*Z*u 3.: Hier geht es um rechte Konzentration, Achtsamkeit und Meditation. Gleichmut, Wohlwollen, Mitfreude, Mitleid und Mitgefühl sollen eingeübt wer-den. Wohlwollen, ebenfalls ein zentraler Begriff im Buddhismus, wird auch mit „Güte oder unbegrenzter Liebe“ übersetzt. Wohlwollen ist frei von jeglichem Be-sitzdenken. Gemeint ist „eine grundsätzlich positive Geisteshaltung gegenüber anderen, ohne Zuneigung, aber auch ohne Haß. Wir sollen dem Mitmenschen in Güte begegnen, ihn so leben lassen, wie er es selbst richtig findet, und ihm helfen dabei, falls er dies wünscht. Dabei erwartet man keinen persönlichen Vorteil und keine Gegenliebe“. (Verena Reichle, zitiert von Krobath a.a.O. S. 567, ferner vgl. Krobath S. 565 f.)

Was im Buddhismus unter Selbstlosigkeit, Selbstprüfung, -beobachtung und -verwirklichung verstanden wird, sollte damit klar geworden sein. Es geht nicht nur um „leben und leben lassen“, sondern auch um die rechte, d.h. ethisch vertretbare Art und Weise, in der ich lebe und das Leben meiner Mitmenschen respektieren und, wo es genehm oder geboten erscheint, auch positiv mitgestalten darf.

**Kritische Würdigung: Buddha und der Buddhismus**

Der Sonderweg (?) des *‚Zen‘* (japanisch für ‚Meditation‘)verändert die Lehren Buddhas kaum, weil Zen zwar – vor allem im mittelalterlichen Japan – neue, besonders anspruchsvolle Meditationstechniken entwickelt, zugleich aber die ursprünglichen Lehren Buddhas erneut bekräftigt hat. Der „offizielle“ Buddhismus hat sich dagegen zweifellos mehr und mehr von Buddha selbst entfernt.

Aber auch die Anschauungen des „Religionsstifters“ selbst sind nicht frei von Mängeln und Widersprüchen. Was bedeutet es beispielsweise, wenn Buddha aus der Leugnung Gottes (bzw. dem Fehlen eines Gottesbezugs) den Schluss zieht, der Mensch sei nunmehr ganz auf sich allein gestellt? Gegen diesen Schluss spricht doch die Tatsache, dass der Mensch vom Mutterleib an *nich*t völlig auf sich selbst gestellt ist. Vielmehr wird er *auf die Welt gestellt* („ins Dasein geworfen“, wie Heidegger es ausgedrückt hat). Er wird in eine bestimmte Gesellschaft, eine bestimmte Um- und Mitwelt hineingeboren. Unhaltbar erscheint somit schon die völlig individualpsychologische Voraussetzung von Buddhas Argumentation, in der die gesellschaftliche Bedingtheit des Menschen keine Rolle spielt.

Ähnliches gilt für die Behauptung, das Leben bestehe ausschließlich aus Leiden. Das widerspricht vielfältiger Erfahrung, d.h. nicht zuletzt der Vielfalt des Lebens und seiner Möglichkeiten. Leidenszeiten gibt es zwar wohl in jedem Leben, doch sind sie meistens nur von mehr oder weniger kurzer Dauer. Lebens-frohe, positiv gestimmte Menschen empfinden das Leben keineswegs als Leiden. Ein unanfechtbares Fundament für den „Achtfachen Pfad“ lässt sich aus dem Leiden jedenfalls nicht konstruieren.

Fragwürdig sind auch die ausschließlich individuellen Leidens-Gründe, die Gautama angibt (Hass, Gier, Neid usw.). Krankheit, Arbeitslosigkeit, schlechte Arbeitsbedingungen und Ähnliches beruhen aber keineswegs nur auf Charakter-schwächen des Einzelmenschen.

Als Gegenmittel gegen das Leiden empfiehlt Gautama den Verzicht auf jegliches Begehren, fordert aber zugleich „rechtes Handeln“. Das halte ich für widersprüchlich und unrealistisch. Denn Handeln folgt stets bestimmten Ziel-setzungen und Bestrebungen und damit bestimmten Formen des Begehrens! Unabdingbar scheint dagegen anderes, nämlich die *Zügelung und Orientierung des Begehrens*, wie es schon in den Zehn Geboten gefordert wird.

Wenn außerdem das „Aufgeben des Begehrens“ u.a. dem Ziel dienen soll, den unheilvollen Kreislauf der „Wiedergeburten“ zu durchbrechen, so geschieht dies unter der kaum haltbaren Voraussetzung, dass es so etwas wie „Seelenwande-rung“ und „Wiedergeburt“ tatsächlich gibt (s.o.). Davon abgesehen sind die Empfehlungen des Achtfachen Pfades sicherlich legitim und sinnvoll, und zwar unabhängig von jeglicher Vorbedingung (also auch ohne die Gleichsetzung von Leben und Leiden und das „Aufgeben des Begehrens“). Gautama empfiehlt allerdings achtfache Rechtschaffenheit (bzw. Redlichkeit), ohne die Kriterien hierfür – wie die den Zehn Geboten entnommenen Forderungen – ausführlich zu diskutieren. Wesentlich komplizierter und umfangreicher sind dagegen die Probleme einer normativen (z.B. kantischen) Ethik, in denen solche Kriterien behandelt werden. Wobei ich einräume, dass Gautama den Überblick über die Geschichte der Ethik nicht haben konnte, den wir Heutigen uns annäherungsweise verschaffen können.

Zu klären bleibt die Frage, ob der Buddhismus als Religion oder als Philo-sophie einzustufen ist. Den Rang einer offiziellen Religion hatte die Lehre zu Gautamas Zeiten sicher nicht, zumal dies auch nicht seinem Wunsch entsprochen hätte. Umso mehr muss die viel später einsetzende Entwicklung des Buddhismus (einschließlich der Buddha-Vergöttlichung) als Abkehr vom Ursprünglichen, wenn nicht als dessen Verfälschung angesehen werden. In Ansätzen religiös ist zwar Gautamas Wille zur „Heilslehre“; was er verkündet, ist aber in viel stärkerem Maße *Lebensweisheit* und *Weltanschauung*, also eindeutig Philosophie! Und diese enthält, abgesehen von den genannten Mängeln, nach wie vor sehr vieles, das durchaus nachzuvollziehen und zu beherzigen ist. Dazu gehören sicherlich, neben der achtfachen Rechtschaffenheit, das Wohlwollen, die Selbstprüfung, die Überwindung der Ich-Sucht und die Selbstfindung durch die Beherrschung der Charakterschwächen, also ein gerüttelt Maß an *Psychologie*.

Wie sehr, darüber hinaus, Charakterschwächen wie Gier, Ich-Sucht, Hass und Diskriminierung auch in Geschichte und Politik eine Rolle spielen, hat sich nicht zuletzt in den jüngsten Krisen und Katastrophen überaus deutlich gezeigt. Gier, Hass und Diskriminierung sind nach wie vor furchtbare Geißeln der Menschheit. Sie wirksam zu bekämpfen, bleibt eine Aufgabe, die leichter zu lösen wäre, wenn sich die Menschen an Gautama Buddhas wohlwollende Empfehlungen halten würden. Die entsprechenden Werte sind jedenfalls von hoher Bedeutsamkeit.

**Daoismus und Konfuzianismus**

Der Daoismus gleicht in einigen Aspekten dem Hinduismus und dem Buddhismus. Das Dao (Tao) entspricht teilweise dem hinduistischen Brahman, während Selbstlosigkeit und Verzicht auf Begehren eher an den Buddhismus erinnern. Grundlage des Daoismus ist das Weisheitsbuch ‚Dao-de-dsching‘, das der chinesische Philosoph *Lao-tse* (604 – ca. 520 v. Chr.) verfasst hat. Dao bedeutet sowohl ‚Weg‘ (bzw. *rechter* Weg) als auch ‚Vernunft‘ (Störig a.a.O. S. 109). Es ist der Urgrund, dem alles Sein entspringt und in den auch alles wieder zurückkehrt. Dieser Urgrund ist allerdings unbegreiflich und eigentlich nicht beim Namen zu nennen: „Das ewige Tao hat keinen Namen; … Tao ist verborgen, namenlos; … Ich weiß seinen Namen nicht, nenne es aber Tao“, sagt Lao-tse (Störig S. 110). Die einzige Möglichkeit, sich seiner Existenz zu vergewissern, besteht für den Menschen darin, sich in das Ganze von Natur und Kosmos einzufühlen („sein Walten in den Gesetzen der Natur und des Weltablaufs erfühlen und zum Richtmaß auch unseres menschlichen Lebens machen“, Störig ebd.). Dazu ist aber – wie bei Gautama – innere Distanz, Loslassen von den Dingen und dem Getöse der Welt, erforderlich. Dann erst kann das Dao Richtschnur für ein Handeln werden, das nicht mehr um des puren Erfolgs willen und nicht um seiner selbst willen stattfindet. Was jedoch nicht Weltflucht und Askese bedeutet, sondern, ähnlich wie später bei Aristoteles, das Bemühen, einen Goldenen Mittelweg des Glücks und des Maßes zu finden, so dass Ruhe, Frieden, Kraft und Erleuchtung eintreten können. Insofern erreicht der Daoismus religiöse Dimensionen. Sogar Unsterblichkeit wird denjenigen in Aussicht gestellt, die sich selbst entsagen, d.h. jegliche Selbst- und Ich-Sucht fahren lassen.

Überdies nimmt der Daoismus die schon vor ihm, z.B. im altchinesischen ‚Buch der Wandlungen‘ verkündete Lehre von Yin und Yang auf. Dem weiblichen, eher passiven, dunklen Yin steht das helle männliche, aktiv-dominierende Prinzip des Yang gegenüber. Ein frühmittelalterlicher konfuzianischer Philosoph erläutert es so: „Alle Dinge haben ihre Ergänzungen von Yin und Yang … Die zugrunde liegenden Prinzipien von Fürst und Diener, Vater und Sohn, Mann und Weib sind alle von Yang und Yin abgeleitet. Der Fürst ist Yang, und der Diener ist Yin. Der Vater ist Yang, und der Sohn ist Yin. Der Gatte ist Yang, und das Weib ist Yin …“ (Störig S. 125). Yin und Yang sollen sich aber ergänzen, gegenseitig durchdringen und wechselseitig ausgleichen, so dass nicht Konflikt und Kampf vorherrschen, sondern die *Harmonie*, die im Daoismus zugleich als „der ultimate Ursprung des ganzen Universums“ angesehen wird (Krobath a.a.O. S. 568).

Zentrale Werte des Daoismus sind außerdem „Loyalität und kindliche Liebe“, was bedeutet, „die Höherstehenden zu ehren und die Niedrigerstehenden zu lieben“ (Krobath S. 569). Diese zentralen Werte werden auch als „feudale Kardinalwerte“ bezeichnet, während auf einer anderen Ebene die „fünf taoistischen Gebote“ angesiedelt sind, nämlich: „nicht Morden, nicht Ehebrechen, nicht betrunken sein, nicht Stehlen, nicht Lügen“ (ebd.). Auch dies erinnert natürlich an ähnliche Vorschriften im Buddhismus und in den Zehn Geboten. – Hoch über allen Ge- und Verboten steht jedoch – wie im Christentum – die *Nächstenliebe*; es sollte „die Liebe, die man zu sich selbst hat, verbunden sein mit der Liebe zu anderen“ (Krobath S. 570).

Auch in *Staat und Gesellschaft* sollen die genannten Werte und Grundsätze zur Geltung kommen, nicht zuletzt, um Harmonie, Frieden und Eintracht zu ermöglichen. Das Prinzip des „Nicht-Tuns“ bedeutet hier, dass auf jegliches Übermaß von Gesetzen und Vorschriften verzichtet wird: „ … nur durch die Ausstrahlung seines eigenen ruhevollen und tugendhaften Seins soll der Herrscher regieren“ (Störig S. 113). Im Übrigen soll er auf die Eigenkräfte des Volkes vertrauen: „Wenn Fürsten und Könige die Schlichtheit des Tao zu bewahren wüßten, alle Wesen würden von selbst huldigen; Himmel und Erde würden sich vereinigen, erquickenden Tau herabzusenken; niemand würde dem Volke gebieten, und es würde von selbst das Rechte tun.“ (Störig S. 114.) – Damit formuliert Lao-tse eine frühe Fassung des Ideals der Herrschaftsfreiheit bzw. der Subsidiarität. Herrschaftsfreiheit gibt es bis heute höchst selten, dies im Unterschied zur Subsidiarität.

**Konfuzianismus**

Der Name *Konfuzius* ist die von Europäern vorgenommene Latinisierung des chinesischen ‚Kung-fu-tse‘ (oder: Kong Fuzi) und bedeutet so viel wie ‚Meister aus dem Geschlechte Kung‘. Es ist der Name eines Philosophen, Sozialpolitikers und Staatsmannes, der von ca. 551-479 v.Chr. gelebt hat. Seine Lehren haben in China im Laufe der Jahrhunderte weitaus mehr Popularität gewonnen als der Daoismus. Auch im heutigen kommunistischen China werden diese Lehren wie-derbelebt. Weithin bekannt ist Kung-fu-tses Formulierung der Goldenen Regel: „Was du selbst nicht wünschest, das tue auch nicht den anderen“, eine Formel, auf die sich im Jahre 1993 das Chicagoer Parlament der Religionen als Grundlage eines Weltethos einigte (s.o.), obwohl das religiöse Element bei Konfuzius kaum eine Rolle spielt.

Dass die Goldene Regel nahezu alle Bereiche des Mensch-Seins betrifft, zeigte sich schon in altchinesischer Zeit. Denn diese Regel gipfelt in der *Menschenliebe*. „Die Menschen lieben“ lautet die Erläuterung des Begriffs *ren* (= ‚Mensch-lichkeit‘), die Konfuzius gegeben hat (Küng a.a.O. S. 120). Ohne Menschenliebe keine Menschlichkeit! Als Voraussetzung hierfür nennt Konfuzius allerdings höch-ste Disziplin und „vorbildliches Verhalten in jeder Lebenslage“ (Störig a.a.O. S. 105).

Dem entspricht das konfuzianische Ideal des „edlen Weisen“, das der Meister sogar aus dem *Dao* ableitet, in dem er allerdings nicht mehr das Absolute, sondern vor allem das unveränderliche Naturgesetz, das Weltgesetz und die sitt-liche Ordnung sieht. Was aber sind die Aufgaben des „Edlen“ (der nicht mit einem Edelmann zu verwechseln ist)? Laut Störig (S. 104): „Güte vergilt er mit Güte, der Schlechtigkeit begegnet er mit Gerechtigkeit. Indem er seinen eigenen Charakter formt, hilft er zugleich anderen, den ihren zu bilden. Äußeres und Inneres stehen bei ihm im rechten Gleichgewicht, denn: >Bei wem der Gehalt die Form überwiegt, der ist ungeschlacht; bei wem die Form den Gehalt überwiegt, der ist ein Schreiber. Bei wem Form und Gehalt im Gleichgewicht sind, der ist ein Edler.< “.

Es ist eine *humanistische Weisheit*, aus der nicht nur eine Ethik, sondern auch die staatliche und gesellschaftliche Ordnung begründet werden soll. In der Ethik sind die „fünf einfachen Tugenden“ maßgeblich, nämlich: *Weisheit, Güte, Treue, Mut und Ehrfurcht*. Für die Staatsführung gilt Folgendes: Die Regierenden sollen, teilweise ähnlich wie im Daoismus, „nicht durch Gewalt, auch nicht durch viele Gesetze, sondern durch die ausstrahlende Kraft ihres Beispiels das Volk führen und sein Vertrauen, die wichtigste Grundlage des Staates, erhalten“ (Störig S. 106). Herrschaftslosigkeit verlangt Konfuzius also offensichtlich nicht! Als Voraussetzung für eine gedeihliche Entwicklung der Gesellschaft nennt er vielmehr die „Richtigstellung der Begriffe“ und meint damit die Notwendigkeit, sich über die Inhalte der Begriffe immer wieder neue Klarheit zu verschaffen. – Dass dies keine leichte Aufgabe ist, zeigt sich auch gegenwärtig wieder. Politische Propaganda, ideologische Konflikte, ja, die Geschichte selbst belasten die Begriffe (wie Freiheit, Sozialismus, Gerechtigkeit, Demokratie) immer wieder mit neuen, oft verwirrenden Nuancen und Assoziationen. Für manche dieser Begriffe werden so viele Definitionen angeboten, dass es schwerfällt, die passenden, angemessenen auszuwählen, zumal die Kriterien für diese Auswahl stets neu durchdacht werden müssen.

An der konfuzianischen Weltanschauung fällt besonders auf, dass sie fast völlig ohne Religion auskommt. Das gilt auch für die Zeit der sogenannten „Durchdringung von Daoismus und Konfuzianismus“, die besonders unter dem Einfluss des Yin-Yang-Konzepts im ersten vorchristlichen Jahrhundert an Fahrt gewinnt. Es verbinden sich nunmehr zwei Grundhaltungen: die des eher vergeistigten Daoismus und die des eher pragmatischen Konfuzianismus. „Der Mensch ist – vereinfacht gesagt – Konfuzianer im Tun und Daoist in der Kontemplation.“ (Küng a.a.O. S. 133). Beide Richtungen vereint außerdem ein grundsätzlich positives Menschenbild, wonach der Mensch von Natur aus gut ist, so dass moralische Erziehung und Vervollkommnung möglich sind.

Damit scheint ein Punkt erreicht, an dem sich das Thema *Werte der Religionen* abschließen lässt. Natürlich gibt es außer den aufgeführten Weltreligionen eine Vielzahl weiterer Strömungen, Glaubensrichtungen, Sekten usw. Ich denke z.B. an Shintoismus, Evangelikale, Neuapostolische, Freikirchliche, Altkatholische, Esoteriker, Anhänger des Schamanentums u.a.m. Auch dort werden sicherlich bestimmte Werte hochgehalten. Ob oder inwieweit diese über die der Weltreligionen hinausgehen, kann ich hier nicht erörtern. Es mag da „ein jeder nach seiner eigenen Fasson selig werden“, wie es Friedrich der Große auszudrücken pflegte.

***VIERTER TEIL***

**Weltliche Werte seit dem Mittelalter**

Der Mensch kennt bisher anscheinend nicht mehr als 4 % des Weltalls. Vor dessen Unendlichkeit und Abgründigkeit schreckt er oft schaudernd zurück. Zer-störerischen Naturgewalten und sonstigen Katastrophen fühlt er sich zuweilen hilflos ausgeliefert, und zwar in solchem Maße, dass manche Katastrophen – speziell Erdbeben, Vulkanausbrüche, Überschwemmungen, technische Unfälle (GAU) und Menschheitskatastrophen wie die von Auschwitz, Hiroshima oder ‚Nine Eleven‘ – berechtigte Zweifel an der Existenz eines allgütigen und allweisen Schöpfergottes aufkommen lassen. Wie schon erwähnt, sah Voltaire in dem Erd-beben von Lissabon (1751) einen Gegenbeweis gegen Leibniz‘ Behauptung, Gott habe „die beste aller möglichen Welten“ geschaffen. Immanuel Kant lehnte sogar sämtliche philosophischen Versuche einer Theodizee, einer Rechtfertigung Gottes, ab, weil der Mensch keineswegs berechtigt und in der Lage sei, von der eigenen, auf Erfahrung beruhenden Vernunft auf die – mehr oder weniger vor-handene – Weisheit Gottes zu schließen.

Gläubige – aber auch Nichtgläubige (!) – können sich durch solche Argumente bestätigt fühlen. Immerhin können Atheisten sich auf Denker wie Marx, Nietzsche, Freud und Sartre berufen, während Ernst Bloch atheistische Elemente sogar im Christentum erkannte (in seinem Werk *Atheismus im Christentum*). Nicht zu verkennen ist jedenfalls, dass es nicht nur in der nicht-christlichen Antike, sondern auch in der christlich geprägten abendländischen Tradition seit dem Mittelalter Werte gibt, die nicht bzw. nicht vorrangig religiös begründet sind und dennoch Bestand haben. Hier kommt es nicht darauf an, das Mensch-Sein-in-der-Welt zu überschreiten (zu transzendieren) hin zu einer Rückbindung an Gott; vielmehr will der Mensch – zumal als ständig wertendes und urteilendes Wesen – möglichst selbständig (wenn auch nicht auf sich allein gestellt) in und mit der Welt zurecht kommen, die Wirklichkeit verstehen und bewältigen.

Welche Werte helfen ihm, welche entwickelt er dabei?

Aus der neuartigen Ableitung von Gut und Böse aus ‚gut‘ und ‚schlecht‘ sowie der (teilweise) angeborenen Fähigkeit des Wertens ergibt sich die Möglichkeit, als Grundwerte *Freiheit und Verantwortung* neu zu bestimmen. Der Mensch ist frei, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil er werten und urteilen kann und darf. Freiheit gründet sich auf Fähigkeiten, Möglichkeiten und Begrenzungen.

Mit seiner freien Wahl, seinen freien Entscheidungen, *antwortet* der Mensch auf seine eigenen Bedingtheit und „Beschränktheit“ (z.B. durch Natur, Umwelt und Unbewusstes). Auf diesem Antworten-Können beruht seine *Verantwortung*. Freiheit und Verantwortung fließen aus den gleichen Quellen leib-seelischer und geistiger Grundbefindlichkeit des Menschen.

Damit steht die Einzelperson aber nicht allein! Gemeinsam und in Konkurrenz mit anderen erobert der heranwachsende Mensch sich seine Welten. Er / sie tritt ein und steht für seine / ihre Freiheit und muss, spätestens als Erwachsene/r, für Lebenserhalt und –unterhalt sorgen. Er / sie will so autonom wie möglich sein und nicht ohne freie Selbstbestimmung leben. Dabei können die Gemein-schaften, angefangen von der Familie, helfen, wenn sie Bestand haben und nicht in Anarchie versinken. – Über die pure Individualität hinaus öffnet sich dergestalt der weite Horizont des personalen Seins. *Freiheit, Verantwortung und Person-Sein sind Leitbegriffe für das Folgende.*

Ein weiteres Hindernis für die Herausbildung eines Wert-Bewusstseins: das Böse, das sinnlos Zerstörerische. Das Böse in allem und jedem wird instrumentalisiert. Individuen und Völker bekämpfen einander, wollen sich Vorteile verschaffen, auch auf Kosten anderer. Das führt zu Rückschlägen. Nur langsam oder gar nicht kommt manchmal die Freiheit voran. Auch der von Hegel beschworene „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ (der angeblich die gesamte Geschichtsentwicklung kennzeichnet) kann Unrecht, Not, Ausbeutung und Unterdrückung weder verhindern noch ungeschehen machen. Keine hegelsche „List der Vernunft“ kann Auschwitz rechtfertigen. – Dennoch nicht zu resignieren, nicht zu verzagen, bleibt die Devise, solange Menschen den Wert der Freiheit erkennen und bereit sind, sich dafür einzusetzen. (Was Religion und Religiosität keineswegs ausschließt!)

**Freiheits- und Emanzipationsbewegungen im Mittelalter**

Bewegungen solcher Art hat es zweifellos auch schon in der Antike gegeben; man denke nur an den Spartakus-Aufstand und Ähnliches. Im Mittelalter traten solche Bewegungen in neuen Formen auf, zumal durch Christentum (Kirche und Papst), Feudalismus u.a. neue Bedingungen entstanden sind.

Neue Spielräume der Freiheit mussten aber nicht selten erst einmal erkämpft werden. Ein Beispiel hierfür liegt vor in der im Jahre 1215 in England verkün-deten *Magna Carta Libertatum* (der ‚Großen Urkunde der Freiheiten‘).

Sie gilt als eine der Keimzellen der europäischen Menschenrechts-Entwick-lung, obwohl es in ihr zunächst scheinbar nur um einen Interessenausgleich zwischen Monarchie und Adel geht. Dass es in Wirklichkeit um mehr geht, deutet sich schon im ersten Paragraphen des Dokuments an, in dem der *Kirche* volle Freiheit und Garantie ihrer Rechte zugebilligt werden. Überhaupt sollen sämt-liche ausgehandelten Freiheiten *dauernd* gültig sein (§ 2). Steuer- und Erb-Ange-legenheiten werden geregelt, Witwen wird das Recht zugestanden, unverhei-ratet zu bleiben.

Von zentraler Bedeutung ist der rechtliche Schutz der Einzelperson, insbe-sondere der Schutz vor willkürlicher Verhaftung. Jeglicher Angriff auf die Person – wie z.B. durch Enteignung, Ächtung, Verbannung oder Inhaftierung – ist ver-boten, solange keine entsprechender Beschluss eines standesgemäßen Gerichts oder auf Grund des Landesgesetzes vorliegt (§ 39). – Für jedermann besteht volle Reisefreiheit. Kaufleuten jedweder Nationalität wird, außer in Kriegszeiten, freies Geleit zugesichert. Zwischen dem König und seinen Untertanen soll jeder Miss-klang vergeben und vermieden werden, insbesondere „Feindschaft, Missgunst, Bosheit“ (§ 76). Grundsätzlich ist das Recht unveräußerlich und gültig für alle.

Das Ziel dieser ‚Großen Freiheitsurkunde‘ besteht also darin, Freiheit durch Rechtssicherheit zu gewährleisten, und zwar in gegenseitiger Verantwortung, d.h. sowohl für die Einzelperson als auch für die Gemeinschaften und die Gesell-schaft im Ganzen. (Wobei allerdings Monarchie und Feudalstruktur unange-tastet bleiben.)

Im Übrigen ist freiheitliche Gesinnung im europäischen Mittelalter weit verbreitet. Man will sich von unnötigen bzw. unerträglich gewordenen Zwängen befreien: „ … jeder will sein eigener freier Herr sein“[[130]](#footnote-130)130. Könige wollen sich vom Papst trennen, Fürsten von den Königen, Städte von den Landesherren. Rittertum und Leibeigenschaft verfallen allmählich. Frühkommunistische Bewegungen wie die der Hussiten greifen um sich. Handwerk und Bürgertum erstarken und organisieren sich neu, z.B. in den Zünften. Sexuelle Freiheit gipfelt teilweise in nie dagewesener Freizügigkeit, bis hin zu extremer „Sittenlosigkeit“ (Friedell). – Schon um 1200 herum will übrigens *Joachim von Fiore* (ca. 1130-1202), der kalabresische Abt und Sozialutopist, *Staat und Kirche gänzlich abschaffen*, und zwar in seiner Vision einer Vollendung der *diesseitigen* Welt in einem „Tausendjährigen Reich des Heiligen Geistes“, das im 13. Jahrhundert anbrechen sollte.[[131]](#footnote-131)131

Neuer Materialismus und neuer Realitätssinn finden ihren Niederschlag auch in Kunst und Literatur. Fassnachts- und Passionsspiele enthalten vielfältige sati-rische Elemente. Erzählende Literatur, (Liebes-)Lyrik und die Aufführungen der Fahrenden Gesellen spiegeln fast alle Lebenssituationen wider. Ähnliches gilt für die Bildende Kunst.

Unverkennbar von freiheitlichem Geist geprägt ist auch eine Herrschergestalt wie die *Friedrichs II. von Hohenstaufen*, der von 1215 bis 1250 ein Italien und Deutschland umfassendes Riesenreich regierte. Einige nannten ihn schon zu sei-nen Lebzeiten einen ‚stupor mundi‘, ein Weltwunder; andere verachteten oder hassten ihn. Für *Egon Friedell*  ist er „einer der genialsten Menschen, die jemals eine Krone getragen haben“ (a.a.O. S. 188). Gerühmt werden seine Freiheits-liebe, Geistigkeit und Staatsklugheit, sein Unternehmungsgeist und Kunstsinn, seine Weltoffenheit und sein überragendes diplomatisches Geschick. Er be-herrscht zahlreiche Fremdsprachen (bis hin zum Chaldäischen!), erweist sich als entschiedener Gegner des Papstes und jeglicher religiöser Anmaßung und be-gegnet allen Widrigkeiten und Erstarrungen mit Skeptizismus und einer an Athe-ismus grenzenden Denkfreiheit. Er gilt als „eminent wissenschaftlicher Kopf“ (Friedell a.a.O. S. 189), besonders auf dem Gebiet der Naturkunde. Den welt-gewandten, wissenschaftlich und politisch hoch entwickelten Arabern (Sara-zenen) steht er näher als den Christen. In Palästina erzielt er, statt Krieg zu führen, einen Verhandlungsfrieden mit dem hochgebildeten, feinsinnigen, ihm ebenbürtigen Sultan. Christliche Machthaber hassten ihn dafür. Im Volk aber blieb die Erinnerung an ihn erhalten: Es verehrte ihn als Nationalhelden. Eine Tradition, zu der wohl auch das grandiose Versepos *‚Mann aus Apulien‘* gehört, das *Horst Stern* dem sizilianischen Kaiser gewidmet hat.

**Vom Mittelalter zur Renaissance**

Vieles spricht dafür, dass die ganze Bandbreite einer Skala möglicher Werte sich erst seit Beginn der Neuzeit, mithin der Renaissance, wirklich erschließen lässt. Dazu bedarf es zunächst anscheinend einer geeigneten Skalierung. Im Jahre 2008 unterscheidet *Ute Maltrus* hierzu, allerdings im Hinblick auf eine „Werteerziehung in der Schule“, zwischen a) moralischen, b) religiösen, c) politischen, d)ästhetischen, e) materiellen Werten.

Zu a) führt sie auf: „Aufrichtigkeit/Wahrheit, Gerechtigkeit, Treue“, zu b): „Gottesfurcht, Nächstenliebe“, zu c): „Toleranz, Freiheit, Gleichheit, Gemeinwohl, Frieden, Würde, Schutz des Lebens, Verantwortung“, zu d): „Kunst, Schönheit“, zu e): „Wohlstand“.[[132]](#footnote-132)132

Auf den ersten Blick scheint es so, als ob sich mit dieser Unterteilung auch die Grundwerte Freiheit und Verantwortung ohne weiteres in einen größeren Rahmen, nämlich den politischen, einordnen ließen. Freiheit und Verantwortung sind aber nicht nur politische, sondern auch u.a. philosophisch, psychologisch und religiös eminent bedeutsame Begriffe (was sicherlich auch für die übrigen unter c) genannten Werte gilt).Überhaupt ist das Grobraster ‚a) bis e)‘ unbedingt durch weitere Kategorien zu ergänzen, und zwar nicht nur durch Philosophie, sondern insbesondere auch durch Ökonomie, Soziologie, Psychologie, Mathe-matik und Naturwissenschaften. Sämtliche Geistes- und Naturwissenschaften produzieren nämlich Werte, z.B. in Form neuer Erkenntnisse, und zwar unbe-schadet der Forderung nach „Wertungsfreiheit“ der Wissenschaften. – Außer-dem ist natürlich die gesamte Lebenspraxis an Werten orientiert.

All dies macht die Aufgabe zweifellos nicht leichter, zumal auf dem Gebiet der Werte und der Wertungen stets mit hoher Komplexität zu rechnen ist. Bei jeder Wertung spielen *Subjekt-Objekt-Beziehungen* eine entscheidende Rolle, so dass Werte sich in Raum und Zeit ändern (können). Jede Epoche prägt ihre eigenen Werte, auch wenn diese (teilweise) aus früheren Zeiten stammen und an spätere Zeiten weitergereicht werden.

Auch das Schema ‚a) bis e)‘ kann folglich nur der groben Orientierung dienen. Eine Möglichkeit, der unüberwindbaren Unüberschaubarkeit der (möglichen) Wertvorstellungen und Wertkonzepte zu begegnen, sehe ich darin, *exemplarisch* vorzugehen, d.h. Wert-Phänomene einer Epoche darzustellen, sofern sie als charakteristisch bzw. typisch gelten können.

Im Falle der Renaissance mag dieses Vorhaben problematisch erscheinen, weil umstritten ist, ob es zwischen Mittelalter und Renaissance eine Kontinuität der Entwicklung oder einen Bruch, eine klare Zäsur, gegeben hat. Als typische Aspekte können jedenfalls die folgenden herausgestellt werden:

1. Bei der Renaissance (‘Wiedergeburt‘) handelt es sich nicht einfach um eine „Wiedergeburt der Antike“, sondern um eine „Neugeburt“.[[133]](#footnote-133)133 2. Ein neues Weltbild wird geboren: das, gegen den Widerstand der Kirche, heliozentrische (kopernikanische), das an die Stelle des geozentrischen (ptolemäischen) tritt. 3. *Giordano Bruno* (1548-1600) behauptet, im Gegensatz zur katholischen Dog-matik, die Unendlichkeit des Alls. 4. Vorrang hat nicht mehr die Beziehung zwischen Gott und der Welt, sondern die zwischen dem Ich und der Welt. 5. Der Mensch rückt in den Mittelpunkt des Interesses. „Centro dell’universo è l’uomo, individuo razionale“ (‚Zentrum des Universums ist der Mensch, ein vernünftiges Individuum“), erklärt *Poggio Bracciolini* (1380-1459). 6. Ausschlaggebend wird das Handeln: „Für die Tätigkeit ist der Mensch geschaffen, und der Nutzen ist seine Bestimmung“, sagt der Baumeister und „Universalmensch“ (uomo uni-versale) *Leon Battista Alberti* (1404-1472) (zitiert bei Bloch a.a.O. ebd.). Der *homo faber,* der tätige, arbeitende Mensch ist „einer, der sich seiner Arbeit nicht mehr schämt“ (Bloch ebd.). 7. Neben dem Handwerk entstehen neue Formen der Warenproduktion, z.B. in Manufakturen, und dadurch ein neuartiges, früh-kapitalistisches Geld- und Wirtschaftssystem, wozu in Italien Pionierarbeit gelei-stet wird. (Vgl. Bloch a.a.O. S, 175 f.) 8. Durch den Fall von Konstantinopel an die Osmanen (1453) und die dadurch verursachte Flucht byzantinischer Gelehrter nach Oberitalien wird das Studium der Antike (Originaltexte, Kunstwerke usw.) neu belebt. 9. Philosophie (z.B. in der neugegründeten platonischen Akademie von Florenz), Wissenschaft und Kultur kommen zu neuer, nie zuvor gekannter Entfaltung, bis hin zu Gipfelleistungen wie dem Welt-Personen-Theater eines *William Shakespeare* (1564-1616). Nicht weniger hochrangig sind Künstler- und Denker-Persönlichkeiten wie Leonardo da Vinci, Raffael, Michelangelo, Botticelli, Brunelleschi, Pietro Aretino, Machiavelli, Savonarola und Lorenzo de‘ Medici (il Magnifico). 10. Humanismus und Universalität (die Vielseitigkeit des ‚uomo uni-versale‘, des Universalgenies) verbünden sich. 11. Was man heute „Globalisie-rung“ nennt, bereiten Kolumbus und Weltumsegler wie Magellan und Vasco da Gama durch ihre Entdeckungen vor.

All dies enthält zweifellos tiefgreifende, grundlegende Neuerungen. Nicht zu verkennen ist dennoch die Tatsache, dass es für einige dieser „Neugeburten“ *Vorläufer schon im Mittelalter* gibt, z.B. Künstler wie Giotto und Dichter wie Petrarca und Boccaccio.

**Giotto (ca. 1266-1337)**

(Fast) alles beginnt mit einem Blick – oder mehreren Blicken, die von gemalten Personen ausgehen und dem Betrachter gelten. Ein Ich spricht zum Du – Grundlage eines neuen Personalismus, ja, eines neuen Menschenbildes. Erstmals malt hier einer Personen so, wie sie wirklich aussehen: Ein klarer Bruch mit der mittelalterlich-byzantinischen Tradition der Malerei, in der – in zweidimensio-naler Darstellung – fast alle Figuren gleich aussehen und gleich groß sind. Anscheinend als erster experimentiert Giotto mit der Perspektive.[[134]](#footnote-134)134 *August Buck* erörtert folgende Neuerungen: „Das Neue an Giottos Malerei, wie sie in seinen Hauptwerken, den *Fresken der Arena-Kapelle in Padua* und der *thronenden Madonna der Uffizien* zum Ausdruck kommt, ist die Übersichtlichkeit der Komposition und die Monumentalität seiner Gestalten, die sich als Menschen an den Betrachter wenden. Während das mittelalterliche Bildnis bis dahin nur mit Gott, nicht aber mit dem Betrachter rechnete, wird dieser jetzt zum erstenmal vom Künstler angesprochen.“[[135]](#footnote-135)135 –

Aufschlussreich und wegweisend scheint außerdem der Hinweis, dass Giotto nicht nur ein engagierter Künstler, sondern auch ein überaus tüchtiger und erfolgreicher *Geschäftsmann* war: „Er war ein cleverer Geschäftsmann und vermarktete sich als Superstar, der von reichen Bürgern, Königen und Päpsten umschwärmt wurde – während vor ihm Maler als schlichte Handwerker galten und sehr oft anonym blieben.“ (s.u. Fußnote 134 ebd.)

Giotto repräsentiert ein neues „Persönlichkeitsbewusstsein“ (Buck); sein Mensch ist Person als Ich und Du, er wird Persönlichkeit als aktiver, schöpferisch tätiger Mensch, als ‚homo faber‘, der seine Fähigkeiten möglichst allseits ent-wickelt.

**Petrarca (1304-1374)**

Francesco Petrarcas erstaunliche Wendung nach innen vollzieht sich während einer Bergwanderung zum Mont Ventoux in der Provence, einer Tour, die er im Jahre 1336 in Begleitung seines Bruders Gherardo unternimmt. Inmitten einer herrlich blühenden Frühlingslandschaft hält der Dichter plötzlich an und wird nachdenklich. Er greift zu seinem Buch der ‚Konfessionen‘ des Augustinus, das er mit sich führt. Was er liest, scheint wie auf ihn persönlich zugeschnitten: Die Menschen bewundern alles Mögliche, hohe Berge, Meereswogen, den unendlich weiten Ozean, den noch weiteren Sternenhimmel; aber um sich selbst kümmern sie sich nicht.[[136]](#footnote-136)135 Und Petrarca findet den Satz: „Noli foras ire …“ (‚Geh‘ nicht hinaus, in Dir selbst wohnt die Wahrheit!‘). Von diesem Zeitpunkt an kennt der Dichter keine bessere Beschäftigung als die mit dem eigenen Seelenleben, dem eigenen Ich. Was aber nicht ohne heftige innere Kämpfe und Selbstzweifel vonstatten geht. Geradezu furchterregend werden ihm die eigenen Schwächen bewusst, insbesondere der Hang zum Rückzug von der Welt – 16 Jahre verbringt er in der Waldeinsamkeit von Vaucluse – und sein Schwanken zwischen Sinnenfreuden (zwei uneheliche Kinder!) und frommer Askese. Als Verfehlung, als eines Christenmenschen unwürdige Verirrung, erscheint ihm nachträglich auch die Tatsache, dass er sich in ein poetisches Abenteuer gestürzt hat, indem er für Donna Laura, eine verheiratete Frau, die er nur von flüchtigem Sehen her kennt, 1200 Liebes-Sonette verfasst hat: 600 zu ihren Lebzeiten und 600 nach ihrem Tode.

Und doch nimmt er teilweise das vorweg, was nach 1453 die „eigentliche“ Renaissance auslöst: die Wendung zum Ich und, nicht zuletzt, die Wieder-belebung des Studiums der Antike, so durch die Kommentierung und Herausgabe kaum noch gekannter Texte antiker Autoren wie derer des Stoikers Cicero. Sie helfen ihm dabei, einen neuen Humanismus zu begründen. Nicht mehr bestimmen ihn die scholastischen Abstraktionen, sondern poetische Einfühlung, subtile Psychologie, Betonung der Fähigkeiten des Menschen, ohne Leugnung seiner Schwächen. *Glück* sucht und findet er, im Sinne von Stoikern wie Seneca und Cicero, nicht in Äußerlichkeiten, sondern im Person-Sein des Menschen.

Welche Vielgestalt und Vielseitigkeit dem Renaissance-Menschen des 15. Und 16. Jahrhunderts zur Verfügung stehen wird, lässt sich auch an Hand der Werke von **Giovanni Boccaccio** (1313-1375) bereits vorausahnen. Humor, Ironie, Phan-tasie und schier grenzenloser Realismus durchziehen sein Werk, das auch vor der Sexualität nicht haltmacht, dabei jedoch nicht – das seinerzeit weit verbreitete – derbe Sich-Ausleben, sondern feinfühlige Erotik, durchweg in weit gespannten Lebenszusammenhängen, darstellt. In seinem ‚Decamerone‘ und anderen Wer-ken nimmt Boccaccio vieles von dem vorweg, was spätere Universalgenies wie *Leon Battista Alberti* (1404-72) und *Leonardo da Vinci* (1452-1519) verkörpert haben. Alberti ist bereits ein echter ‚uomo universale‘, zumal er außerordent-liche Geistesgaben mit ungewöhnlichen körperlichen Vorzügen und Fähigkeiten verbindet. Leonardo war nicht nur Maler, Dichter und Denker, sondern auch Athlet (Fechter, Springer), Bildhauer, Architekt, Ingenieur, Musiker, Kantor, Instrumentenbauer, Anatom, Astronom, Mathematiker und Naturforscher (vgl. Sapegno a.a.O. S. 319, Friedell a.a.O. S. 266).

Egon Friedell fasst (a.a.O. S. 277) zusammen: „Eine leidenschaftliche Gier nach Genuß, aber nach durch Kunst und Geist geadeltem Genuß erfüllte die damaligen Menschen, ein unersättlicher Hunger nach Schönem, Schönem überall: nach schönen Worten und Werken, schönen Taten und Untaten, nach schönen Auftritten und Abgängen, schönen Gedanken und Leidenschaften, schönen Lügen und Skandalen, nach der Schönheit als Lebensstoff, die nicht bloß einzelne und einzelnes: Häuser, Statuen, Tafeln oder Gedichte, sondern das ganze Dasein zu einem Kunstwerk macht.“

Es ehrt Friedell, dass er sich von solchem Enthusiasmus nicht dazu verleiten lässt, die Schattenseiten der Epoche zu übersehen; im Gegenteil, deutlich pran-gert er die Schandtaten an, zumal diejenigen von Machthabern wie den Borgia(-Päpsten) u.a.. Cesare Borgia wird von Machiavelli (1469-1527) – gemäß seiner Devise von der Heiligung des Zwecks durch die Mittel – als „Ideal“ gepriesen, wohingegen Friedell wohl mit Recht betont, der Gewaltherrscher C. Borgia sei ein „gewissenloser Schurke“ und „prinzipienloser Abenteurer“ gewesen. – Im Ganzen sei die Renaissance durch eine „geheimnisvolle Atmosphäre von Schön-heit und Laster, Geist und Gewalttat, Reiz und Fäulnis“ gekennzeichnet, so dass auch die Kehrseite der glänzenden Medaille sichtbar wird (a.a.O. S. 275).

**Zwischen Renaissance und Barock: die** **Utopisten Morus und Campanella**

Wer ist frei, wer ist verantwortlich, der Einzelne oder die Gemeinschaft? Oder beide? Und wie lassen sich Freiheit und Verantwortung in Einklang bringen? Auf solche Fragen wusste man auch in der Renaissance-Epoche fast nur utopische Antworten. So in *Utopia*, dem 1516 erschienenen Hauptwerk des englischen Staatsmannes, Juristen und Philosophen Thomas Morus (1478-1535). Vollständig lautet der Titel: „Ein wahrhaft goldenes Büchlein von **der besten Staatsver-fassung und von der neuen Insel Utopia**“.

Es ist eine Art Schiffermärchen, deutlich beeinflusst von den neuen Entdek-kungen in Übersee, aber auch von Platons *Staat* (Politeia) und den Lehren Epi-kurs, relativ wenig vom Christentum. Morus beschreibt darin eine ideale Gesell-schaft, wie sie nur als ‚u-topos‘, als ‚Nicht-Ort‘, d.h. nur als Gedankengebäude, Frucht mächtiger Phantasie, Vorstellungs- und Gedächtnis-Kraft existiert.

Seit langem umstritten ist die Frage, wie dieses Werk zu verstehen sei. Die Auffassungen darüber gehen weit auseinander, schließen teilweise einander aus, so die folgenden.[[137]](#footnote-137)136

– *Karl Kautsky* bezeichnet den Autor 1888 als „Vater des utopistischen Sozi-alismus“. Der offizielle Marxismus-Leninismus übernimmt diese Lesart.

– Ein katholischer Schriftsteller hält 1879 das Werk *Utopia* für Morus‘ „größ-ten Mißgriff“. – Ein anderer Katholik behauptet 1930, das Werk sei nicht als Ide-al, sondern als „Kontrast“ gedacht. (Beide Auffassungen hindern die katholische Kirche übrigens nicht daran, Morus 1886 selig und 1935 heilig zu sprechen!)

– Ein anderer Autor erklärt, Morus befürworte gar nicht den Staat der Uto-pier, sondern wolle lediglich mahnend darauf hinweisen, dass dieser „heidni-sche“ Staat besser sei als mancher christliche.

– Der Historiker Hermann Oncken entdeckt in dem Werk „die Umrisse des späteren englischen Imperialismus“ (Jäckel a.a.O. ebd.).

– Der Philosoph und Übersetzer Gerhard Ritter erklärt, Morus habe versucht, „den naturhaften Machtkampf zwischen den Staaten in einen Rechtsprozeß umzudeuten“ (Jäckel a.a.O. S. 186).

– Russell Ames meint (1949), „Morus habe als Exponent des aufstrebenden kaufmännischen Bürgertums mit der *Utopia* den Feudalismus im Namen eines frühen Kapitalismus angreifen wollen“ (ebd.)

– Ernst Bloch meint, *Utopia* sei in wesentlichen Teilen eine Art von „liberalem Gedenk- und Bedenkbuch des Sozialismus und Kommunismus“, zumal in ihm „Freiheit dem Kollektiv eingeschrieben“ sei (*Das Prinzip Hoffnung* a.a.O. S. 603).

Diese teilweise konträren Thesen im Einzelnen zu überprüfen, würde sicherlich zu weit führen. Dagegen sollte es möglich sein, festzustellen, welche Thesen sich durch einen Blick auf wesentliche Inhalte von *Utopia* erhärten lassen – und welche nicht.

In gesellschaftskritischer Absicht fragt Morus u.a. danach, wodurch die Kri-minalität, das zerstörerische Böse in einer Gesellschaft, entsteht. Seine Antwort lautet zunächst, man setze „fürchterlich harte Strafen für Diebe fest, während man viel lieber dafür sorgen sollte, daß sie ihr Auskommen haben, damit nicht einer in den harten Zwang gerät, erst stehlen und danach sterben zu müssen“ (*Utopia* S. 25, s. Fußnote 331!). Weitere gesellschaftliche Gründe für „Dieberei-en“ sieht er in Ausbeutungsverhältnissen, in denen „Edelleute … selber müßig wie die Drohnen von anderer Leute Arbeit leben“ (S. 25 f.). Grundbesitzer seien verantwortlich für zahlreiche Übergriffe, z.B. gegen Pächter, die man nach Be-lieben von Haus und Hof vertreibe. Auch gebe es überflüssigen Luxus, von dem einige Nichtstuer profitierten, während fleißige Handwerker und andere Arbei-ter, die den gesellschaftlichen Reichtum erwirtschaften und den Staat erhalten, hemmungslos ausgebeutet würden. Die Kluft zwischen Reichen und Armen wer-de immer größer. (Auch damit spielt More natürlich auf bestimmte Missstände in der Gesellschaft seiner Zeit an.) Wer in den bestehenden Staaten von „Gemein-wohl“ rede, denke fast immer nur an seinen privaten Vorteil (a.a.O. S. 149).

Ganz anders gehe es in Utopia zu. Hier habe man die wichtigsten Ursachen für alle sozialen Ungerechtigkeiten und Missstände beseitigt: *Privateigentum, Geld und Geldwirtschaft.* Wo das Privateigentum herrscht, könne es keine „Gleichheit des Besitzes“ und kein Glück der Allgemeinheit geben (a.a.O. S. 56). Solange das Privateigentum bestehen bleibe, würden „auf dem weitaus größten und weitaus besten Teil der Menschheit Armut, Plackerei und Sorgen als eine unentrinnbare Bürde weiter lasten“ (ebd.).

Durchgreifend beseitigt habe man solche Not nur in Utopia, und zwar da-durch, dass man dort das Privateigentum aufgehoben, das Geld abgeschafft und das gesamte Arbeits- und Alltagsleben aller Staatsbürger völlig neu organisiert habe. Zum Arbeiten sei jedermann verpflichtet, aber nur insgesamt sechs Stun-den am Tag, je drei Stunden vormittags und nachmittags, sinnvoll unterbrochen durch zwei Stunden Mittags- und Ruhepause. Durch vernünftige Arbeitsteilung finde jeder Beschäftigung, und das erwirtschaftete Sozialprodukt sorge für aus-reichenden Wohlstand für jedermann. Über die Freizeit könne jede/r weitgehend selbst bestimmen, wobei literarische Studien, Sport und Spiele breiten Raum einnähmen (a.a.O. S. 70 f.).

Philosophisch untermauern die Utopier ihre neue Ordnung durch eine ausge-klügelte Tugendlehre, die allerdings in weiten Teilen an *Epikur* erinnert, so in der Unterscheidung zwischen Notwendigem, Nützlichem und Schädlichem. Askese und nutzlose Selbstaufopferung seien ebenso zu meiden wie „verkehrte Freuden“ (wie Unmäßigkeit beim Essen, Trinken und Spielen). Vor- und nicht-ehelicher Sex ist verboten, weil sonst die Familie als Grundlage der Gesellschaft in Gefahr geriete. Auf leibliche und geistig-seelische Gesundheit legen die Uto-pier größten Wert. „Die Tugend definieren sie nämlich so: naturgemäß leben, sofern wir dazu von Gott geschaffen sind; und zwar folge der dem Zuge der Natur, der in allem, was er begehrt und was er meidet, der Vernunft gehorcht.“ (a.a.O. S. 93)

Größtmögliche Toleranz herrscht in Fragen der Religion. Bekehrungsversuche sind erlaubt, aber nur „ohne Anmaßung“, ohne Auftrumpfen und ohne jegliche Gewaltanwendung (a.a.O. S. 135 f.). Im Übrigen sei es jedem selbst freigestellt, welche Religion er annehmen möchte. – Auch dem Christentum hätten viele Utopier zugestimmt, insbesondere als „sie hörten, Christus habe die gemein-schaftliche (kommunistische) Lebensführung seiner Jünger gutgeheißen, und daß diese in den Kreisen der echtesten Christen noch heute üblich sei.“ (a.a.O. S. 134)

Damit nennt der überzeugte katholische Christ Morus, wie ich meine, die wahre Quelle seiner Überzeugungen: den Liebeskommunismus der Urchristen. Gemeinwohl und Gemeinschaftlichkeit – auch und gerade im Sinne der christli-chen Werte – hält der Autor für unerlässliche Voraussetzungen und Bedingungen für Gleichheit; Freiheit und Wohlergehen jeder Einzelperson und damit der Ge-sellschaft im Ganzen. Entscheidend ist für Morus nicht Luthers Frage, wie die Einzelperson einen „gerechten Gott“ bekommen kann, sondern die Frage, wie der Mensch in einer Gesellschaft glücklich werden kann, was die „Glückseligkeit“, d.h. den Seelenfrieden und sogar die (mögliche) Unsterblichkeit der Seele durch-aus mit umfasst. (Woraus sich wahrscheinlich auch Morus‘ entschiedene Ab-lehnung des Lutheranismus erklärt.)

Insofern ist *Utopia* zweifellos kein „Missgriff“ des Autors und auch kein Versteckspiel, und erst recht kein Zeugnis kapitalistisch-bürgerlicher oder gar imperialistischer Gesinnung. Vielmehr handelt es sich um den – historisch eher seltenen – Versuch eines *freiheitlichen* *christlichen Sozialismus* und einer Quadratur des Kreises zwischen Freiheit und Kollektivismus.

**Campanellas *Sonnenstaat* (‘Civitas Solis’, ‘Città del Sole’)**

Die Utopien von Morus und Campanella werden häufig beide dem Zeitalter der Renaissance zugeordnet. Für den 1623 erschienenen *Sonnenstaat* des süditalienischen Philosophen und Dominikanermönchs Tommaso Campanella (1568-1639) trifft dies wohl nicht zu; denn dieses Werk atmet nicht den freiheitlichen Geist der Renaissance, sondern den der Gegenreformation. Es ist der Geist von Ordnung, Hierarchie und Zentralismus. Was durchaus auch der Idee einer zentralistischen Königsmacht entsprach, die seinerzeit sogar von Bürgerlichen als fortschrittlich empfunden wurde.

Es sind also durchaus vielerorts anerkannte Ordnungs-Werte, die Campanella propagiert. Origineller Weise will er diesen Werten u.a. dadurch Geltung verschaffen, dass er sie mit den „Weihen“ der politischen Macht versieht. Was sich schon an der inhaltlichen Struktur des *Sonnenstaates* ablesen lässt. Da führt der Gedanken-Weg von der geistigen und geistlichen (päpstlichen!) Staatsspitze, dem „Metaphysikus“ und seinen Assistenten, hinab in die „Niederungen“ von Staat, Gesellschaft und Alltagswelt (einschließlich des Kriegswesens), um von dort wieder in die höheren Sphären von Metaphysik und Religion aufzusteigen. Mit klarer Zielrichtung: Der Mensch soll in einer wohlgeordneten Gemeinschaft ein gottgefälliges Leben führen, um der ewigen Seligkeit würdig und teilhaftig zu werden.

Der Metaphysikus, auch ‚Sol‘ (‚Sonne‘) genannt, ist ein Geistlicher und zugleich „der höchste Machthaber in geistlichen und weltlichen Dingen; alle Angelegenheiten und Streitigkeiten werden durch sein Urtheil entschieden“.[[138]](#footnote-138)137 In ihm vereinigen sich Religion, Philosophie und Politik, aber auch Physik („Sonne“) und Metaphysik. –

Sorgfältiger kann man einen totalitären Machtanspruch kaum absichern, und zwar zusätzlich dadurch, dass dem Metaphysikus drei weitere, angeblich gleich-berechtigte Häuptlinge zur Seite stehen, die „Primalitäten“ Pon, Sin und Mor, d.h. Potentia, Sapientia und Amor, also Macht, Weisheit und Liebe. Pon fungiert als oberster Militär und Kriegsminister, Sin ist für Wissenschaft und Bildung im weitesten Sinne zuständig, während Mor die Kontrolle über das „Zeugungs-geschehen“, aber auch über Ernährung, Bekleidung und Erziehung ausübt. Alle drei folgen bedingungslos den Weisungen des Metaphysikus (a.a.O. S. 8 f.).

Darüber hinaus instrumentalisieren diese Herrscher sämtliche Grundwerte und Tugenden für ihre Zwecke. In den Rang von „Obrigkeiten“ erheben sie Tu-genden wie „Großmuth, Tapferkeit, Keuschheit und Freigebigkeit, Straf- und Ci-vil-Gerichtsbarkeit, Gewissenhaftigkeit, Wahrheit, Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Heiterkeit, Thätigkeit, Nüchternheit usw.“ (a.a.O. S. 18). Für jede dieser Tugen-den hat man eigene Ämter geschaffen, die denjenigen übertragen werden, die schon im Kindesalter entsprechende Neigungen und Fähigkeiten erkennen lie-ßen.

Nahezu vollständige Kontrolle über sämtliche Lebensbereiche wird durch bestimmte durchgreifende Maßnahmen erleichtert: Abschaffung des Privat-eigentums, Beseitigung sozialer Ungleichheit, insbesondere des Gegensatzes von Arm und Reich, völlige Neuorganisation des öffentlichen und privaten Lebens. Die Solarier sind überzeugt, dass insbesondere Armut und Reichtum die Charaktere verderben und Missstände herbeiführen. Armut führe zu Entgleisungen wie Betrug, Diebstahl, Verlogenheit und niedriger Gesinnung, Reichtum dagegen zu Hochmut, Ignoranz, Verrat, Prahlerei usw. All dies verschwinde, wenn soziale Gleichheit und Gerechtigkeit herrschen: „In einem wahren Gemeinwesen dagegen sind alle reich und arm zugleich, weil sie Alle miteinander haben, was sie brauchen, – arm, weil Keiner etwas besitzt; und zugleich dienen sie nicht den Sachen, sondern die Sachen dienen ihnen.“ (a.a.O. S. 42)

Damit kontrastiert Campanella in drastischer Weise die Missstände in der Gesellschaft seiner Zeit, wenn er z.B. erklärt: „Neapel zählt siebzigtausend Seelen: darunter sind aber kaum zehn- oder 15 Tausend Personen, die arbeiten. Die reiben sich durch übermäßige, unaufhörliche Arbeit auf und gehen frühzeitig zu Grunde. Die Müßiggänger werden durch Faulheit, Geiz, körperliche Krankheit, Ausschweifung, Wucher, verdorben. Sie verderben wieder die Anderen, indem sie in Armuth und sklavischer Kriecherei gehalten werden, und indem sie ihnen die eigenen Laster mittheilen. So kommt es, daß der öffentliche Dienst schlecht versehen wird, daß die öffentlichen Dienstleistungen alle übel besorgt werden und Militärsdienste und Handwerksverrichtungen unter großem Widerwillen derjenigen, die sie zu leisten haben“ (a.a.O. S. 41).

Zweifellos handelt es sich um Übel, die, zumal in Krisenregionen, teilweise bis heute fortbestehen. Dagegen haben die Solarier diese Übel beseitigt, indem sie deren Ursachen ausgemerzt haben: „Aber in der Sonnenstadt sind die öffent-lichen Dienste, Künste, Handwerke und Arbeiten unter Alle vertheilt, so daß auf den Einzelnen kaum vier Stunden treffen, die er zu arbeiten hat. Die übrige Zeit kann er mit angenehmem Studium, Disputieren, Lesen, Erzählen, Schreiben, Spa-zierengehen, geistigen und körperlichen Uebungen und mit Vergnügen zubrin-gen.“ (ebd.)

Die Solarier haben also noch weniger Arbeit zu leisten als Morus‘ Utopier. Man kümmert sich um ihr körperliches und geistig-seelisches Wohlergehen und räumt ihnen – bei aller Kontrolle – doch gewisse Spielräume von Freiheit ein. Dazu passt die Tatsache, dass Campanella ihnen sogar, wenn auch wohl in gewissen Grenzen, *Willensfreiheit* zugesteht. Dazu führt er das Beispiel eines Philosophen an, den seine Feinde fast zwei Tage lang gefoltert hätten, ohne sein beharrliches Schweigen brechen zu können. Auch die Sterne könnten die Menschen nicht dazu zwingen, gegen ihren Willen zu handeln. Die Willensfreiheit erlaube es sogar, Gott zu lästern (vgl. a.a.O. S. 106; offensichtlich erteilt Campanella damit auch *Luther*, der die Willensfreiheit des Menschen leugnete, einen Seitenhieb!)

Im Übrigen gerate das Gemeinwesen durch solche Freiheiten keineswegs in Gefahr, zumal in der Sonnenstadt „Alles im Ueberfluß vorhanden“ sei und die Solarier sich bei leichter, freudig getaner Arbeit stets gelehrig und solidarisch zeigen und sich gegenseitig weiterhelfen. Wer besonders leistungsfähig ist und sich auszeichnet, genießt erst Recht Anerkennung und freiwillige Gefolgschaft. Vorgesetzte betrachten sie „wie Väter oder ältere Brüder“ (vgl. a.a.O. S. 62 f.).

Über Religion und Philosophie der Solarier äußert Campanella sich abschlie-ßend relativ ausführlich. Ihre Religion ist theistisch und pantheistisch zugleich. Sie beten einen dreieinigen Gott an, auch wenn sie dessen Trinität nicht genau erklären können, weil ihnen, im Unterschied zu den Christen, keine Offenbarung zuteil geworden ist. Gott gilt als oberstes Prinzip des Seins, des Seienden und aller Wesen überhaupt; er vereinigt in sich alle Macht und alles Wissen und ist – pantheistisch – identisch mit dem Sein und dem Seienden. Woraus sich allerdings die Schwierigkeit ergibt, das Unheil und das Böse in der Welt zu erklären. Teilweise gelingt dies durch den Hinweis auf den Widersacher des Seins: das Nichts (den „Mangel eines Seienden“, a.a.O. S. 89). Aus erkennbarer Tendenz zum Nichtsein entstehe alles Übel und jede Sünde, die vor allem auf mangelnden Willen zurückzuführen sei. Macht und Wissen sollen den Willen erzeugen, nicht umgekehrt. Sünde wäre demnach ein Mangel an Sein, eine Abkehr von Gott. Im Übrigen müsse das Böse aus irgendeiner „Verwirrung“ unbekannter Herkunft entstanden sein. Gott aber wolle im Grunde nur das Beste für den Menschen, ihn zu hoher Bestimmung führen, so auch zur *Unsterblichkeit der Seele*.

Für alles Irdische nennen die Solarier zwei Grundursachen: Vater Sonne und Mutter Erde. Daraus beziehen sie ihre Kraft, z.B. für die großen Anstrengungen und Aufwendungen für die Erziehung der Kinder. – Im Zusammenleben sollen die Solarier sich an die – auch von Jesus gelobte – *Goldene Regel* halten (S. 93). Dies ein weiteres erstaunliches Zugeständnis im Überwachungsstaat der Solarier, zumal ja die Goldene Regel auch der Willensfreiheit als Orientierung dienen kann.

Aus der Tatsache, dass die Solarier dem Christentum sehr nahe stehen, zieht Campanellas „Großmeister“ den Schluss, dass die christliche Religion – als „die einzig wahre“ – dazu ausersehen sei, eines Tages über die ganze Welt zu herrschen (S. 94). Tatsächlich hoffte Campanella ja zunächst, seine Utopie werde in Form des spanischen Weltreichs verwirklicht werden. Gegen Ende seines Lebens gab er diese Hoffnung jedoch zu Gunsten Frankreichs auf, dessen König Ludwig XIV. sich bekanntlich – einige Jahre nach Campanellas Tod, aber wohl u.a. in Anspielung auf dessen „Sonnenstaat“ – als „Sonnenkönig“ verehren ließ.

Was ist nun von dieser Utopie zu halten?

Hierzu müsste Campanellas Schrift möglichst umfassend herangezogen wer-den, d.h. einschließlich zahlreicher, von mir bislang nicht erwähnter Kuriositäten und Skurrilitäten (Absonderlichkeiten).

Für kurios halte ich den Glauben der Solarier an die Astrologie (S. 98 ff.), ihr striktes Verbot von Geld und Privateigentum und die „Weibergemeinschaft“, dazu die Vorschrift, den Zeugungsakt durch Priester (!) kontrollieren zu lassen. Nicht weniger kurios erscheint die Anweisung, dass nur Frauen (und evtl. Knaben) die Pflege der Musik obliegen soll, während „Spiele im Sitzen“ streng verboten sind (S. 41 f.) und bei öffentlichen Spiel- und Sportveranstaltungen sämtliche Akteure und Akteurinnen gemäß antikem Vorbild in völliger Nacktheit aufzutreten haben (S. 31). Merkwürdig kurios wirkt auch die Behauptung, die Solarier hätten bereits die „Kunst des Fliegens“ erfunden, und zwar „unter dem Einfluß des Mondes und des Merkur“ (S. 105).

Daneben sind einige *Skurrilitäten* erwähnenswert: Einige Solarier werden fast 200 (!) Jahre alt (S. 65).. Die Sonne verehren sie als Gott und dessen Ebenbild zugleich (S. 87), beten aber auch zur christlichen Dreieinigkeit (S. 90). Die Welt erscheint ihnen als „großes Tier“, während die Engel auf den Sternen hausen. Sie sind fest überzeugt, dass die ganze Welt eines Tages ihre Ideologie und Lebens-weise übernehmen wird.

**Fazit:** Mit solchen Kuriositäten und Absonderlichkeiten können Leute von heute nicht viel anzufangen wissen. Was Campanella da an Seltsamem und Sonderbarem erzählen lässt, gehört fast ausnahmslos ins Reich der puren Phan-tasterei, wenn nicht Hochstapelei.

Für gänzlich inakzeptabel halte ich Folgendes: Campanellas „Sonnenstaat“ ist ein letztlich religiös begründeter, totalitärer Überwachungsstaat. An dieser Grundtatsache ändern die genannten Sonderbarkeiten und Zugeständnisse (Wil-lensfreiheit, Goldene Regel) kaum etwas. Die Herren Metaphysikus und seine Helfershelfer (Sin, Pon, Mor) kontrollieren praktisch alle Lebensbereiche der Solarier. *Ernst Bloch* nennt deren Gemeinwesen einen „Staatssozialismus“, fügt aber hinzu, dieser sei genauer zu bezeichnen als „ein papistischer, mit viel byzantinischem und astrologischem Pathos im Grund“ (*Das Prinzip Hoffnung* a.a.O. S. 609). Einen solchen Staat gab und gibt es bisher nirgendwo, auch nicht als einen der sogenannten „Gottesstaaten“! Campanella selbst pries seinen Entwurf zwar als den einer „Reform der christlichen Republik“ an; tatsächlich aber handelt es sich um extrem religiösen (theokratischen) Fundamentalismus, wenn nicht Klerikalfaschismus. Die meisten Grundideen des „Sonnenstaats“ sind durch die geschichtlichen Erfahrungen, die insbesondere im 20. Jahrhundert mit totalitären Regimen gemacht wurden, völlig diskreditiert worden.

Wozu also könnte eine solche Utopie überhaupt noch gut sein?

Bloch sieht in ihr eine pure *Ordnungsutopie* und damit ein Gegenstück zu Morus‘ „Utopie der Freiheit“ (a.a.O. S. 613). Dem wäre zuzustimmen, wenn es bei Campanella tatsächlich nur die Ideologie der Ordnung, bei Morus‘ nur die der Freiheit gäbe. Dass beides nicht der Fall ist, habe ich mehrfach aufgezeigt. – Nichtsdestoweniger folgert Bloch u.a. aus einem Vergleich der beiden Utopien, *vernünftige Ordnung sei Voraussetzung jeglicher Freiheit* (ebd. S. 619-621). Und diese These lässt auch das Verhältnis von Freiheit und Verantwortung in ande-rem Licht erscheinen. Eine erneute Diskussion dieses Zusammenhangs halte ich für unerlässlich, allerdings nicht ohne Einbeziehung wesentlicher Aspekte der entsprechenden Werte-Traditionen bis hin zur Gegenwart (s.u.). Dabei kann es auch um die Frage gehen, ob und inwieweit Utopien für das Werte-Problem überhaupt noch eine Rolle spielen können, z.B. als Kritik, Korrektiv und Orientierung.

**Vom Barock zur Aufklärung**

Ein großer Riss geht durch das 17. Jahrhundert, das Zeitalter des Barock. Zerrissen wird zunächst das Band der Werte, das die Gesellschaft zuvor zusam-mengehalten hatte. Das Wüten des Dreißigjährigen Krieges prägt die erste Hälfte des Jahrhunderts, während in der zweiten Hälfte einerseits der Absolutismus (z.B. in Frankreich) neu erstarkt, andererseits durch die *Bill of Rights* (von 1689) zumindest in England erneut Vorformen einer parlamentarischen Demokratie erkämpft werden. Die Spanier nennen die Zeit das ‚Siglo de Oro‘, das „Goldene Jahrhundert“ (ihrer Literatur); für die Franzosen ist es das ‚Grand Siècle‘, das Jahrhundert Ludwigs XIV., das der Welt eine neue Hochblüte der Kultur be-scherte.

Letzteres gilt aber zweifellos nicht für die erste Hälfte des Jahrhunderts, dessen makabren Auftakt im Jahre 1600 die öffentliche Verbrennung des großen Aufklärers *Giordano Bruno* durch die katholische Inquisition bildet. *Werteverlust und Sinnlosigkeit* sind die Grunderfahrungen, die der 30jährige Krieg den Menschen vermittelt. Je länger dieser Krieg dauert, desto sinnloser wird er. Als Religionskrieg begonnen, politisiert er sich mehr und mehr, und zwar in derart unberechenbarer Weise, dass schließlich kaum noch jemand weiß, wofür eigentlich gekämpft wird (vgl. Friedell a.a.O. S. 487 ff.).

Was dies für den Zeitgeist und das Lebensgefühl der Menschen (bzw. die Geistesgeschichte) bedeutet, beschreibt *Fritz Martini* folgendermaßen: „Durch den Krieg, durch die gegenreformatorische Mahnung an die unendliche Macht und mystische Ewigkeit Gottes ging das erdenfrohe Selbstbewußtsein der huma-nistischen Renaissance verloren. Überall klafften jetzt Abgründe auf – zwischen Gott und Welt, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Seele und Leib, Tod und irdischem Glück, Askese und Weltluist, Wissen und Glauben. Als ein unversöhnlicher Zwie-spalt stellte sich alles Dasein dem Menschen des 17. Jahrhunderts dar. Die Göttin Fortuna, die immer wieder angerufen wird, warf ihn in eine chaotische, unbere-chenbare, sich ständig wandelnde Welt hinein. Diese Welt erschien trotz ihrer lockenden, glühenden Farben nur als Vergänglichkeit, als *vanitas*. Sie wurde dem barocken Menschen zu einem dunklen, unheimlichen Traum. Immer ist seinem verlangenden und zugleich erschreckten Lebensgefühl der Tod gegenwärtig. Ein tiefer Pessimismus liegt über diesem Zeitalter, zugleich eine mystische Inbrunst, die aus tiefer Daseinsangst das Unfaßbare geistig zu bewältigen, das Rätsel Gottes und der Welt zu ergründen sucht.“[[139]](#footnote-139)138

Dichterisch hat dieses Lebensgefühl wohl am eindringlichsten *Andreas Gryphius* (1616-64) in seinen Dramen und Gedichten zum Ausdruck gebracht, so in dem Thema der *vanitas*, der puren Eitelkeit und Vergänglichkeit: „Die Herrlichkeit der Erden / Muß Rauch und Aschen werden, / Kein Fels, kein Erz kann stehn. / Dies, was uns kann ergetzen, / Was wir für ewig schätzen, / Wird als ein leichter Traum vergehn.“ Wozu Martini nur noch bemerkt: „Aus solcher Welt-verzweiflung befreit nur der gläubige Aufblick zum rettenden Jenseits, der Glau-be an den Tod als Durchgang zum Ewigen.“ (a.a.O. S. 148 f.)

**Descartes (1596-1650): „Freiheit nicht in Gott, sondern Gott entgegen“**

Was meint der Romanist *Erich Auerbach*, wenn er behauptet, Descartes habe „die Sphäre der menschlichen Freiheit nicht in Gott, sondern Gott entgegen“[[140]](#footnote-140)139 erkämpft? Es bedeutet zunächst, dass Descartes sein neuartiges System zwar durch Gottesbeweise stützt, damit aber unmittelbar weder die Freiheit noch die *Subjektivität* des Menschen verbindet. Im Unterschied zur Scholastik leitet er nämlich beide Grundwerte nicht aus Gott, sondern aus eigenen Überlegungen ab. Wobei er immer wieder betont, dass es sich um strikt Persönliches handele, das er anderen keinesfalls aufzwingen will, obwohl er andererseits, unter Hinweis auf den „gesunden Menschenverstand“ (‚bon sens‘), durchaus *allen* Menschen zutraut, seine Gedanken nachzuvollziehen.

Dem Zeitgeist entsprechend stellt er anfangs alles in Frage, d.h. er nimmt sich die Freiheit, alles und jedes zu bezweifeln, wenn auch mit dem Ziel, einen sicheren Standpunkt zu gewinnen, einen Ausgangspunkt, um „alles Erkannte aus einfachsten Prinzipien“ ableiten zu können. Sicher aber erscheint ihm zunächst gar nichts. Nicht die eigenen Bildung, nicht die Lehren, die er aus dem Zusammen-leben mit anderen Menschen gezogen hat, nicht die eigene Umgebung, ja, nicht einmal die eigene Existenz. Er misstraut nicht nur den Sinnen (weil sie täuschen können), sondern sogar der Wissenschaft (der Mathematik), weil sogar der Verstand den Menschen „in die Irre“ führen könne.

Und doch kommt dieser Zweifelstaumel schließlich zum Halt, denn plötzlich heißt es: „Beginne ich nun also das Philosophieren damit, daß ich schlechthin alles in Frage stelle, so gibt es doch etwas, das ich nicht nur nicht bezweifeln kann, das mir vielmehr, gerade indem und je mehr ich zweifele, immer gewisser werden muß: nämlich die einfache Tatsache, daß ich jetzt, in diesem Moment, zweifle, das heißt denke. Alles, was ich von außen wahrnehme, könnte Täu-schung sein, alles, was ich denken mag, könnte falsch sein – aber im Zweifel werde ich jedenfalls meiner selbst als eines denkenden Wesens gewiss.“ Und das bedeutet: „Cogito ergo sum“ (‚je pense donc je suis‘ – ich denke, also bin ich, vgl. Störig a.a.O. S. 360 f.)

Das ist der Anfang einer neuen Philosophie, ja, einer neuen Epoche der Philo-sophie. Descartes vergewissert sich seiner eigenen Existenz im Denken, was allerdings nicht missverstanden werden darf: Descartes leitet nicht alles Sein aus dem Denken ab, sondern findet in dem unbezweifelbaren Faktum der eigenen Existenz ein „unerschütterliches Fundament“ (‚fondement inébranlable‘) des Denkens.

**„Je suis une chose qui pense – ich bin ein Wesen, das denkt“**

Wer sich seiner selbst als eines denkenden Wesens vergewissert, erkennt sich selbst anscheinend als *res cogitans* (als ‚denkende Sache‘): „Je suis une chose qui pense“ – ich bin ein Wesen, das denkt, erklärt Descartes. Welche Werte-Ordnung er damit neu einführt, erhellt aus der französischen Fassung besser als aus dem lateinischen ‚sum res cogitans‘ (‚ich bin eine denkende Sache‘). Wer nämlich sagt, „je suis une chose qui pense“, ordnet der Gewissheit des eigenen Seins (‚je suis‘ – ich bin) die Gewissheit der *chose* unter, und dieser wiederum die Gewiss-heit des eigenen Denkens (‚je pense‘). *Chose* hier nicht mit ‚Ding‘ oder ‚Sache‘, sondern mit ‚Wesen‘ zu übersetzen, rechtfertigt sich sowohl aus Descartes‘ Sprachgebrauch als auch aus der Herkunft des Wortes ‚chose‘: dem lateinischen ‚causa‘.[[141]](#footnote-141)140

Descartes fundiert das Denken im eigenen Ich, weiß aber sehr wohl, dass er die Existenz dieses Ichs nicht sich selbst verdankt. Anders als ‚res‘ verweist ‚chose‘ auf lateinisch ‚causa‘, den Grund, die Ursache. Und die letzte Ursache kann für Descartes nichts anderes sein als Gott selbst, wie er auch in zwei unter-schiedlichen Gottesbeweisen nachzuweisen versucht.

Diese Gewissheiten logisch einwandfrei unter einen Hut, auf einen Nenner, zu bringen, gelingt Descartes nicht immer. Gemäß christlicher Überlieferung ist der Mensch durch die *Unsterblichkeit der Seele* mit Gott verbunden. Hierauf kann und will Descartes auf keinen Fall verzichten, und zwar wohl nicht nur aus Vor-sicht vor der Inquisition, sondern aus einer tiefen Glaubensüberzeugung, in der sowohl Gott als auch der Mensch eine Sonderstellung einnehmen. Dieser will Descartes durch seine Lehre von den drei „Substanzen“ (drei Wesenheiten) gerecht werden. Es sind dies 1.) Gott als erste Ursache allen Seins, 2.) der Mensch als *chose qui pense*  und 3.) die im Raum ausgedehnte Materie, die *chose étendue* (‚res extensa‘).

Wenn aber 2) und 3) eigenständige Wesenheiten („Substanzen“) sind, treten Geist und Körper, Leib und Seele scheinbar auseinander – ein Widersinn, zumal Descartes selbst später sogar eine *Wechselwirkung von Leib und Seele* annimmt. Diesen Widerspruch aufzulösen, hat der Autor nie versucht. In seinen zahlreichen Werken finden sich aber genügend Hinweise darauf, dass er die menschliche Person sehr wohl als *Einheit* begriffen hat.[[142]](#footnote-142)141 In Nr. 63 seiner „Prinzipien der Philosophie“ betrachtet er sogar Denken und Ausdehnung als „les choses princi-pales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle“[[143]](#footnote-143)142 (‚die Haupt-Sachen, welche die Natur der intelligenten und körperlichen Substanz ausmachen‘) – mithin startet er einen Versuch, sogar eine umgreifende „Sub-stanz“ aus Körper und Geist als Einheit darzustellen. Womit er sich allerdings teilweise selbst widerspricht, denn an anderer Stelle betont er, dass *Gott* – als oberste Substanz – derjenige ist, der die voneinander abgegrenzten Substanzen Denken und Ausdehnung durch seine Allmacht zusammenhält (vgl. K. Robra a.a.O. 1988, S. 71).

Angemessen erscheinen jedenfalls die Schlussfolgerungen von *Dominik Perler*, wonach Descartes nicht nur eine „funktionelle“, sondern sogar eine „essentielle“ Einheit von Leib und Seele angenommen hat (auch wenn die Bedeutungssphären von ‚Substanz‘ und ‚Essenz‘ sich in dem Begriff ‚Wesen‘ teilweise überschneiden). – Einheitliches Subjekt ist das denkende Ich.

Nicht akzeptabel sind jedenfalls sämtliche Versuche, den Autor einfach als „Dualisten“ abzustempeln. Geradezu unerträglich wirken die diesbezüglichen Anschuldigungen, die der New-Age-Philosoph *Fritjof Capra* (1983)– in radikali-sierendem Anschluss an Denker wie Hobbes, Gassendi, Leibniz und Schelling – in die Welt gesetzt hat. Demnach wäre Descartes – wegen seines angeblichen „Dualismus“ – für nahezu sämtliche Fehlentwicklungen seit Beginn der Neuzeit verantwortlich, angefangen von der Umweltzerstörung (in Folge einer „mecha-nistischen“ Natur-Auffassung) bis hin zum Scheitern aller modernen Wirt-schaftstheorien[[144]](#footnote-144)143 (!). Einen Einzelnen derart zu beschuldigen, halte ich schon deswegen für unstatthaft, weil damit völlig verkannt wird, welche (letztlich vielleicht unüberschaubaren) Sonder-Interessen tatsächlich für die jeweiligen historischen Fehlentwicklungen verantwortlich sind. Erkenntnisse werden oft verraten, wenn sie mit Interessen in Konflikt geraten!

**Freiheit, Wille und Erkenntnis**

Was wäre das Subjekt ohne Freiheit? Es wäre nur noch ein ‚subiectum‘, wörtlich „ein Darunter-Geworfenes“, ein allem Möglichen und Wirklichen Unterworfenes, mithin nicht selbstbestimmt, nicht eigenem Zweck folgend, sondern vollkommen fremdbestimmt. Ein solches Wesen wäre total situationsbedingt und damit wahrscheinlich übler gestellt als jedes andere Lebewesen. Tatsache ist aber, dass ein menschliches Subjekt seine eigene Lage beurteilen kann und daher niemals total situationsbedingt ist.[[145]](#footnote-145)144

Dieser Fähigkeit will Descartes gerecht werden, indem er dem Menschen Willens- und Entscheidungsfreiheit zubilligt. Dazu benutzt er die Begriffe ‚*libre arbitre*‘ (wörtlich: „freier Schiedsrichter“), ‚*liberté de ma volonté*‘ und ‚*liberté de*  *notre volonté‘* (also Freiheit *meines und unseres* Willens!). Freiheit und Wille gehören demnach natur- und erfahrungsgemäß zusammen, nicht als bloße Verstandeskategorien (wie es der ‚libre arbitre‘ vermuten lassen könnte). Letztlich zählt Descartes die Willensfreiheit zu drei großen, von Gott gestifteten „Wundern“ (neben der Schöpfung aus dem Nichts und der Menschwerdung Gottes).[[146]](#footnote-146)145

Die Willensfreiheit bedarf keines Beweises, wie Descartes in Nr. 39 seiner *Prinzipien der Philosophie* (von 1644) betont. Erkennbar ist sie vielmehr daran, dass sie *Wahlfreiheit*, nämlich Zustimmung oder Ablehnung, ermöglicht (ebd.). Was wir nicht genau kennen, brauchen wir nicht zu akzeptieren. Darüber hinaus haben wir nicht nur die Freiheit, alles zu bezweifeln, sondern auch, jeglichen Zweifel zu beenden, wenn gute Gründe – wie die des *Cogito ergo sum* – dieses klar und deutlich nahe legen. Willensfreiheit bedeutet *Handlungsfreiheit*, weil wir zwischen Richtig und Falsch unterscheiden und daher unserem selbstbestimmten Willen vertrauen können (37. Prinzip).

Das Cogito wird zur Grundlage einer neuen Anthropologie, in der Descartes den Menschen als denkendes, geistbestimmtes, mit Willensfreiheit begabtes Wesen auffasst. Den Gedanken der Willensfreiheit verknüpft er immer wieder mit erkenntnistheoretischen Überlegungen, so z.B. im Folgenden:

„Der freie Wille ermöglicht es dem Menschen, diese Vorstellungen zu be-jahen, jene zu verwerfen. Nur in dieser Tätigkeit des Willens, nicht in den Vorstellungen selbst, liegt die Quelle allen Irrtums. Wir haben es selbst in der Hand, richtig oder falsch zu denken und zu erkennen. Wenn wir uns nur an den Maßstab halten, der uns mit der unvergleichlichen Gewißheit und Deutlichkeit jener ersten Grunderkenntnisse an die Hand gegeben ist, wenn wir nur das als wahr annehmen, was mit gleicher Gewißheit erkannt ist, allem anderen gegenüber uns skeptisch verhalten, so können wir nicht irren, sondern gewinnen denkend ein richtiges Bild der Welt.“ (zitiert von Störig a.a.O. S. 362). Dabei entwickelt Descartes keine Wahrheitstheorie, setzt vielmehr das Unterscheidungsvermögen auf Grund des *bon* *sens*, des gesunden Menschenverstandes, als bei allen Menschen vorhanden voraus und fragt sich, wie das Ich-Subjekt die Objekte der Innen- und Außenwelt richtig erkennen und analysieren kann.

**Zukunftsträchtig: Neue Ideentheorie, Neubestimmung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, des Urteilsvermögens und der Methode**

Warum aber täuscht sich der Mensch nicht selten, obwohl er zwischen Richtigem und Falschem zu unterscheiden vermag? Warum wählt er zuweilen sogar wider besseres Wissen das Falsche? An Gott kann es nicht liegen, sagt Descartes, denn Gott repräsentiert für ihn Vollkommenheit, vollkommene Güte, reines Sein. Ein solches höchstes Wesen könne nicht täuschen. Vielmehr entstehe die Möglichkeit des Irrtums aus der eigentümlichen Zwischenstellung des Menschen zwischen dem Sein und dem Nichts. Ähnlich wie Campanella sieht Descartes den Menschen als ein durch die Negation des Seins (Tod, Vernichtung) bedrohtes Wesen an.

Umso wichtiger wird es, sich zunächst Klarheit darüber zu verschaffen, wie die Denk- und Erkenntnisakte sich tatsächlich vollziehen. Am Beispiel der Betrach-tung eines Stückchens Wachs erklärt Descartes worauf es ankommt: Nicht „unvollkommen und konfus“, sondern „*klar und deutlich*“ das zu sehen und zu erkennen, woraus der Gegenstand objektiv und nachweislich besteht. Aussage und Sachverhalt, subjektive und objektive Information, müssen übereinstimmen. Jede Information ruft aber im Bewusstsein eine Vielzahl von Ideen hervor. Diese können den Bereichen der Wahrnehmung, der Vorstellung und des begrifflichen Denkens entstammen. Nur wenn die *wesentlichen* Merkmale und Eigenschaften des Gegenstands *klar und deutlich* – und zwar durch klare und deutliche *Begriffe* (!) – erfasst und bezeichnet werden, kann der Denkakt gelingen. Ideen fasst Descartes also als dynamische, operative Denkvorgänge auf (und nicht etwa im Sinne der Platonischen Ideenlehre).

Was aber heißt „klar und deutlich“? Und wodurch werden Klarheit und Deutlichkeit zu entscheidenden Kriterien wahrer Erkenntnis? Den deutschen Adjektiven und Adverbien ‚klar‘ und ‚deutlich‘ entsprechen im Lateinischen als Adverbien ‚clare‘ und ‚distincte‘, im Französischen ‚clairement‘ und ‚distinctement‘. Klarheit erreicht der Verstand durch das „natürliche Licht“ (‚lumière naturelle‘) der (angeborenen) Ideen bzw. Allgemeinbegriffe, „Distinktion“ (eigentlich: ‚Unterschieden-Sein‘) dadurch, dass diejenigen Merkmale und Eigenschaften eines Gegenstands, die ihn deutlich von allen anderen unter-scheiden, durch korrekte, angemessene Begriffe dargestellt werden.

Erstaunlich ist nun, dass Descartes diese intellektuellen Tätigkeiten keines-wegs als bloße Leistungen des Verstandes auffasst, sondern die gleichzeitige *Aktivierung des* *Willens* für ausschlaggebend hält. (Womit er überraschender Weise Erkenntnisse der modernen Psychologie und Hirnforschung vorwegnimmt, wonach jeder Denkakt von Unterbewusstem mitgetragen und mitgesteuert wird!)

Descartes hält nämlich den Intellekt und den Willen für die Grundvermögen des Geistes, auf denen auch das *Urteilsvermögen* beruht. Dadurch setzt er sich von der scholastischen Tradition ab, die das Urteilsvermögen einzig und allein dem Verstand, dem Intellekt, zuordnete. Dominik Perler bemerkt hierzu (a.a.O. S. 162): „Der Intellekt liefert die Idee, und der Wille liefert den Akt des Zustimmens oder Ablehnens. Liefert der Wille einen zustimmenden Akt für eine klare und deutliche Idee, kommt ein wahres Urteil zustande.“ Ist dies nicht der Fall, entstehen Verwirrung und Falschheit, wofür dann letztlich der Wille verantwortlich sei. Auf jeden Fall müsse daher verhindert werden, dass, so Descartes „der Wille sich weiter erstreckt als der Intellekt“ (ebd.). – Erst durch den Willen werden Klarheit und Deutlichkeit zu entscheidenden Kriterien.

**Wie aber können solche Grundsätze für die Wissenschaft, d.h. für das konkrete wissenschaftliche Arbeiten, fruchtbar werden?** Descartes hat auch hierfür ein klares Programm in Form einer Methodologie entworfen, die ich hier leider nicht ausführlich würdigen kann, so dass ich mich mit den folgenden Hinweisen begnügen muss: „Im zweiten Teil des *Discours* … formuliert Descartes vier Grundprinzipien: (1) Man darf in einer Untersuchung nur von dem ausgehen, was wahr ist und mit Evidenz gewußt wird. Alles, was nur vermutet wird und bezweifelt werden kann, muß vermieden werden. (2) Man muß alle Problemstellungen in einer Untersuchung derart in kleinere Einheiten unterteilen, daß man zunächst bei jenen Problemen ansetzt, die sich lösen lassen. (3) Man muß bei den einfachen und leicht zu erkennenden Dingen an-setzen und dann in einem geordneten Verfahren schrittweise zu den schwieri-geren Dingen vordringen. (4) Man muß die Probleme stets möglichst vollständig aufzählen und darauf achten, daß man nichts ausgelassen hat.“ (Perler a.a.O. S. 51)

Reduktion – als Rückgang auf das Einfache – und Konstruktion – als allmäh-liches Fortschreiten zu immer komplexeren Erkenntnissen und Ergebnissen – werden hier miteinander verbunden. Darüber hinaus hoffte Descartes, Regeln für eine *Allgemeinwissenschaft* auf mathematischer Grundlage („mathesis uni-versalis“) erarbeiten zu können.

**Fazit: Descartes – veraltet und modern zugleich?**

Bekanntlich haben nicht wenige der cartesischen Konzepte und Theoreme im Laufe der Jahrhunderte der Kritik nicht standgehalten. Schon zu Lebzeiten des Autors wurde seine Behauptung widerlegt, die Zirbeldrüse (Hirnanhangdrüse) sei der „Sitz der Seele“ und Nahtstelle zwischen Geist und Körper (bzw. ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘). Die beiden Gottesbeweise hat *Kant* widerlegt. Das Seelische metaphysisch einfach als Eigenschaft des Geistes aufzufassen, hat sich als abwegig erwiesen. – Dass Tiere keine Automaten sind, gilt heute als unbestreitbar.

In Schutz nehmen muss man den Autor allerdings gegen einige Missverständ-nisse, so hinsichtlich seines angeblichen „reinen Dualismus“. Nicht zu leugnen ist zudem die Tatsache, dass er auf vielen anderen Gebieten, so in Mathematik und Naturwissenschaften, Vorbildliches geleistet hat. Nicht zu unterschätzen ist sein Beitrag zur Ethik, die „provisorische Moral“, in der die *Willensfreiheit* dazu dient, dem Menschen größtmögliche Selbstbeherrschung, Selbstachtung und Souve-ränität zu verschaffen.

Nicht weniger bedeutsam erscheinen mir zahlreiche andere Konzepte, so die bereits erwähnte Vorwegnahme moderner Erkenntnispsychologie in der Syn-these von Wille und Intellekt. Die Ideentheorie – mit den Stufen Wahrneh-mungen, Vorstellungen, begriffliches Denken – findet beachtlichen Nachhall in der neurowissenschaftlichen *Theorie der mentalen Objekte*, die Jean-Pierre Changeux (1983) vorgetragen hat. Vorausahnen lässt die cartesische Ideentheo-rie übrigens, in Verbindung mit der Neubegründung der Subjektivität durch das *Cogito*, dass zwischen Subjekt und Objekt dialektische Beziehungen bestehen, wie es Schelling und Hegel ausführlich dargelegt haben. Wesentliche Gedanken der Ideentheorie finden sich auch in den *Theorien der Falsifikation und Verifika-tion* wieder, die im 20. Jahrhundert *Karl R. Popper*  erarbeitet hat.

Zu Beginn des *Discours de la méthode* (von 1637) erklärt Descartes, der gesunde Menschenverstand (*bon sens)* sei dasjenige, was in der Welt „am besten verteilt“ sei. Es sei gleichbedeutend mit a) der Fähigkeit, Wahres von Falschem zu unterscheiden und b) mit der Vernunft *(raison)* selbst. Und diese Eigenschaften seien von Natur aus bei allen Menschen gleich („naturellement égale en tous les hommes“). In Verbindung mit dem *Cogito* und der Ideentheorie haben sich diese Feststellungen als revolutionär erwiesen. Wohl nicht zufällig nennt man Descartes in einem Atemzug mit der Französischen Revolution („la Révolution, c’est Descartes“). Der Philosoph *André Glucksmann* stellt sogar die Gleichung Descartes = Frankreich auf (*Descartes c’est la France*, Paris 1987). Wogegen allerdings u.a. die Tatsache spricht, dass Descartes etliche Jahre seines Lebens außerhalb Frankreichs verbracht hat. Ohnehin sollte man einen Philosophen solchen Formats nicht einfach auf sein Herkunftsland reduzieren. Descartes gehört nie-mandem – und er gehört *zu allen*, die Vernunft und Verstand hochachten; die nicht – wie Campanella – Macht und Hierarchie vergöttern, sondern für das Recht und die Freiheit jeder einzelnen Person eintreten. –

Belege für die von Descartes behauptete *funktionale Einheit der Person* hat die moderne Hirnforschung erbracht. Ohne den Körper (einschließlich funktio-nierendem Gehirn) und ohne psychische Grundlage kann der menschliche Geist nicht arbeiten. – Aber auch für die Substanzen-Lehre kann Verständnis aufge-bracht werden. Das *Wesen* des Geistes und des Bewusstseins ist noch keines-wegs erklärt, wenn man auf die Geist-Körper-Einheit der Person verweist. Geist kann als dialektische Subjekt-Objekt-Beziehung und diese wiederum als *Infor-mationsgeschehen* gedeutet werden. Information – zumal als *Quanteninforma-tion* – gilt aber u.a. als „eigentliche Grundlage des Seienden“, durch die auch das Leib-Seele-Problem mehr und mehr als lösbar erscheint.[[147]](#footnote-147)146

Man fragt sich, woher denn im Universum die Kraft der In-formation, d.h. des „In-Form-Setzens“ oder der „Einformung“ oder der „Protyposis“ (Görnitz), stam-men mag. Gott als die Form und *in* Form setzende „Ur-Substanz“ annehmen zu können, scheint nicht gänzlich ausgeschlossen zu sein.

**Vom (Anti-)Cartesianismus zum Personalismus – Werte des Geistes, der Natur und der Person**

**a) Idealisten: Spinoza und Leibniz**

**Baruch de** **Spinoza (1632-1677)** hat das Werk seines Lehrmeisters Des-cartes bestens gekannt und ihm sogar eine eigene Abhandlung gewidmet: *Descartes‘ Prinzipien der Philosophie* (Amsterdam 1663). Nichtsdestoweniger kritisiert er, der jüdische Niederländer mit portugiesischen Wurzeln, den Fran-zosen – indirekt – in einem entscheidenden Punkt, nämlich in der Substanz-Lehre (die zugleich als eine der Grundlagen seiner gesamten Philosophie gilt). Statt von drei unterschiedlichen Substanzen geht Spinoza von nur einer einzigen aus, die er allerdings mit einer dreigliedrigen Formel bezeichnet: Gott = Natur = Substanz („substantia sive natura sive deus“). Die mit der Natur gleichgesetzte einzige Substanz ist also Gott – eine zweifellos pantheistische Annahme, die der Autor „more geometrico“, d.h. gemäß der streng mathematischen Logik der Eukli-dischen Geometrie, zu begründen sucht, und zwar vor allem in seiner ‚Ethik‘ (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, aus den Jahren 1662 bis 1665), einem Werk, das neben einer Ethik eine ausgearbeitete Seins- und Weltanschauungs-lehre enthält, wobei nahezu alles von bestimmten Setzungen in Form von Defi-nitionen, Axiomen (Grund-Sätzen) und Leitsätzen abgeleitet wird.

Am Anfang dieser Ableitungen stehen Definitionen „über Gott“, darunter: „1. Unter *Ursache seiner selbst* verstehe ich etwas, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder etwas, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann. … 3. Unter *Substanz* verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d.h. etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dings nötig hat, um daraus gebildet zu werden. 4. Unter *Attribut* verstehe ich dasjenige an der Sub-stanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt. 5. Unter *Modus* verstehe ich eine Erregung (Affektion) der Substanz, oder etwas, das in einem andern ist, durch welches es auch begriffen werden kann. 6. Unter *Gott* verstehe ich das absolut unendliche Wesen, d.h. die Substanz, welche aus unend-lichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Sein ausdrückt.“ – Hinzu kommen u.a. ein paar scheinbar banale Axiome wie das folgende, das der *Korrespondenztheorie* entspricht: „VI*.* Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen.“[[148]](#footnote-148)147

Anhand einiger Erläuterungen zu diesen Vorher-Bestimmungen lässt sich das System Spinozas unter wesentlichen Aspekten darstellen. Zu den Definitionen:

Zur 1.: Gott ist ‚causa sui‘, Ursache seiner selbst und kann daher von nichts anderem verursacht sein, ist vielmehr selbst Ursache aller Dinge.

Zur 3.: Die Definition stammt im Wesentlichen von Descartes. Als einzige Substanz ist Gott absolut autonom und unabhängig. Es stellt sich die Frage, wie er dann überhaupt begriffen werden kann, zumal er nur „in sich ist“ und nur „durch sich begriffen wird“.

Zur 4.: Spinoza kennt nur zwei Hauptattribute: Descartes‘ Grundbegriffe ‚Denken‘ und ‚Ausdehnung‘, in deren Eigenschaften und Merkmalen das „Wesen“ dieser Atrribute erkennbar sei. Gott ist demnach „in sich“, hat aber erkennbare (begreifbare!) Attribute. Insofern erscheint das „Wesen“ Gottes als seiner „Substanz“ untergeordnet. Unerklärt bleibt jedoch, warum und „wo die Substanz zum Attribut übergeht“.[[149]](#footnote-149)148 Denken und Ausdehnung haben laut Spinoza jedenfalls nichts miteinander zu tun, können sich nicht wechselseitig beeinflussen, so dass auch Körper und Seele parallel, d.h. nebeneinander und unabhängig voneinander existieren – ein „psycho-physischer Parallelismus“, der durch moderne wissenschaftliche Erkenntnisse widerlegt wurde!

Zur 5.: Spinoza unterscheidet zwischen endlichen und unendlichen *Modi* (Seinsweisen). Die unendlichen gehören unmittelbar zur Substanz Gott, so dass alle endlichen Modi den unendlichen unterliegen und nur in dieser totalen Ab-hängigkeit die räumlich und zeitlich begrenzten einzelnen Erscheinungen der „diesseitigen“ Welt repräsentieren, darunter auch den Menschen, der folglich gänzlich determiniert (vorherbestimmt) und gänzlich unfrei ist, keinen freien Willen hat und sich täuscht, wenn er das Gegenteil annimmt.

Zur 6.: Neben den Hauptattributen Denken und Ausdehnung sind in Gott unendlich viele Attribute (= ‚Zuschreibungen‘!) enthalten, die jeweils „ewiges und unendliches Sein“ ausdrücken. Auch für diese Behauptung gibt Spinoza keinerlei Begründung. – Nimmt man das VI. Axiom hinzu, stellt sich die Frage, wie Spinoza es auf seine eigenen Gott-Ideen anwenden könnte. Nicht zu überprüfen ist doch, ob diese Ideen „wahr“ (im Sinne des Axioms) sind, da es kein Drittes (tertium comparationis) gibt, von dem aus sich der *unendliche* „Gegenstand“ Gott mit Spinozas zweifellos *endlichen* Ideen von ihm vergleichen ließe. Ohnehin ist ein Gegenstand Gott nicht nachweisbar, so dass alle Aussagen über Gott nur Sache des religiösen Glaubens, nicht aber des Wissens sein können.

**Kommentar:** *Es fällt auf, dass Spinoza skrupellos Glauben und Wissen miteinander vermengt. Wobei sein anscheinend rein theologischer, pantheistischer Gottesbegriff kaum haltbar sein dürfte, weil in ihm nicht zwischen Schöpfer und Geschöpf unterschieden wird.* Hegel bemängelt die Tatsache, dass Spinoza Gott nicht als *Geist* auffasst, so dass dessen realer Welt („Natur“) das aktiv-schöpferische Moment fehle („Die Substanz bleibt in der Starrheit, Verstei-nerung, ohne Böhmesches Quellen.“ a.a.O. S. 166).

Außer Frage steht dabei, dass der Substanz-Begriff selbst eindeutig (antik-) philosophischer Herkunft ist, auch wenn er insbesondere in der mittelalterlichen Theologie breiten Raum einnimmt. Bei den übrigen Bestimmungen – wie z.B. Ursache, Wesen, Existenz, Attribut, Modus usw. – geht Spinoza genuin *philosophisch* (bzw. mathematisch) vor. Was ihm den Vorwurf des Atheismus eingetragen hat, der aber insofern unhaltbar ist, als ja Gott stets Ausgangs- und Endpunkt des spinozistischen Gedankengangs ist. Wie sehr dieses Gedankengebäude mit dem Gottesbegriff steht und fällt, verdeutlicht *Kant,* wenn er bemerkt, dass Spinoza „Gedanken, die doch selbst denken,“ behandelt als „Accidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert“[[150]](#footnote-150)149 – was schon einen Widerspruch in sich bedeutet. Wenn aber außerdem das Denken ein vorzügliches Attribut Gottes ist, verbleibt dem Menschen keinerlei Denkfreiheit, weil er völlig durch Gott determiniert ist. Woraus folgt, dass das, was der Mensch zu denken glaubt, eigentlich nur Gedanken Gottes sind.

*Gottes Existenz ist aber – wie Kant eindrucksvoll zeigt – überhaupt nicht be-weisbar, so dass der Grund- und Eckstein der Philosophie Spinozas wegfällt. Sein Gedankengebäude bricht zusammen.* Wer jedoch meint, dies nicht nachvoll-ziehen zu können, sollte sich klarmachen, dass Spinozas System-Gebäude ohne-hin „auf tönernen Füßen“ steht, weil in ihm außer in der Substanz-Problematik eine Vielzahl von Widersprüchen und unhaltbaren Behauptungen anzutreffen ist.

Wahrscheinlich am gründlichsten hat dies *Bodo Gaßmann* (2010) analysiert. Hieraus referiere ich nur das Folgende: – Spinoza wertet die sinnliche Wahr-nehmung, eine der Grundlagen von Gedächtnis, Vorstellungen und Begriffen, völlig ab. Stattdessen lässt er nur das Reflektieren und Erkennen mittels Begriffen gelten. – Über die Herkunft seiner Begriffe (Gott, Substanz, Attribut usw.) legt Spinoza keinerlei Rechenschaft ab. Zugunsten der (quasi mathematischen) Formen vernachlässigt er das, worauf es in der Philosophie ankommt: die In halte und deren Begründung. (Ähnlich äußert sich übrigens schon Hegel!) – Gegen den Determinismus: „Wäre das erkennende Subjekt determiniert, dann hätte es nicht die Freiheit und Selbständigkeit gegenüber dem Gegenstand und dem Begriff, um beide miteinander vergleichen zu können. Erkannte Wahrheit und univer-saler Determinismus widersprechen einander. Entweder gibt es Wahrheit, dann gibt es keinen universalen Determinismus, oder es ist alles determiniert, dann lässt sich die Wahrheit des Determinismus nicht behaupten, weil das mensch-liche Subjekt nur ein Hampelmann Gottes (oder der Natur) wäre, es könnte nur wie ein Papagei plappern, was ihm das determinierende göttliche Absolute bestimmt hat.“[[151]](#footnote-151)150 – Die *Modi* kennt Spinoz nur als Teile der Substanz, so dass sie für den Menschen und seinen Geist nicht das leisten können, was der Autor ihnen zuschreibt: Verstand, Erkenntnisfähigkeit, Selbstbewusstsein usw.

Aus all dem resultiert z.B. der Widerspruch, dass Spinoza die (Willens-)Freiheit leugnet, in seiner politischen Philosophie aber Gedanken- und Redefreiheit als „Garanten“ des Gemeinwesens fordert. Ein weiterer Widerspruch: Spinozas per-sönliches Freiheits-Bedürfnis (und -Bewusstsein!) ging so weit, dass er deswegen sogar eine ihm angebotene Professur an der Heidelberger Universität ausschlug!

Angesichts solcher Mängel scheint es erstaunlich, dass Spinoza bis heute be-geisterte Anhänger findet. Einen Höhepunkt solcher Begeisterung gab es in Deutschland bei Geistesgrößen wie Goethe und Herder, teilweise auch bei Hegel, der erklärt: „Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist.“ (a.a.O. S. 165; Letzteres anscheinend so lange, bis man merkt, dass bei Spinoza die Wahrheit selbst baden geht …)

Einer der Gründe für den Spinoza-Kult dürfte wohl in der Faszination liegen, die davon ausgeht, dass in einem System alles „more geometrico“ streng de-duktiv aus einer relativ geringen Anzahl relativ einfacher Grundsätze abgeleitet wird. Die Welt in ein paar mathematischen Formeln und Gedankengängen auf-gehen zu lassen, scheint immer noch ein Traum von Intellektuellen zu sein. – Bei Goethe dürfte eine entscheidende Rolle der Pantheismus gespielt haben. Wird die Natur vergöttlicht, lässt sich die Natur-Begeisterung womöglich bis ins Un-endliche steigern.

**Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)**

hat sich sowohl mit Spinoza als auch mit Descartes kritisch auseinandergesetzt.Den Ausgangs- und Mittelpunkt bilden dabei jeweils die unterschiedlichen Substanz-Lehren. Spinozas pantheistische Gleichsetzung von Gott und Natur kommt für Leibniz schon aus theologischen Gründen nicht in Frage. Vielmehr hält er an der christlichen Glaubensvorstellung fest, dass der Schöpfer – auch und gerade als Bewahrer der Schöpfung – über und außerhalb der Natur steht. Überdies vermisst er in Spinozas Naturphilosophie einen Begriff, ohne den z.B. das Phänomen der *Bewegung* überhaupt nicht zu erklären sei: den Begriff *Kraft* (Energie, energeia).

Wohl zu Recht erhebt er den gleichen Vorwurf gegenüber Descartes. Dieser hatte ja gemeint, sämtliche Naturphänomene mittels der Begriffe Ausdehnung und Bewegung erklären zu können; er formulierte sogar ein Gesetz von der „Erhaltung der Bewegung“, vermochte dieses aber nicht mit dem Prinzip der räumlichen Ausdehnung in Einklang zu bringen. Leibniz versucht, dieses Problem durch seinen Kraftbegriff zu lösen. Ohne verursachende Kraft keine Bewegung! (Vgl. Störig a.a.O. S. 384, 386.)

Leibniz‘ Kraftbegriff ist allerdings ohne seine Lehre von den *Monaden* (den Individual-Einheiten), nicht zu verstehen. Ebenso wenig seine Kritik an Descartes‘ Drei-Substanzen-Lehre. Zwei davon, nämlich Denken und Ausdehnung (Geist und Materie) führen, wie besprochen, zu dem widersprüchlichen Schwanken zwischen Dualismus und Monismus, insbesondere hinsichtlich des Leib-Seele-Problems. Damit macht Leibniz kurzen Prozess, indem er den Begriff Substanz durch den der Monade ersetzt.

Die Monade ist „die Einheit, die Individualität und Einzigartigkeit jedes Seien-den in seinem Verhältnis zum Universum, zur Ureinheit, zum Logos“ (Lexikon der philosophischen Werke a.a.O. S. 457). Und damit letztlich im Verhältnis zu Gott als dem Schöpfer sämtlicher Monaden. – Substanz ist nunmehr jedes einzelne Seiende, und zwar als Monade. Deren unendliche Vielzahl wird aber zum Inbegriff der Welt; das gesamte Universum besteht demnach aus Monaden. Anscheinend hebt Leibniz den Substanz-Begriff vollständig auf, indem er ihn durch den der Monade ersetzt.

Mit der Substanz gehen auch die Akzidentien verloren. Leibniz setzt an deren Stelle bestimmte „Attribute“ (Eigenschaften und Merkmale). So schreibt er z.B. den Monaden so unterschiedliche Eigenschaften wie „Kraft“, „Seele“, „Vorstellung“ und – im Rückgriff auf Aristoteles – „Entelechie“ zu. Das ganze Universum ist also „beseelt“ und zugleich von Energie, Zweck- und Zielbestimmung erfüllt. (Welche Folgen sich daraus für das Problem der Teleologie ergeben, werde ich im Fünften Teil erörtern, s.u. S. 350 f.)

Kaum nachvollziehbar ist die Behauptung, auch die kleinsten Teilchen des Anorganischen seien beseelt und hätten „Vorstellungen“. Im Übrigen vernach-lässigt Leibniz durch die Attribute, die er den Monaden zuschreibt, immer mehr die Grundeigenschaft der Materie, ihre *Stofflichkeit*, so dass schließlich nur noch die *Form* von Belang zu sein scheint. Hinzu kommen weitere, eher theologische Spekulationen wie die der von Gott geschaffenen „besten aller möglichen Welten“ und die der „prästabilisierten Harmonie“, der ebenfalls von Gott gestifteten Harmonie zwischen Geist und Materie. All dies sind klare Zeichen dafür, dass es sich bei Leibniz‘ System um eine Form des *Idealismus* handelt, der (zu) wenig fundiert ist. *Ernst Bloch* bemerkt dazu: „Das Aristotelische ‚dynamei on‘ wird hier von der Materie ins Übernatürliche, fast ins Übergöttliche verkehrt. An seine materielle Stelle tritt das Entgegengesetzte, nämlich die „Region der ewigen Wahrheiten“, der logischen, mathematischen, moralischen, metaphysischen; diese, deren Gegenteil nicht denkbar ist, wurden aus ihrer rein logischen Geltung hypostasiert und über die Welt gedreht. Die Welt scheint nun als bloß zufällige Tatsache …“ (Bloch: *Das Materialismusproblem* … a.a.O. S. 194).

Davon abgesehen hat Leibniz sicherlich auf vielen Gebieten Hervorragendes geleistet, so als einer der Begründer der Differentialrechnung. Seine idealisti-schen Wert-Vorstellungen sind jedoch unzureichend und korrekturbedürftig.

**b) Materialisten: Gassendi und Hobbes**

**Pierre** **Gassendi** **(1592-1655)**

Descartes gilt als Neubegründer der Philosophie, sein Kritiker Gassendi als Erneuerer des Materialismus, d.h. einer „ausgebildeten materialistischen Weltanschauung“, wie es *Friedrich Albert Lange* in seiner ‚Geschichte des Mate-rialismus‘ (1866) ausdrückt. Gassendi verdankt diesen Ruf hauptsächlich seiner Wiederbelebung der Philosophie Epikurs, aber auch der Atomistik (Atomlehre). Es gelang ihm sogar, den Epikureismus mit dem Christentum in Einklang zu bringen und somit eine Alternative zu dem bis dahin vorherrschenden Aristo-telismus und zur Scholastik anzubieten. Schon dies war eine Großtat, zumal Epikur im christlichen Abendland jahrhundertelang verkannt und verpönt gewesen war.

Den Aristotelismus und die Scholastik kritisiert Gassendi in Grund und Boden, weil er deren Schematismus und Begriffsspielereien für unwissenschaftlich hält. Denn Gassendi selbst ist als Physiker und Philosoph überzeugt, dass jegliche Erkenntnis sich auf die *Erfahrung* zu stützen habe. Er ist also Empiriker (Empirist).

Gründe für diese Auffassung findet er zunächst und vor allem in der Materie selbst. In der „Ersten Materie“ sieht er das „beharrliche Substrat“ aller Dinge. Diese Materie sei unerzeugt und unzerstörbar. Aus ihr gehen sämtliche Formen des Seins hervor. Sie besteht aus Atomen, die substanziell identisch, den Figuren bzw. Formen nach jedoch veränderlich sind. Die Dinge entstehen und vergehen gemäß der Art und Weise, in der Atome sich miteinander verbinden oder voneinander trennen. Die Kenntnis dieser Vorgänge bedingt jegliche weitere Erfahrung. – Im Übrigen orientiert Gassendi seine Atomlehre weitgehend an den entsprechenden Lehren Epikurs.

Mit Descartes‘ Metaphysik ist Gassendis Empirismus, sein Pochen auf Erfah-rung, nicht vereinbar. Dadurch erscheint schon das *Cogito* als fragwürdig. Um sich der eigenen Existenz zu vergewissern, könne man statt vom Denken auch von einer x-beliebigen anderen Handlung ausgehen. Im Übrigen sei es nicht sinnvoll zu fragen, *ob* man ist, sondern *was* man ist. Diese Frage habe Descartes nicht korrekt beantwortet. Abwegig sei es, einem denkenden Wesen körperliche Qualitäten wie Ausdehnung oder Beweglichkeit abzusprechen. (Vgl. S. 190, Fußnote Nr. 142: Bridoux (Hg.) a.a.O. S. 470.)

Darüber hinaus kritisiert Gassendi Widersprüche, die durch das ungeklärte Nebeneinander von dualistischer Substanzlehre und monistischer funktionaler Einheit von Leib und Seele entstehen. Den Begriff ‚Substanz‘ hält er für verfänglich. Wer das Wesen eines Dings erkennen will, muss dessen Merkmale und Eigenschaften (z.B. Gestalt, Ausdehnung, Farbe usw.) untersuchen und stößt daher nicht auf die „Substanz“, sondern immer wieder nur auf

„Akzidententien“ (die ja traditionell strikt von der Substanz unterschieden werden). Gott als Substanz zu erkennen, würde voraussetzen, dass man das Unendliche begriffen hätte, was ausgeschlossen sei (Bridoux a.a.O. S. 471). Wer außerdem Gott als Garanten der Wahrheit bemühe, dürfe nicht zuvor das *Cogito* und die Wahrheiten der Geometrie als „unerschütterliche Grundlagen“ der Wahrheit einführen (S. 473).

Wer das Denken von der Ausdehnung trennt, verlässt den Boden der Tat-sachen, die nur durch das Zusammenspiel von Denken und Anschauung annähe-rungsweise zu erklären sind. Um hierbei nicht abzuirren, genüge es nicht, „klare und deutliche“ Ideen zu haben; vielmehr brauche man Kriterien dafür, das Rich-tige vom Falschen zu unterscheiden. Dass es „angeborene Ideen“ gäbe, sei ohne-hin nicht nachzuweisen (a.a.O. S. 471).

Descartes sei es nicht gelungen, die leib-seelische Grundbefindlichkeit des Menschen angemessen zu würdigen. Mit einer (überdies unhaltbaren) Substanz-lehre sei dies nicht möglich, zumal Descartes nicht nachweisen könne, dass das Denken die eigentliche Substanz des Menschen sei, so dass er nur aus Geist und nicht auch aus Körperlichem bestehe. Klar sei doch, dass kein Mensch ohne seinen Körper existiere oder existieren könne. Ein „unkörperlicher“ Mensch könne keinen Schmerz empfinden – eine Anspielung auf das Argument, das Descartes in der 6. „Meditation“ eher unvermittelt zu Gunsten der leib-seelischen Einheit des Menschen vorbringt. Für Descartes ist dies eine Einheit von Körperlichem und Nicht-Körperlichem (rein Geistigem). Das hält Gassendi für unlogisch, indem er feststellt: „Wie soll, was körperlich ist, das, was unkörperlich, erfassen, um es in Verbindung mit sich zu halten, oder wie soll das Unkörperliche das Körperliche erfassen, um es wechselseitig an sich gefesselt zu halten, wenn ganz und gar nichts in ihm ist, wodurch es erfaßt werden oder erfassen kann?“[[152]](#footnote-152)151 Wenn Körper und Geist durch die Substanzlehre getrennt worden sind, können sie nicht durch ein paar Beteuerungen der funktionalen Einheit wieder zusam-mengebracht werden. Descartes erkenne nicht einmal, dass auch der Verstand in gewisser Weise über Ausdehnung verfüge.

**Descartes‘ Antworten auf Gassendis Kritik**

Erstaunlich ausführlich nimmt Descartes zu den Einwänden seines Kollegen (und Freundes?) Stellung. Im Wesentlichen geht es dabei um Folgendes: 1. Descartes legt größten Wert darauf, zwischen Lebenspraxis und Wahrheits-suche („les actions de la vie et la recherche de la vérité“, Bridoux a.a.O. S. 477) zu unterscheiden. Lebenspraktische Handlungen seien nicht ohne Zuhilfenahme der sinnlichen Wahrnehmung zu beurteilen; genau dies reiche aber nicht aus, sobald es um philosophische Wesensbestimmungen gehe. Daher lässt er Gassendis Einwände gegen die Ableitung des *Cogito* nicht gelten. Das „Ich denke, also …“ könne nicht einfach durch irgendetwas anderes, z.B. „Ich gehe spazieren, also …“ ersetzt werden. Denn auch Letzteres werde zum Gegenstand „innerer Kenntnis“, mithin also des Denkens. Und nur das Denken über die Handlung, nicht die Handlung selbst, könne Gewissheit schaffen. 2. Gassendis Grundfehler bestehe darin, den *substanziellen* Unterschied zwischen Körper und Geist nicht anzuerkennen (a.a.O. S. 498). 3. Was aber eine Substanz überhaupt sei, könne man sehr wohl erkennen, und zwar nicht zuletzt an Hand des methodischen Zweifels. Man dürfe nur nicht Substanz und Akzidenz verwechseln. Die Substanz sei stets das zu Grunde Liegende, die Akzidentien das aus ihr Ableitbare, Untergeordnete (S. 488). 4. Gott als unendliche Substanz zu erkennen, sei keineswegs unmöglich. Das Unendliche sei nicht die Negation des Endlichen; vielmehr zeige sich umgekehrt in jedem Vorgang des Begrenzens eine Negation des Unendlichen (S. 489). Daher reiche es zur Bestimmung des Unendlichen aus, sich ein Ding ohne jegliche Begrenzung vorzustellen (S. 491). 5. Zu den Grundkriterien der Klarheit und Deutlichkeit. Diese Ideen könne Gassendi nicht anerkennen, weil er keinen Begriff von dem habe, was eine Idee wirklich sei. Für Gassendi seien Ideen lediglich Phantasie-Bilder („images dépeintes en la fantaisie“) und nicht Bezugsbestimmungen des begrifflichen Denkens (S. 490). Klarheit und Deutlichkeit seien durchaus erreichbar, aber nur dann, wenn man a) sämtliche Vorurteile vermeidet, b) zuvor alle jeweils wesentlichen Ideen prüft und c) alles Obskure und Konfuse ausschaltet (S. 486). 6. Klar und deutlich sei zu erkennen, dass der menschliche Geist eine Substanz für sich und nichts Körperliches sei. Nichtsdestoweniger stehe der Körper durchaus in funktionaler Beziehung zum Geist (S. 481). In diesem Sinne seien die entsprechenden Äußerungen der Sechsten Meditation zu verstehen. Man könne faktisch mit dem Körper verbunden sein und dennoch feststellen, dass Geistig-Seelisches vom Körper substanziell verschieden sei. Um Körperliches zu analysieren und zu beurteilen, sei es nicht erforderlich, dass der Geist selbst aus Körperlichem bestehe. Wenn der Geist Teile des Körpers als räumliche erkennt, bedeutet dies nicht, dass der Geist selbst aus materiellen, räumlichen Teilen besteht (S. 508).

Aus all dem schließt Descartes, dass Gassendis Kritik unbegründet sei. Diesem Kritiker sei es keineswegs gelungen, stichhaltige Gegenargumente vorzubringen oder gar die cartesischen Folgerungen zu entkräften (S. 509). Wobei zu beachten ist, dass er auf eine wesentliche These seines Kritikers, nämlich diejenige hinsichtlich der angeblich „angeborenen“ Ideen (s.o.) gar nicht eingegangen ist.

**Thomas Hobbes (1588-1679)**

gilt weithin als eher zynischer Wegbereiter des absolutistischen Staates. Über-sehen wird hierbei, dass er einer der Wenigen ist, die erkannt haben, worauf es beim Menschen ankommt: das *Person-Sein*, das es immer wieder zu würdigen und zu schützen gilt.

Die philosophischen Beweggründe dieser Einsicht werden schon in der Aus-einandersetzung sichtbar, die Hobbes, ähnlich wie Gassendi, mit Descartes‘ Leh-ren geführt hat, und zwar, ebenso wie Gassendi, an Hand der sechs *Meditatio-nen* Descartes‘. (Vgl. Bridoux a.a.O. S. 399-420.)

Erstaunlicherweise geht Hobbes dabei immer wieder auf die cartesischen Gottesvorstellungen und -beweise ein, und zwar in fast der Hälfte seiner 16 „Ein-wände“, auf die Descartes später einzeln antwortet. Im Wesentlichen kritisiert Hobbes die Behauptung, der Mensch trage eine „angeborene Idee“ von Gott in sich, was nicht zu beweisen sei. Außerdem verlange das Christentum „von uns den Glauben, dass Gott unfasslich sei“ (11. Einwand). – Descartes antwortet hierauf mit drei dürren Sätzen; „Unfasslichkeit Gottes“ bedeute nur, dass es unmöglich sei, von ihm eine umfassende, angemessene Vorstellung zu bekommen, während es nicht zu bezweifeln und schon „bis zum Überdruss“ wiederholt worden sei, dass es sehr wohl eine *Idee* von Gott gebe, Gott also sehr wohl *gedacht* werden könne. An anderer Stelle, nämlich in der Erwiderung auf Hobbes‘ 10. Einwand, stellt Descartes klar, dass er gar nicht die Ideen selbst, wohl aber *die Fähigkeit, Ideen zu entwickeln*, für angeboren halte. – Diese Unterscheidung ist sicherlich höchst bedeutsam. Leider hat Descartes sie nicht ausführlich begründet.

Im Übrigen lassen sich Hobbes‘ Einwände, soweit sie Wesentliches betreffen, wie folgt zusammenfassen:

1. Descartes setzt voraus, dass klare und deutliche Erkenntnis zu gewinnen ist, weil Gott uns nicht täuscht. Letzteres überprüft er jedoch nicht (15. Einwand). 2. Entgegen calvinistischer Lehre behauptet Descartes die Willensfreiheit, ohne sie zu beweisen (12. Einwand) 3. Descartes verwechselt das Seiende mit dem Wesen (Essenz). Daher schließt er von der Tatsache, dass er denkt, auf die Annahme, ein „denkendes Ding“ zu sein. Denken ist aber eine Tätigkeit, die es ohne ein dazu gehörendes Subjekt nicht geben kann. Als Subjekt ist der Mensch jedoch etwas *Materielles, Körperliches*, und nicht etwas rein Geistiges (2. Einwand). 4. Descartes erklärt nicht den Unterschied zwischen Vorstellung und Erkenntnis (4. Einwand). 5. Nominalismus: Logik und begriffliches Denken beruhen auf sprachlicher Konvention, so dass man mit ihnen lediglich überprüfen kann, ob die Dinge korrekt *bezeichnet* worden sind, nicht aber, worin die „Natur der Dinge“ besteht (4. Einwand). 6. Das Denken hängt von den Bezeichnungen ab, diese von den Vorstellungen; die Vorstellungen beruhen aber auf der „Bewegung körperlicher Organe“, so dass „Geist und Denken nichts anderes als eine Bewegung in gewissen Teilen des organischen Körpers sein dürfte“ (4. Einwand, vgl. 2. Einwand).

Hierauf entgegnet Descartes:

1. Natürlich können wir getäuscht werden. Dennoch darf man einen Willen zur Täuschung keinesfalls Gott unterstellen, weil dies „zu einem Widerspruch führt“.

2. Dass es einen freien Willen gibt, kann jedermann leicht nachweisen, und zwar durch Selbstbeobachtung.

3. Hobbes begründet nicht seine Folgerung, dass das „denkende Ding“ als Subjekt etwas Körperliches sei. Die Akzidentien des Geistes haben mit denen des Körpers nichts gemeinsam. Die diesen Akzidentien übergeordneten Substanzen Geist (Denken) und Körper (Ausdehnung) sind ebenfalls völlig voneinander verschieden.

4. Die Unterschiede zwischen dem Vorstellen und dem „Begreifen des reinen Verstandes“ habe er sehr wohl mehrfach dargelegt, z.B. an Hand mathema-tischer Gegenstände.

5. Denken und Logik sind keine rein sprachlichen Phänomene; vielmehr bezie-hen sie sich weniger auf die Bezeichnungen als auf die *Inhalte* der bezeichneten Gegenstände.

6. Diesen Einwand beantwortet Descartes nicht ausdrücklich. Offensichtlich hält er das Problem durch seine Unterscheidung von Denken und Ausdehnung als gänzlich verschiedener Substanzen für erledigt.

Wes Geistes Kind Thomas Hobbes ist, dürfte klar geworden sein: Er denkt materialistisch, aber nicht atheistisch. Mehrfach beruft er sich auf den christlichen Glauben, was ihn nicht daran hindert, sogar den Geist noch als etwas Körperliches aufzufassen.

Dennoch reduziert er den Menschen nicht auf etwas Materielles, sondern versteht ihn als *Person*. Dazu verhilft ihm u.a. seine *Lehre von der Empfindung*. Darin fungiert der Mensch als Ganzes als *Subjekt* der Empfindung, so dass eine dialektische, persönliche Beziehung zwischen diesem Subjekt und dem empfun-denen Objekt entsteht. *F. A. Lange* erklärt hierzu: „Jeder Bewegung entspricht eine Gegenbewegung im Organismus wie in der äußeren Natur; aus diesem Prinzip der Gegenbewegung leitet Hobbes die Empfindung ab; aber nicht die unmittelbare Reaktion des äußeren Organes ist die Empfindung, sondern erst die vom Herzen ausgehende und durch das Gehirn vom äußeren Organ zurück-kehrende Bewegung …“.[[153]](#footnote-153)152

Erst diese *innere* Bewegung macht den Gegenstand zu einem persönlich empfundenen, auch wenn Hobbes die Bewegung selbst wiederum materialistisch deutet, nämlich „als *Bewegung körperlicher Teile*, veranlagt durch die äußere Be-wegung der Dinge“ (a.a.O. S. 8). D.h. materialistisch deutet Hobbes die Be-wegung, nicht aber die persönliche, subjektive Empfindung.

Ein Hauptgrund für diese Konstruktion findet sich in den Überlegungen, mit denen Hobbes seinen *Person-Begriff* begründet. Hierbei argumentiert er zu-nächst nicht erkenntnistheoretisch oder naturphilosophisch, sondern strikt re-ligionsphilosophisch. Gott, den höchsten „Souverän“, verbindet er mit der Menschheit als Ganzer, indem er Gott dreifach als „Person“ repräsentiert: a) als Gottvater, b) als Sohn und c) in den Aposteln und den Kirchenvätern, also nicht im Heiligen Geist (!), wozu er bemerkt: „… every person here, is the person of one and the same God“ (jede Person ist hier die Person eines und desselben Gottes). – Etymologisch benutzt er zur Erläuterung des Person-Begriffs jedoch eine ganz andere, nicht-biblische Quelle: die des römischen Masken-, Rollen- und Theater-Begriffs.. (Wobei zu beachten ist, dass diesem Begriff das etruskische ‚phersu‘ für ‚Maske‘ zu Grunde liegt.) Person ist demnach, wer als Repräsentant von Worten und Handlungen angesehen wird.[[154]](#footnote-154)153

Hobbes‘ genialer Kunstgriff besteht nun darin, dass er zwischen „natürlichen“ und „künstlichen“ Personen unterscheidet, so dass er den Begriff Person an-scheinend mühelos auf die *Staatstheorie* übertragen kann. Natürliche Personen seien selbst Handlungsträger, künstliche Personen dagegen solche, denen andere Leute Handlungen zuschreiben. Zu Letzteren zählt Hobbes nicht nur alle *Rechts-personen*, sondern auch alle möglichen Versammlungen, Körperschaften und schließlich sogar den *Staat*. Diesen definiert er – in seinem Hauptwerk *Leviathan*  (von 1651) – als „*eine Person …, bei der sich jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat …“*. Was Jean-Jacques Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* vorwegzu-nehmen scheint, zumal Hobbes hinzufügt: „Wer diese Person verkörpert, wird *Souverän* genannt und besitzt, wie man sagt, *höchste Gewalt*, und jeder andere daneben ist sein *Untertan*.“

Natürliche und künstliche Person gehen hier ineinander über. Auch im Staat, auch als Untertan bleibt der Mensch Person. Dies wird häufig übersehen, wenn man den Hobbesschen Staat als bloß absolutistisch, als gewaltsame Aufhebung des „wölfischen Naturzustands“ des Menschen, interpretiert.

Demokratisch ist Hobbes‘ Person-Begriff allerdings ebenso wenig wie sein Staatsbegriff. Sein „Souverän“ ist zwar eine „Person“, die jedoch – im Unter-schied zum Konzept Rousseaus – *außerhalb* des Gesellschaftsvertrags steht, nicht an die Gesetze gebunden („legibus absolutus“) ist und nicht die Rechte seiner Untertanen garantiert. Wohingegen der Untertan sehr wohl seinem Herrscher zu Gehorsam verpflichtet ist, solange dieser seine Hauptaufgabe erfüllt, den inne-ren Frieden zu sichern. Immerhin steht es den Untertanen frei, „innerhalb der nicht vom Gesetz geregelten Gebiete … das zu tun, was sie auf Grund ihrer eigenen Vernunft für das Vorteilhafteste halten.“ (*Lexikon der philosophischen Werke*, a.a.O. S. 405)

Die Macht des Herrschers ist also absolut, aber keineswegs unbegrenzt. Über-dies liefert Hobbes mit seinem Person-Begriff einen Anhaltspunkt dafür, was den *eigentlichen* *Wert des Menschen* auszumachen scheint: das *Person-Sein*.

**Rückblick auf die Kontroversen mit Descartes**

Dass Descartes nicht für die Übel unserer Welt verantwortlich ist, dürfte feststehen (s.o.). Wenn er aber als Wegbereiter der Französischen Revolution gelten kann, so auch als Wegbereiter von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Dies sollte Grund genug sein, seine Kritiker zum Umdenken zu veranlassen. Was jedoch nicht der Fall ist; denn die seinerzeitigen Kontroversen – ausgelöst vor allem durch Descartes‘ angeblich strikten Dualismus – setzten sich bis in die Gegenwart hinein fort, so z.B. bei dem renommierten Hirnforscher Antonio R. Damasio, der erneut „*Descartes‘ Irrtum*“ (1994/95) nachweisen wollte.

Statt Descartes‘ Philosophie zu verkürzen, hat man schon im 17. Jahrhundert versucht, sie sogar mit Thesen seiner Gegner (wie Gassendi) zu neuartigen Synthesen zu verbinden. Ob dies allerdings angesichts des Fortschritts der wis-senschaftlichen Forschung gegenwärtig immer noch möglich wäre, mag dahin-gestellt bleiben.

Nicht zu bezweifeln ist allerdings, dass Descartes‘ *Substanz*-Denken immer wieder zum Skandalon, zum Stein des Anstoßes, geworden ist. Was wohl nicht nur an Descartes, sondern zumindest teilweise auch an den Besonderheiten des Begriffs Substanz liegt. Auffällig ist ja nicht nur die Vielfalt seiner Bedeutungen – Grund, Zugrundeliegendes, Substrat, Eidos, Form, Wesen, Beharrendes, Unver-änderliches, Eigenständiges, Subjekt u.a.m. –. Vielmehr scheint bedenkenswert und bedenklich auch die Tatsache, dass bedeutende Denker den Begriff seit der Antike wieder und wieder in höchst unterschiedlicher Weise verwendet haben. Der Sensualist John Locke (1633-1704) kritisiert ihn nicht weniger heftig als Leibniz, Gassendi und Hobbes. David Hume (1711-1776) lehnt ihn gänzlich ab. Dagegen haben ihn vornehmlich deutsche Denker – Kant, Schelling, Hegel, Bloch – zu neuen Ehren gebracht, während heutige Theoretiker meinen, den Begriff Substanz durch den der *Funktion* ersetzen zu können.

Zurück zu Descartes. Sein Substanz-Begriff steht, wie gesagt, in krassem Wi-derspruch zu seiner grundsätzlichen Einsicht in die (faktische und funktionale) Einheit von Leib, Seele und Geist des Menschen. Das Wesen (die „Substanz“) des Menschen als etwas rein Geistiges (als „denkendes Ding“) zu bestimmen, wider-spricht nicht nur zahlreichen neueren Forschungsergebnissen, sondern auch der Logik des Begriffs ‚Wesen‘, sofern dieses an Hand bestimmter *Merkmale und Eigenschaften* zu beschreiben ist (wie u.a. Gassendi richtig erkannt hat). Dem-gemäß gehört das Leib-Sein nicht weniger zum Wesen des Menschen als das Geistig-Seelische. Eine Überwindung des Widerspruchs, den Descartes selbst nicht zu lösen vermochte, scheint möglich, wenn der Geist als *Informations-geschehen* verstanden wird, wobei Information nicht nur dem Geist, sondern auch dem Körper und der Psyche des Menschen zu Grunde liegt (s.o.).

**Werte der Klassik? Zur weiteren Entwicklung im 17. Jahrhundert**

Im Französischen gibt es mehr als nur *eine* Bezeichnung für das 17. Jahr-hundert. Es ist nicht nur das „große“ Jahrhundert (‚le Grand Siècle‘) und dasje-nige Ludwigs des XIV. (des „Sonnenkönigs“, den man in Frankreich auch „den Großen“ nannte); es ist auch das „klassische“ Jahrhundert.

Bei genauem Hinsehen fällt jedoch auf, dass kaum eine dieser Bezeichnungen hält, was sie verspricht. Ludwig XIV. regierte von 1661 bis 1715, im 17. Jahr-hundert also keine 40 Jahre. Die „klassische“ Epoche dieser Zeit umfasst kaum mehr als zwei Jahrzehnte: von ca. 1660 bis 1680. Was daran klassisch ist, lässt sich nicht ohne weiteres feststellen. Zu unterschiedlich sind die Stilrichtungen, die da zusammenkommen. Außerdem könnte man mit Fug und Recht auch die Werke (bzw. *Werte*!) von Rembrandt, Rubens und El Greco als klassisch (im Sinne des Vorbildlichen und Maßgeblichen) bezeichnen, ebenso Shakespeares Großes Welttheater sowie das spanische ‚Siglo de Oro‘ (Gold-Jahrhundert) mit Geistes-größen wie Cervantes, Calderón, Lope de Vega, Gracián u.a.

Aus dem Auftreten der Person Ludwigs des XIV. lassen sich sicherlich keine allgemein gültigen Wertmaßstäbe gewinnen. Zu massiv sind die Schattenseiten seiner Regierungszeit und seiner Persönlichkeit (Personen-Kult, Kriegstreiberei, Ausplünderung der eigenen Bevölkerung, religiöse Intoleranz usw.).

Eher schon wäre es sinnvoll, das 17. Jahrhundert als das „cartesianische“ zu bezeichnen, zumal der nachhaltige Einfluss Descartes‘ auf nahezu allen Gebieten von Kultur und Gesellschaft deutlich erkennbar ist. Aber auch die Bezeichnung ‚cartesianisch‘ würde eine unzulässige Verkürzung bedeuten. Denn viele der ge-nannten anderen Geistesgrößen der Zeit haben ihre Werte kaum weniger nach-haltig vermittelt.

Repräsentativ für die Epoche scheinen aber einige **Menschenbilder und Gesellschaftsideale** zu sein, auf die abschließend ein kurzer Blick geworfen sei. Es sind dies: 1. der ‚honnête homme‘ (der ‚Mann von Welt‘, der ‚Ehrenmann‘), 2. der ‚libertin‘, der Freigeist bzw. Freidenker, 3. der religiöse Mensch, wie ihn u.a. Pascal repräsentiert.

Zu 1.): Bei dem großen Menschenkenner und Moralisten *Jean de La Bruyère* (1645-96) entsteht die Wertschätzung der ‚honnêteté‘, der Weltoffenheit und Ehrbarkeit des ‚honnête homme‘, als eine Art Gegenmittel gegen tiefsten Pessimismus, nämlich gegen die Überzeugung von der völligen *Sinnlosigkeit* der menschlichen Existenz, in der Langeweile, Ziellosigkeit, Überdruss und geisttötende Zerstreuung in allerlei Vergnügungen vorherrschen, sofern nicht gerade wieder einmal ein *Konkurrenzkampf* auszufechten ist. Robert Zimmer bemerkt hierzu: „Wie Gracián und La Rochefoucauld erlebt La Bruyère die soziale Welt als ein Haifischbecken, in dem der Kampf um Rang und Geltung auf dem Rücken der andern ausgetragen wird …“.[[155]](#footnote-155)154 Bosheit, Schwäche und Egoismus sind weit ver-breitet. Und dennoch bemüht La Bruyère sich um *Wertorientierung*. Er findet sie in einem Gesellschaftsideal, das durchaus sowohl vom Versailler Hof als auch vom Pariser Stadtleben („la Cour et la Ville“) ausgeht, wofür allerdings nicht mehr der herkömmliche aristokratische Ehrenkodex ausreicht. Vielmehr geht es um Werte, Tugenden, Umgangsformen, die auch in bürgerlichen Kreisen immer mehr an Anerkennung und Übernahme gewinnen.

Der ‚Weltmann‘ übt sich in sozialer Klugheit. Er beherrscht die Kunst des ‚small talk‘, trifft stets den richtigen Ton, vor allem auch bei den Damen; er weiß sich zu benehmen, ist stets höflich und zuvorkommend. Er ist reich genug, um nicht arbeiten zu müssen. Er ist gebildet, aber nicht übermäßig, vermeidet jede Art von Pedanterie und Wissens-Arroganz. Er ist geschickt (‚habile‘), aber nicht als Selbstzweck oder aus purem Egoismus, zumal er durchaus auch moralische Maßstäbe kennt und anerkennt, was nicht ausschließt, dass seine taktische Orientierung zuweilen mit der Moral in Konflikt gerät. Im Wesentlichen geht es ihm darum, in den sozialen Beziehungen *souverän* zu bleiben, d.h. die individuellen Lebensziele mit den Ansprüchen der Gesellschaft in Einklang zu bringen. (Vgl. Robert Zimmer a.a.O.)

Zu 2.): Die „Freigeisterei“ tritt im 17. Jahrhundert in unterschiedlichen Aus-prägungen auf. Ihre intellektuelle Form des ‚libertinage érudit‘ (‚gelehrtes Frei-denkertum‘) verdankt ihre Existenz vor allem italienischen Vorbildern des 16. Jahrhunderts (z.B. Machiavelli), in Frankreich aber vorwiegend dem Werk Gassendis mit seiner Wiederbelebung des Epikureismus (s.o.). Dabei kommt es weniger auf systematisch-philosophische Strenge an als auf eine generell kritische Haltung, die sich gegen jede Art religiöser Bevormundung und Heuchelei (z.B. seitens kirchlicher Autoritäten) richtet, was *Molière* im *Tartuffe* bestens veranschaulicht hat. – In dem freien Denker vereinigen sich Gefühl, Erfahrung und kritischer Geist. An die Stelle von Aberglaube, Orakel- und Wunderglaube tritt häufig ein deterministischer Naturalismus und Materialismus, vor allem aber der Glaube an die Kraft der eigenen Vernunft. Ethisch folgt hieraus kein Im-moralismus, sondern eher ein Relativismus, der um seine Grenzen weiß. Daher gilt auch die christliche Moral nicht mehr absolut, sondern als Möglichkeit der Orientierung des Zusammenlebens der Menschen.[[156]](#footnote-156)155

Nicht zu vernachlässigen ist allerdings die Tatsache, dass es neben dem philosophisch fundierten Freidenkertum Formen des ‚libertinage‘ gibt, die an Sittenlosigkeit grenzen oder geradewegs zu ihr hin führen. Solche Formen entstehen z.B., wenn der Epikureismus als Freibrief für sinnliche Maßlosigkeit (maßlose Sinnlichkeit) missverstanden wird, d.h. sobald die strikte Unterscheidung Epikurs zwischen Notwendigem, Nützlichem und Schädlichem nicht mehr beachtet wird (Beispiel: Molières *Dom Juan*!).

Zu 3.): Einen gänzlich anderen Weg schlägt *Blaise Pascal* (1623-62) ein. Für ihn beginnt das Elend des Menschen damit, dass er es in den eigenen vier Wänden nicht aushält, nicht zu Hause bleiben will. Weder Freidenkertum noch Welt-offenheit (bzw. Weltläufigkeit) lässt Pascal als Alternative gelten. Im Gebaren des ‚honnête homme‘ sieht er den verzweifelten Versuch, die eigene Machtlosigkeit im autoritären Staat durch „Geselligkeit“ und Zerstreuung zu kompensieren. Descartes wirft er u.a. vor, den „Geist der Geometrie“ auf Kosten des ‚esprit de finesse‘ (der sensiblen Feinsinnigkeit) zu kultivieren. – Den Jesuiten bescheinigt Pascal Opportunismus und Scheinheiligkeit. Dagegen verweist er auf die tatsächliche ‚condition humaine‘, die existenzielle Grundbefindlichkeit des Menschen „zwischen Engel und Tier“, die der eines Staubkorns im unendlichen, Angst einflößenden Weltall gleichkommt. In dieser Befindlichkeit zeigen sich Wider-sprüche, die rational nicht zu lösen sind, d.h. weder durch „gesicherte“ (in Wirk-lichkeit nie erreichbare) wissenschaftliche Erkenntnisse noch durch die Unter-scheidung zwischen Gut und Böse. Der Ausweg: bedingungslose Hinwendung zu Gott. Ohne ihn fällt der Mensch nur immer tiefer ins Elend, mit ihm kann er alles gewinnen. Es ist ein Gott, der nur dem Herzen (bzw. dem ‚esprit de finesse‘) zugänglich ist, nicht der Vernunft.[[157]](#footnote-157)156 Es ist der Gott Abrahams, nicht der Gott der Philosophen.

**Wert(e) der Aufklärung**

Descartes‘ „natürliches Licht“ (‚lumière naturelle‘) wird im 18. Jahrhundert zum Fanal und zum Symbolbegriff einer ganzen Epoche. Das Zeitalter der Auf-klärung wird im Französischen ‚le siècle des lumières‘ genannt, im Italienischen ‚illuminismo‘, im Englischen ’age of enlightenment‘. Dabei ist das Licht des carte-sianischen Rationalismus keineswegs die einzige – und wahrscheinlich nicht die wichtigste – Quelle dieser Zeitströmung.

Vielmehr ist diese nicht nur auch im französischen Freidenkertum des 17. Jahrhunderts, sondern vor allem in England zu suchen, und zwar in dem dort entstandenen Empirismus, der Erfahrungs-Lehre. Erfahrung – und erst recht die Erfahrung – ist zweifellos ein Grundbegriff jeglicher Wert- und Sinn-Philosophie, und zwar schon gemäß der ursprünglichen Bedeutung von ‚Sinn‘ im indo-germanischen ‚sinnan‘: unterwegs sein, reisen, fahren.

Denn wir erfahren ständig etwas; nicht nur auf Reisen, nicht nur durch unsere Sinne, sondern auch in unseren Gedanken; nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch; nicht nur religiös, sondern auch wissenschaftlich und philosophisch. Wie Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Vorstellungen und begriffliches Denken kooperieren, so gestaltet sich das geistig-seelische Leben, das wir als Einzelpersonen sozusagen am eigenen Leibe erfahren (einschließlich der Leib-lichkeit selbst).

Vernunft und Verstand beruhen u.a. auf der Dialektik, der *Wechselwirkung von Erfahrung und Gedächtnis*. Unsere Erfahrungen nähren laufend unser Ge-dächtnis, beeinflussen und verändern es. Umgekehrt bestimmt unser Gedächtnis ständig die Art und Weise, in der wir Erfahrungen machen. Gedächtnis und Er-fahrung sind unterschiedliche Seinsarten, bilden jedoch fast immer eine unverbrüchliche Einheit innerhalb der leib-seelischen Gesamtkonstitution des Menschen.

Möglichkeiten und Grenzen des Empirismus sind damit bereits angedeutet. Wenn **John Locke** (1632-1704) behauptet, dass alle Erkenntnisse aus der Erfah-rung stammen und es nichts im Verstande gebe, was nicht vorher schon in der Empfindung war, so wendet Leibniz mit Recht ein: „außer dem Verstande selbst“ (Friedlein: *Philosophie* …, a.a.O. S. 178). Im Rationalismus stößt der Empirismus an seine Grenze. (Woraus Immanuel Kant im späten 18. Jahrhundert die wohl umfänglichsten Konsequenzen gezogen hat, und zwar nicht nur in den *Kritiken*, sondern auch im Zusammenhang mit seiner berühmten Definition, Aufklärung sei „*der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*“.

Wissenschaftstheoretisch steht beim Empirismus im Vordergrund die Forde-rung nach *Induktion*, der Erschließung von Zusammenhängen und Gesetzmäßig-keiten durch Beobachtung nachprüfbarer Tatsachen. Darum hat sich angeblich schon Aristoteles bemüht. Empiristen wie Roger Bacon (ca. 1214-1274), Juan Luis Vives (1492-1540) und Bernardino Telesio (1508-88) kritisieren aber den in der Scholastik begrifflich und dogmatisch erstarrten Aristotelismus des Mittelalters und fordern, die Natur aus sich selbst heraus zu erklären.

Systematisch fundiert wurde der Empirismus durch *Francis Bacon of Verulam* (1561-1626), der *Beobachtung und Experiment* zu den unabdingbaren Grund-lagen jeglicher Forschung erklärte und ausführlich darstellte. John Locke und David Hume (1711-1776) erweiterten Bacons Empirismus u.a. durch zusätzliche erkenntnistheoretische Überlegungen, Locke auf Grund seiner totalen Ablehnung der „angeborenen Ideen“, Hume auf Grund seiner Einteilung der Gegenstände des Denkens und der Forschung in a) Tatsachen („matters of fact“) und b) „Beziehungen der Vorstellungen (r e l a t i o n s o f i d e a s)“ (Friedlein a.a.O. S. 190). Teilweise beziehen Locke und Hume auch die materialistischen Auffassun-gen von Gassendi und Hobbes mit ein.

**Montesquieu (1689-1755): Teilung der Gewalten**

John Locke gilt als Philosoph der ‚Glorious Revolution‘, in deren Folge die Machtverteilung zwischen König und Parlament durch die *Bill of Rights* (von 1689) neu geregelt wurde. In seiner Staatstheorie fordert Locke die strikte Trennung von Exekutive (ausführender, regierender Gewalt) und Legislative (gesetz-gebender Gewalt). Montesquieu übernimmt diese Theorie der *Teilung der Gewalten* und ergänzt sie durch eine dritte Gewalt: die richterliche (judikative). Die richterliche Gewalt hält Montesquieu sogar für letztlich entscheidend, zumal sie, wie Friedlein (a.a.O. S. 198) erläutert, „Ausdruck der jeweils vorhandenen kritischen Vernunft“ sei. Auf die Ratio, die Vernunft, kann offen-sichtlich nicht verzichtet werden, obwohl auch Montesquieu im Übrigen durch-aus empirisch vorgeht, will er doch „die tatsächlichen politischen Zustände aus ihren historischen, geographischen und anthropologischen Bedingungen … verstehen, ohne sich durch den Glanz der herrschenden Autoritäten blenden zu lassen …“ (Friedlein ebd.).

Zwar hält Montesquieu dennoch die Monarchie für eine durchaus vernünftige und vielleicht sogar beste Herrschaftsform, verlangt aber, ähnlich wie Locke, dass auch der Monarch sich an die vom Parlament beschlossenen Gesetze hält. Damit wendet er sich deutlich gegen den Absolutismus und bereitet zugleich, in Verbin-dung mit seiner Theorie der Gewaltenteilung, den Weg zur Demokratie vor.

**Voltaire, Diderot und die ‚Enzyclopädie‘**

Ist Montesquieu ein Wegbereiter der Demokratie, dann ist er auch – neben zahlreichen anderen Aufklärern – ein Vordenker der Großen Französischen Revo-lution. In besonderem Maße gilt dies auch für Voltaire (1694-1778) und die anderen Autoren der 35 Bände umfassenden ‚Encyclopédie‘ (1751-80), in der sie höchst ehrgeiziger Weise das gesamte Wissen der Zeit versammeln und ordnen wollten. Ihr Hauptmitarbeiter und Herausgeber (neben Jean d’Alembert) war Denis Diderot (1713-84), der ca. 1000 (!) Artikel beisteuerte. In seiner Frühzeit war Diderot christlicher Theist, später skeptischer Materialist. (Vgl. Störig a.a.O. S. 421.)

Ein weiteres hohes Ziel der Enzyklopädisten bestand darin, Religion und Philo-sophie durch Wissenschaft zu ersetzen, nicht jedoch durch Atheismus. In ihren Kombinationen von Materialismus und Empirismus ähneln sie Vorläufern wie F. Bacon, Gassendi, Hobbes und den Freidenkern. Durch ihren unermüdlichen Ein-satz für Freiheit, Menschenwürde und Selbstbestimmung gelten auch sie als Wegbereiter der Großen Revolution.

Was sicherlich auch für Voltaire zutrifft. Ihm kommt – neben seinem umfangreichen, hoch bedeutsamen literarischen Werk – das Verdienst zu, eine neue *Philosophie der Geschichte* entwickelt zu haben, wobei er sich radikal von abendländischer Voreingenommenheit emanzipiert und den Blick auf die Werte außereuropäischer Kulturen und Religionen gelenkt hat. Dass er diese für ebenbürtig hielt, hat man ihm, neben manchem anderen, verübelt. – In seiner Geschichtsphilosophie will er zeigen, wie die Menschheit sich aus dem Zustand der Wildheit und Barbarei heraus zu demjenigen der *Zivilisation* entwickelt hat. Worin liegt der *Sinn der Geschichte*? lautet eine seiner Grundfragen. Er findet ihn nicht mehr in den Haupt- und Staatsaktionen, sondern in der Kultur- und Geistesgeschichte, deren Fortschritte er in Beziehung zur Entwicklung der Gesellschaften setzt. – Fortdauernde Wirkung erzielte Voltaire darüber hinaus durch sein beherztes Eintreten für Toleranz und Menschenwürde (s.u.).

**Materialisten**

**a)** **Julien Offray de La Mettrie (1709-51): Sind alle Werte relativ?**

„Ich rechne damit, jeden Augenblick der Wut der Frommen zum Opfer zu fallen.“

Dieser von dem Arzt und Philosophen Lamettrie stammende Satz lässt erah-nen, welche Rolle das Werk des Autors seinerzeit gespielt hat und möglicher-weise heute noch spielt. Lamettrie gilt bis heute als einer der radikalsten Materialisten überhaupt, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil er auch den Menschen anscheinend durchgängig materialistisch zu erklären versucht hat. Ob bzw. inwieweit Letzteres zutrifft, soll im Folgenden überprüft werden.

In ‚L’homme machine‘ (Der Mensch als Maschine) aus dem Jahre 1747 kritisiert Lamettrie zwei Konzepte Descartes‘: a) die Drei-Substanzen-Lehre und b) die Vermutung, Tiere seien Maschinen (bzw. „Automaten“) und dadurch vom Menschen radikal unterschieden. a) An die Stelle der drei cartesischen „Sub-stanzen“ setzt Lamettrie eine einzige: die Materie. („Man sieht: es gibt im ganzen Universum nur eine einzige Substanz, und der Mensch ist ihre vollkommenste Form.“[[158]](#footnote-158)157) b) Descartes‘ Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier lässt Lamettrie nicht gelten; denn beide seien Teile der *organisierten* Materie (ebd.).

Hier ist sogleich anzumerken, dass es außerdem einen *sprachlichen* Grund da-für gibt, dass Lamettrie diese kühne Übertragung mit anscheinend großer Leich-tigkeit vollziehen kann. Im Französischen bedeutet ‚machine‘ – laut Lexikon-eintrag im ‚Petit Larousse‘ – u.a. ein „Ensemble der Organe, die den Körper eines Menschen oder eines Tieres bilden“. Demnach kann der Maschinenbegriff sich also durchaus auch auf Organisches beziehen, nicht nur auf rein Mechanisches!

Dazu passt die Tatsache, dass Lamettrie schon im zweiten Absatz von *L’hom*-*me machine* den Begriff *Seele* ins Spiel bringt, später dann häufig im Zusammen-hang mit eher „metaphysisch“ anmutenden Begriffen wie *Organisation, Bewe-gung* und *Erziehung*. Dennoch betont er, dass er den Seelenbegriff nicht spiritu-alistisch, sondern materialistisch – und letztendlich sogar für überflüssig (!) – erklären will, so wenn er behauptet, dass „alle Funktionen der Seele dermaßen von der entsprechenden Organisation des Gehirns und des gesamten Körpers ab-hängen, daß sie offensichtlich nichts anderes sind als diese Organisation selbst“ (a.a.O. S. 67). Dabei schließt er keineswegs aus, dass die Organisation selbst das Werk eines weisen Schöpfers sein könnte, hält dies aber nicht für nachweisbar, was zweifellos nicht als Atheismus, wohl aber als eine Form des Agnostizismus, der Nicht-Erkennbarkeit Gottes, anzusehen ist, so dass stets auch die christliche Offenbarung unbeachtet bleibt.

Letztlich tendiert Lamettrie dazu, die Seele, ähnlich wie Descartes, als Teil des Denkens, genauer: der *Imagination*, zu verstehen. Im Unterschied zu Descartes begnügt Lamettrie sich jedoch nicht mit einer metaphysischen Erklärung des Denkens und des Geistes, sondern entwickelt eine neue Theorie der Imagination. Imagination besteht laut ‚Petit Robert‘ in der „Fähigkeit zur Kreativität durch Ideen-Kombination“. Lamettrie versteht diese Fähigkeit jedoch nicht wie Des-cartes als isolierte „Substanz“, sondern als Ergebnis der Evolution, so wenn er z.B. feststellt: „Ich stelle mir also vor, daß die Menschen zunächst mit Hilfe ihrer Empfindungen und Instinkte sich Verstand, und dann mit Hilfe des Verstandes sich bewußtes Wissen verschafft haben. Und auf diese Weise wurde, soweit ich sehen kann, das Gehirn mit Ideen gespeist, für deren Aufnahme die Natur es bereits geschaffen hatte.“ (S. 40 f.) Demnach handelt es sich hier also nicht um rein geistige, sondern um natürliche, letztlich körperliche Vorgänge. Erstaunli- cherweise hindert dies den Autor nicht daran, zwischen Imagination (Geist) und Gehirn (bzw. Körper) Phänomene der *Wechselwirkung* anzunehmen. Das beginnt schon im Zusammenhang mit dem Seelenbegriff: Eine gute Mahlzeit stärkt nicht nur den Körper, sondern auch die Seele, hebt Stimmung und Laune, befördert Glücksgefühle. (Was stark an das deutsche Sprichwort erinnert, wonach Essen und Trinken Leib und Seele zusammenhält!) – Umgekehrt wirkt auch die Seele auf den Körper: „Die Seele will, und die Triebfedern springen: sie spannen oder entspannen sich.“ (S. 79 f.) (Wobei Lamettrie allerdings einen wesentlichen Aspekt des Willens, seine *Verankerung im Unbewussten,* außer Acht lässt. Schon dieser Aspekt verbietet es aber, die Seele einfach dem Geist unterzuordnen bzw. sie sogar darin aufzuheben!)

Geistige Fähigkeiten wie Verstand und Imagination analysiert Lamettrie im Zusammenhang mit der Evolution des Sprachvermögens. Der subjektive Geist prüft Objekte an Hand der ihm zur Verfügung stehenden sprachlichen und nicht-sprachlichen Symbole und Figuren, so „daß man kaum ein Ding ohne zugehöriges Symbol (Namen) imaginieren kann“ (S. 42 f.). Alles, was der Geist vermag, führt Lamettrie auf die Imagination zurück, darunter auch „Urteilskraft, Schluß-vermögen und Gedächtnis“, und zwar stets in ihrer Gebundenheit an die Sinnes-organe und die Gehirn-Materie (S. 43). Individuelle Unterschiede zwischen den geistigen Fähigkeiten der Menschen beruhen demnach auf Unterschieden in der Ausbildung der Imagination, durch die „das dürre Skelett der Vernunft erst lebendiges Fleisch und Blut“ erhält: „ … durch sie blühen die Wissenschaften und die Künste; durch sie flüstern die Wälder, seufzen die Echos, klagen die Felsen und atmet der Marmor: beleben sich alle unbelebten Körper. Sie verschönt liebenden Herzen das zärtliche Beisammensein, den prickelnden Zauber der Wollust“ (S. 44). Womit Lamettrie bereits die Brücke zu einem Thema schlägt, das mehrere seiner späteren Werke beherrscht: „l’art de jouir“, die Kunst, Wollust zu empfinden, wobei zu beachten ist, dass ‚jouir‘ auch ‚genießen‘ und ‚Orgasmus haben‘ bedeuten kann!

Aber letztlich geht es vor allem um die Frage, wie der Mensch *glücklich* werden kann. Hindernisse auf dem Weg dahin können aus erblicher Belastung, aber auch durch Fehler in der Erziehung, falsche Schuldgefühle usw. entstehen. Sie können verhindern, dass das „Natürliche Gesetz“ sich durchsetzt, wonach alle Menschen dazu geschaffen sind, glücklich zu sein, und zwar auch und gerade im gesellschaftlichen Miteinander, denn das natürliche Gesetz „ist ein Gefühl, das uns sagt, was wir anderen nicht tun sollen, weil wir nicht wollen, daß man es uns tut.“ (S. 59). Mit anderen Worten: Was vor zigtausend Jahren als *Goldene Regel* erkannt und formuliert wurde, wäre sozusagen angeborener Teil der mensch-lichen Natur. Wobei Lamettrie nicht verkennt, dass bei der Befolgung dieser Regel auch fragwürdige, nämlich völlig *egoistische* Motive im Spiel sein können (was *Kant* aufgriff, als er die Goldene Regel einer grundsätzlichen Kritik unterzog, s.u.)

Zumindest indirekt wendet Lamettrie sich damit auch gegen jegliche Religion, sofern sie dem Glück des Menschen im Wege steht. Wer „angenehme Tugen-den“ pflegt, sei im Atheismus gut aufgehoben und fähig, die „Glückseligkeit“ zu erlangen. Wer nicht an die Offenbarung glaubt, sei deswegen kein schlechter Mensch, während durch Religion oft genug Kriegstreiberei, Heuchelei, Betrug und Aberglaube erzeugt würden (S. 66 f.).

Insgesamt gesehen sind es Folgerungen, die ihren Autor selbst um sein Leben fürchten ließen (s.o.). Für seinen außerordentlichen Wagemut wurde ihm ein hoher Preis abverlangt: Flucht und jahrelange Verbannung aus dem geliebten Vaterland, nach dem er sich in Heimweh verzehrte, obwohl der Freidenker und Preußenkönig *Friedrich der Große* ihm am Hof in Potsdam ein großzügiges Asyl gewährt hatte.

Seine intellektuellen Zeitgenossen versagten ihm schließlich jegliche Aner-kennung, wollten ihn totschweigen. Weitere Gründe hierfür können deutlich werden, wenn man Lamettries nach dem ‚Homme machine‘ entstandene Werke berücksichtigt. Zumal der Autor für eine ganz andere Theorie *Originalität* bean-spruchte: die der Schuldgefühle (bzw. der Gewissensbisse: ‚théorie des re-mords‘), eine Theorie, die nicht isoliert betrachtet werden sollte, weil sie erst im Gesamtzusammenhang der erwähnten, nach dem ‚Homme machine‘ von 1747 veröffentlichten Schriften wirklich verstehbar wird oder zumindest besser verstanden werden kann.

Dass Menschen, Tiere und Pflanzen keine bloßen „Maschinen“ sind, hat La-mettrie sicherlich immer gewusst. Es ist anzunehmen, dass seine Thesen so pro-vokant ausfielen, weil sie dazu dienten, den cartesischen Rationalismus zu be-kämpfen. Und zwar schon durch einen ganz anderen Materie-Begriff. Im Unter-schied zu Descartes kennt Lamettrie keine „tote“ und keine passive Materie und *keine Materie ohne Bewegung*, mithin keine bloß mechanistisch zu erklärende „Klotz-Materie“. Und dies gilt erst recht für jegliche Materialität des Lebendigen, wo Lamettrie die Materie überdies nur als *organisierte* zulässt, worin die Teile in sich und aus sich selbst heraus bewegt sind und sich jeweils individuell zu einem Ganzen zusammenfügen. Materie gibt es im Menschen nur in derart bewegter, organisierter Form.[[159]](#footnote-159)158

Dieser Materiebegriff trägt dazu bei, dass Lamettrie den Maschinen-Vergleich nach 1747 zu Gunsten eines neuen Konzepts aufgibt: dem des ‚Homme sensible‘, des feinfühligen, einfühlsamen Menschen. Sonnenklar bringt der Autor dies in seiner im Jahre 1748 anonym veröffentlichten Schrift ‚L’Homme plus que machine‘ (Der Mensch – mehr als eine Maschine) zum Ausdruck, wenn er feststellt, dass „sich im menschlichen Körper und in allen seinen Teilen ein Lebensprinzip findet, das man mit mechanisch-hydraulischen Gesetzen nicht erklären kann.“[[160]](#footnote-160)159

Dieses Prinzip des Lebendigen findet Lamettrie – wie schon Aristoteles – in derSeele des Menschen, die durch das „Natürliche Gesetz“ eng mit den Organen des Körpers verbunden ist., Getragen und befördert wird dieses Prinzip durch ein größeres, umfassendes, universelles: ***le plaisir*, das Vergnügen, die Lust, die Lebensfreude** („Spaß an der Freude“), denn : „ … le plaisir est de l’essence de l‘homme, et de l’ordre de l’univers“[[161]](#footnote-161)160, d.h. ‚Plaisir‘ gehört nicht nur zum Wesen des Menschen, sondern auch zur Ordnung des Universums. Genauer: Die *sexuelle Funktion* hält das gesamte Universum am Leben, sie erzeugt und erneuert ständig die Natur im organischen und sensitiven Leben der organisierten Körper-Materie.

Im Körper des Menschen aber herrscht Wechselwirkung zwischen der Imagination und den Organen der Empfindung, der Wahrnehmung und des Bewusstseins, wobei die informierende, strukturierende Macht der Imagination nicht zu unterschätzen ist (Côté a.a.O. S. 11). Denn sie wirkt wie ein bedingter Reflex: Schon der Gedanke an ein gutes Essen lässt einem das Wasser im Mund zusammenfließen; schon die innere Vorstellung einer attraktiven Frau kann sexuell stimulierend wirken. Es gibt eine „psychosomatische Brücke“ zwischen dem Mentalen und dem rein Körperlichen, wofür u.a. das sexuelle Verlangen den Nachweis liefert. *Über diese Brücke findet Lamettrie seine monistische Lösung des Leib-Seele-Problems* (S. 12).

Die Imagination ist folglich nichts Starres, unveränderlich Gegebenes, im Gegenteil: Sie entwickelt sich von frühester Kindheit an, ist „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“ (Goethe), d.h. sie ist erblich vorgeformt und unterliegt – in je individueller, weitgehend unberechenbarer Weise – den Einflüssen der Erziehung und der Sozialisation.

Nun aber kommt Lamettries Erfahrung als Mediziner ins Spiel. Nicht selten hat er beobachtet, dass das zum *Plaisir* bestimmte organische Leben des Menschen schon in frühester Kindheit durch falsche Erziehung und Moralprinzipien negativ konditioniert wird. Und darin erkennt er sogar den „principal responsa-ble des malheurs de la société“, den *Hauptverantwortlichen für die Missstände der Gesellschaft* (S. 14).

Fehlgeleitete Imagination verursacht **Schuldgefühle**, die den gesamten Orga-nismus in Mitleidenschaft ziehen können. Davon geht Lamttrie in seiner ‚**théorie des remords**‘ aus, wobei ‚remords‘ auch ‚Gewissensbiss“ bedeuten kann, ent-sprechend dem Herkunftswort ‚remordre‘ (wieder zubeißen). – Das Gewissen? Sicherlich kein Hort dauernder Gewissheit und Zuverlässigkeit! (s.o. S. 50 ff.). Und beißen tut es auch noch? Verursacht also doppelten Schmerz, neben dem der Lust-Verweigerung den durch das unliebsame „Moralin“ verursachten Schmerz? Nichts für schwache Nerven!

Jedenfalls sieht Lamettrie in den – weitgehend unnötigen – Schuldgefühlen den Hauptgrund dafür, dass sehr viele Individuen an einer „insatisfaction chro-nique“ (chronischem Unbefriedigt-Sein) leiden. Sie finden keine Lösung für den Konflikt zwischen natürlichem Glücksbedürfnis und naturfeindlicher Moral.

Es ist ein Konflikt, der sich – bei entsprechender Veranlagung – sogar in krimi-nellen Handlungen niederschlagen kann. Nur selten gelingt es Erziehern, krimi-nelle Neigungen erfolgreich zu bekämpfen, zumal auch diese zur menschlichen Natur gehören können (!). Es handelt sich dann sozusagen um Anomalitäten, Irrtümer der Natur oder Fehlentwicklungen in der Sozialisation (oder um all dies zusammen).

Grundsätzlich sieht Lamettrie die Ursache für Kriminalität aber in der Veranlagung, in der bio-physischen Erbmasse eines Menschen, zumal sich Schuldgefühle in individuell unterschiedlicher Weise entwickeln und auswirken – mal stärker, mal schwächer. Hier einfach die Kategorien von Gut und Böse anzuwenden, hält Lamettrie für unangebracht und sogar fahrlässig, insbesondere dann, wenn solche „Anwendungen“ von Theologen ausgehen und mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit einhergehen. Jedenfalls würde er die Beurteilung von Kriminalfällen lieber den Ärzten als den Richtern zutrauen und anvertrauen.

Welche Folgerungen ergeben sich für **Lamettries Ethik**?

In einem ansonsten bemerkenswerten Aufsatz des Jahres 2008 identifiziert *Bernd A. Laska* Lamettries Theorie der Schuldgefühle mit Sigmund Freuds Lehre vom Über-Ich (einem Begriff, den Freud angeblich erst 1923 eingeführt hat).[[162]](#footnote-162)161 Dem ist kaum zuzustimmen, denn dem Über-Ich ordnet Freud weit mehr als nur die Schuldgefühle zu, nämlich die Gesamtheit der verinnerlichten Normen, die einem Individuum durch Erziehung und Sozialisation vermittelt worden sind. Neben dem Gewissen sind hier Selbstbeobachtung und Idealbildung bedeutsam. Schuldgefühle betreffen das Über-Ich folglich nur teilweise.

Unmittelbar ableiten lässt sich dagegen aus der Theorie des Schuldgefühls – zumal in Verbindung mit der Imaginationstheorie, der Lehre vom Natürlichen Gesetz und der Goldenen Regel – Lamettries „*Ethik der Nachsicht“* (Christensen a.a.O. S. 237 ff.), die auf feinsinniger Psychologie und sorgfältiger Beobachtung der gesellschaftlichen Realitäten beruht. (Nichts aus bloßen, gar „angeborenen“ Ideen, alles aus „Erfahrung und Beobachtung“!) Wer wirklich Lust und Freude erleben will, darf kein „Wüstling“ sein, sagt Lamettrie. Und warum? Was steckt dahinter? Welche Wertungen, welche Werte? Fragen, die sich auch stellen, wenn man bedenkt, mit wie hohem Einfühlungsvermögen Lamettrie grundsätzlich Probleme der Liebe, des Eros und der Sexualität behandelt. Ist es Zufall, dass er dabei insbesondere dem weiblichen (angeblich „schwachen“) Geschlecht gerecht zu werden versucht? Wohl kaum.

Näheren Aufschluss hierüber verspricht u.a. eine Betrachtung der Art und Weise, in der Lamettrie das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft erklärt. Schon die Goldene Regel bindet den Einzelnen an die Mitmenschen und somit an die Gesellschaft, der Lamettrie, der „Epikuräer“, überraschend hohe Bedeutung zumisst. *Für besonders tugendhaft hält er Personen, die das Gemeinwohl höher schätzen als ihre eigenen Interessen.*

Woran aber liegt es, so fragt er, dass eigentlich zum Glücklichsein bestimmte Menschen in einer bestimmten Gesellschaft unglücklich sind? Keineswegs nur an ihnen selbst, denn sie sind normalerweise von Natur aus gutartig, kennen die Goldene Regel und sind durch das Natürliche Gesetz vor übermäßigem Egoismus geschützt. Nur in seltenen Fällen gibt es davon Abweichungen. Wenn aber Menschen dennoch unglücklich werden (können), müssen hierfür unzuträgliche gesellschaftliche Rahmenbedingungen (mit) verantwortlich sein.

Folglich ist Gesellschaftskritik erforderlich. Die Gesellschaft liegt weithin im Argen, Missstände sind allenthalben zu beklagen. Traditionelle Politik, Religion und Erziehung versagen insbesondere dann, wenn sie dem natürlichen Glücks-verlangen der Menschen mit rigider Moral (bis hin zur Drohung mit dem Teufel und der Hölle), Missachtung und Unterdrückung begegnen. – *Gerechtigkeit* verkommt im Staat zum Instrument der Macht, kann durch den Staat und seine Gesetze nicht garantiert werden. Staatliche Autorität erzeugt nur „despotische Kultur“ (Christensen a.a.O. S. 231). Gemeinwohl kann sie nicht herstellen.

Abhilfe wäre nur dann möglich, wenn die Herrschenden den Individuen Hilfe zur Selbsthilfe leisten würden. Dann würde der Nächste dem Nächsten solida-risch beistehen. *Glück für alle* wäre möglich, wenn die Anlagen zum Guten und Gerechten frühzeitig, beständig und nachhaltig gefördert würden. Dann wüsste jeder aus sich selbst heraus, was er zu tun hat. (Vgl. Christensen a.a.O. S. 224-234)

Folglich kann es anscheinend keine absolut gültigen Werte geben. Ob La-mettrie deshalb nur *relative* Werte kennt und anerkennt, wie Christensen (a.a.O. S. 228) behauptet, wird zu überprüfen sein (s.u.).

Feststeht wohl, dass Lamettrie sich durchaus bewusst war, dass seine gesell-schaftspolitischen Vorstellungen und Forderungen teilweise *utopisch* waren. In welche Gefahr er sich damit brachte, hat er am eigenen Leibe erfahren: Vertrei-bung, Verfolgung, Verbannung, Exil. Aller Ehren wert sind dennoch seine Hoffnungen auf Altruismus und Glück für alle. Person und Persönlichkeit, somit der Mensch als Ganzer, stehen für Lamettrie stets im Mittelpunkt. Seine schon in ‚LHomme machine‘ geäußerte Vermutung, der Sinn des Daseins sei wohl nicht anderswo zu suchen als in eben diesem Dasein selbst, wirkt dagegen eher bescheiden, aber glaubhaft.

Seine *Philosophie der Nachsicht*, d.h. des Mitgefühls, entspricht durchaus modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen. Mitgefühl, Einfühlung, Empathie sind keine bloßen Wunschvorstellungen. Mittels der von der modernen Hirn-forschung entdeckten *Spiegel-Neuronen* praktizieren wir diese Fähigkeiten tag-täglich. Auch in dieser Hinsicht war Lamettrie seiner Zeit weit voraus.

**Kritische Würdigung: Lamettrie und die Werte**

Lamettrie führt die Mängel der Gesellschaft einerseits auf natürliche Defekte in Einzelmenschen, andererseits auf unzureichende Befriedigung individueller und gesamtgesellschaftlicher Bedürfnisse zurück. Die Gründe für immer wieder auftretende Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten erklärt er damit jedoch nicht hinreichend, zumal er die Beziehungen zwischen Wirtschaft und Gesellschaft fast gar nicht thematisiert. Was man ihm allerdings kaum zum Vorwurf machen kann, weil diese Beziehungen erst lange nach ihm, z.B. von Owen, Ricardo, Marx und Engels, gründlich erforscht worden sind.

Lamettries gesellschaftskritisches und philosophisches Engagement, seine Ori-ginalität, steht dennoch außer Frage. Sein Werk war und bleibt ein Stein des Anstoßes, der immer wieder neu zum Nachdenken und Nachforschen anregt.

Solches gilt auch für seine Beurteilung der Werte, die er – laut Birgit Christensen – für ausnahmslos relativ, nie für absolut hält. (Wozu vorläufig anzumerken ist, dass nur relativ gültige Werte wahrscheinlich besser sind als gar keine.) Um welche Werte handelt es sich? Zu Lamettries Grundbegriffen gehören: Materie, Natur, natürliches Gesetz, Bewegung, Organisation, Imagination, Plaisir (Lust und Freude), Glück, die Goldene Regel (daraus u.a. Selbsterhaltung, Nächstenliebe und Solidarität), Gerechtigkeit, Nachsicht. Woraus er sogar ein *natürliches Recht des Menschen auf Glück* ableitet.

Berücksichtigt man nun die Zusammenhänge, in denen er die Begriffe be-nutzt, zeigt sich, dass es sich fast ausnahmslos um *Wert-Begriffe* – oder zumin-dest um mit Werten assoziierbare Begriffe – handelt, die er durchweg als *Kon-stanten*, d.h. sozusagen überzeitlich gültige Konzepte, auffasst. (Auch wenn diese natürlich immer wieder neu bedacht und interpretiert werden können.) Ohne diese Wert-Begriffe würde Lamettries Gedankengebäude, das ohnehin durch vielerlei Unsicherheiten, Zweifel und Schwankungen gefährdet ist, in Nichts zu-sammenbrechen. – Schon solche Schwankungen legen die Vermutung nahe, dass Lamettrie seine Wert-Begriffe tatsächlich für nur relativ gültig hält. Absolute Werte kann es ohnehin nur dann geben, wenn es das Absolute überhaupt gibt, zumal dieses zweifellos ins Reich der Ideale gehört, wie es nur in religiösen Traditionen und einigen philosophischen Systemen (z.B. bei Platon und Hegel) anzutreffen ist. Die aus solchen Systemen hervorgegangenen Absolutheitsansprüche hat Lamettrie stets energisch bekämpft. Ob es überhaupt Absolutes gibt, ist kaum entscheidbar. Immerhin forderte der Positivist *Auguste Comte* (1798-1857), alles Absolute durch Relatives zu ersetzen.

Im Übrigen beinhalten Lamettries Wert-Begriffe sicherlich auf *Personen* bezo-gene und insofern *ganzheitliche* Wertungen und Werte. Schon aus diesem Grunde können sie keinesfalls „legibus absolutus“, d.h. von den (natürlichen) Gesetzen abgelöste Werte sein. Wenn alles materiell bedingt ist (wie Lamettrie annimmt), kann es etwas davon Abgelöstes, Absolutes nicht geben.

Andererseits: Wenn Werte der Person konstant, d.h. überzeitlich gültig sind, können sie nicht völlig relativ sein. Eine Lösung des Problems kann daher darin liegen, auch im Hinblick auf das Gesamtwerk Lamettries nicht mehr nur „relative Werte“, sondern *Werte der Person* zu behaupten.

**b)** **D’Holbach (1723-89) und andere**

Bei diesen Materialisten (neben Holbach: Helvétius, Condorcet, Condillac, Robinet u.a.) finden sich teilweise noch radikalere Absagen an Metaphysik und Religion als bei Lamettrie. Seit Menschengedenken hätten Theologen und idealistische Philosophen mit ihren Konzepten autoritären Machthabern dabei geholfen, ihre Untergebenen zu peinigen. Dagegen sei ideologisch und politisch vorzugehen; ideologisch durch einen monistischen Materialismus, den sie insbesondere dem cartesianischen Substanzen-Trialismus entgegensetzen; politisch durch die Forderung nach „Schaffung gesellschaftlicher und staatlicher Einrichtungen und Gesetze, die zwischen den individuellen Egoismen erträgliche Verhältnisse herstellen, in denen so etwas wie ein Gemeinsames zu wirken scheint“ (Friedlein a.a.O. S. 200 f.).

Einen Versuch, den neuen Materialismus als System darzustellen, unternimmt der aus der Pfalz stammende und in Paris wirkende Baron Dietrich von Holbach in seinem Hauptwerk *Système de la nature …* (1770, Nebentitel: ‚Von den Gesetzen der natürlichen und der moralischen Welt‘), das auch als die „Bibel des französischen Materialismus“ bezeichnet wurde.

Auch D’Holbach kritisiert scharf die Religion als angebliche Feindin der natür-lichen Moral und preist stattdessen den Atheismus, bei dem „Tugend, Vernunft und Wahrheit‘ den Takt angeben sollen. Die Macht der Regierenden müsse vom Volk ausgehen und stets dem Gemeinwohl dienen, an dem überhaupt jeglicher *Wert des Handelns* zu messen sei, wobei die jeweilige Nützlichkeit und die „wohlverstandenen Interessen“ zu beachten seien. – Seinen philosophischen Ansatz fasst *Karl Vorländer* folgendermaßen zusammen: „Es existiert nichts als die ewige Materie und ihre Bewegung. Übersinnliche Wesen sind bloße Geschöpfe unserer Einbildungskraft, und die Furcht vor ihnen ist gegenstandslos. Die Natur steht unter den Gesetzen einer mechanischen Notwendigkeit, in der es nur Bewegung und keinen Stillstand gibt. Ordnung und Unordnung, Zwecke und Werte trägt erst der Mensch in die Natur hinein. Auch der Mensch steht unter den Naturgesetzen, und seine <Seele> ist abhängig von den Gehirnnerven. Es gibt weder Willensfreiheit noch Unsterblichkeit, und der Tod ist nur Übergang in eine andere Daseinsform.“ (K. Vorländer: *Philosophie der Neuzeit – Die Aufklärung …*, Hamburg 1967, S. 65). Ähnliche Gedanken finden sich schon bei den englischen und französischen Freidenkern (‚libertins‘) des 17. und 18. Jahrhunderts und bei den im Jahre 1715 neu gegründeten *Freimaurern*.

**Jean-Jacques Rousseau (1712-78)**

Wie bei Lamettrie geht es auch bei Rousseau letztlich um nichts anderes als um den *Wert der Person*. Eine der Grundfragen, die der Genfer Philosoph im VI. Kapitel seines ‚Contrat Social‘, des ‚Gesellschaftsvertrags‘ von 1762, stellt, lautet: *Wie ist eine Gesellschaftsform (‚forme d’association‘) zu finden, „die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschafts-mitgliedes verteidigt und schützt und durch welche jeder Einzelne, auch wenn er sich mit allen vereinigt, dennoch nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor“?* Die Antwort auf diese Frage erteilt er wenig später im gleichen Kapi-tel; sie lautet: „*Jeder von uns vergesellschaftet (‚met en commun‘) seine Person und seine Kraft unter der oberste Leitung des Gemeinwillens (‚volonté générale‘), und wir nehmen jedes einzelne Mitglied in das Gemeinwesen auf als unteilbaren Teil des Ganzen*.“

Mit anderen Worten: Die Einzelperson (‚la personne particulière‘) wird zur Gemeinschafts-Person (‚personne publique‘) und damit zur *Rechtsperson* da-durch, dass sie zunächst alle ihre Rechte an den Souverän, den Gemeinwillen, abtritt, der seinerseits im Gegenzug, d.h. sozusagen als Gegenleistung (‚équi-valent‘), jeder Person sämtliche Rechte und damit die größtmögliche Freiheit garantiert. Folglich tritt die „natürliche Person“ in den Zustand der rechtlich völlig gesicherten Person über, was ohne den – durch die Zustimmung aller Mit-glieder des Gemeinwesens gebildeten – Gemeinwillen (und die entsprechende Gesetzgebung) nicht möglich wäre.

In diesen Überlegungen kristallisiert und fokussiert sich nicht nur Rousseaus *revolutionäre politische Philosophie*, sondern auch die Quintessenz seiner An-thropologie, durch die er den Wert des Menschen als Person *neu* bestimmt, nämlich als „absolute Unveräußerlichkeit der Person“ (ein Gedanke, dem ***Ernst Bloch*** in *Naturrecht und menschliche Würde* auf 350 Seiten Nachdruck verliehen hat). Erst in Bezug auf diese *Unveräußerlichkeit* lassen sich die umfangreichen Analysen des Person-Seins erklären, die Rousseau in seinen philosophischen und literarischen Werken geleistet hat. Wo es um die Person geht, müssen die Horizonte sich öffnen, und zwar so weit wie möglich.

Wie hat der Autor dies bewerkstelligt? Im Unterschied zu den meisten Aufklärern seiner Zeit nicht dadurch, dass er vom Atheismus ausgeht. Im Gegenteil: Gott steht für ihn außer Frage, und zwar nicht aus Erkenntnis- oder Offenbarungsgründen, sondern aus Gründen der *Natur- und Gefühlsbeobachtung*: „Ich sehe Gott in seinen Werken, fühle ihn in mir und über mir, aber ich kann das Geheimnis seines Wesens nicht erkennen.“ (Zitiert von K. Vorländer a.a.O. S. 72.)

Materie und Geist – beide von Gott geschaffen – hält Rousseau für Grund-prinzipien; auch dies im Unterschied zu den Materialisten. – Formell war er Christ, d.h. keineswegs im klerikalen Sinne, nicht im Sinn der bestehenden Kirchen, die er scharf kritisierte. In Genf calvinistisch erzogen, trat er als junger Mann zum Katholizismus über, kehrte aber in späteren Jahren wieder zum Protestantismus zurück. In seinen posthum (1788) erschienenen ‚*Bekenntnissen*‘ spielt er hierauf an, indem er bemerkt: „Der Katholik muss die Entscheidung, die man ihm gibt, annehmen. Der Protestant muss lernen, sich selbst zu ent-scheiden.“

Wenn es einen Gott gibt, schreibt er einmal in einem Brief an Voltaire, dann ist er allgütig, allweise und allmächtig, so dass er auch mir eine unsterbliche Seele verleihen kann.[[163]](#footnote-163)162 Es ist also ein nicht ganz zweifelsfreier Glaube an einen persönlichen Gott, der ihn bewegt.

Präziser äußert er sich zu religiösen Fragen im vorletzten (VIII.) Kapitel des ‚Contrat Social‘, in dem er eine „Zivilreligion“, eine *Religion des Menschen* bzw. des Citoyen, des Staatsbürgers, fordert. Hierzu sei nicht das bestehende Chri-stentum, sondern nur dasjenige des davon völlig verschiedenen ursprünglichen Evangeliums geeignet. Religion und Staat seien zu trennen. Als Souverän habe der Gemeinwille keine religiösen Dogmen zu verkünden, sondern lediglich einige wenige, einfache, präzise, ohne Erläuterung oder Kommentar verständliche Glaubenssätze bekannt zu geben, die im Gemeinwesen das Gefühl der Zusam-mengehörigkeit (‚sentiments de sociabilité‘) stärken sollen, und zwar 1.: es gibt eine mächtige, intelligente, wohltätige, vorsorgende und fürsorgliche Gottheit; 2.: es gibt ein Leben in der Zukunft, anscheinend unter Einschluss der Unsterb-lichkeit der Seele (s. Anm. 357); 3.: Glück für die Gerechten, Bestrafung der Missetäter (,méchants‘); 4. der Gesellschaftsvertrag und die Gesetze sind heilig. – Außer diesen vier positiven zivilen „Dogmen“ gibt es nur ein negatives: das *Verbot der Intoleranz*. Obwohl niemand gezwungen werden kann, die genannten Glaubenssätze zu befolgen, räumt Rousseau dem souveränen Gemeinwillen das Recht ein, Verstöße gegen diese Regeln der Soziabilität sogar mit Verbannung (!) zu bestrafen. Und er geht noch weiter: Wer die „Dogmen“ öffentlich anerkennt, dies aber durch sein tatsächliches Verhalten dementiert, macht sich des „größten Verbrechens“ überhaupt schuldig: Bruch des Gesellschaftsvertrags durch „Lüge vor dem Gesetz“, was durch die Todesstrafe (!) zu ahnden sei.

Auffälliger Weise äußert Rousseaus sein Bekenntnis zum Gottesglauben im Rahmen seiner berühmten Erziehungsschrift, des ‚*Emile‘* von 1762. Darin bekräftigt er seinen Grundsatz, dass der Mensch von Natur aus gutartig ist und negative Eigenschaften nur in Folge schädigender gesellschaftlicher Einflüsse entwickelt (die durch den ‚Contrat Social‘ allmählich beseitigt werden sollen). Im Unterschied zu Voltaire zählt Rousseau auch Kultur und Wissenschaft innerhalb einer fehlgeleiteten, im Argen liegenden Gesellschaft[[164]](#footnote-164)163 zu den Quellen möglicher Schädigung. Für die Erziehung bedeutet dies: „Der heranwachsende Mensch muß ferngehalten werden von verbildenden Einflüssen. Alles kommt darauf an, die grundsätzlich in jedem Menschen liegende gute Naturanlage auf natürliche Weise werden und reifen zu lassen. Die Aufgabe der Erziehung ist daher eine *negative*, die besteht im Fernhalten aller Einflüsse des Gesellschaftslebens, die diesen Prozeß stören können.“ (Störig a.a.O. S. 428)

**Fazit.** Dann also „zurück zur Natur“? Dieses vielzitierte Bonmot stammt an-geblich gar nicht von Rousseau, sondern von Voltaire, der seinen Erzrivalen damit lächerlich machen wollte. Wie dem auch sei, es steht fest, dass Rousseau zeit-lebens *durch und durch naturverbunden* war und stets eine auf „vernünftiger Natürlichkeit“ aufbauende Lebensweise empfohlen hat. In seiner Kulturkritik ging er immerhin so weit, dass er sogar vor Theater- und Konzertbesuchen warnte. Stattdessen solle man sich viel mehr im Freien bewegen, spielen, Sport treiben (z.B. in Regatten auf dem Genfer See), lange Fußmärsche in freier Natur machen usw. Berühmt sind Rousseaus *Träumereien eines einsamen Spazier-gängers*, die (ab 1772) im Anschluss an solche Fußmärsche entstanden sind.

Unbestreitbare Verdienste hat Rousseau sich aber nicht nur durch seine Warnungen vor naturfernem, entfremdetem Leben erworben. Von höchst nach-haltiger Wirkung war vielmehr seine Politische Philosophie in Verbindung mit seiner neuen Wert-Bestimmung der „unveräußerlichen Person“. Kluger Persona-lismus erwies sich hier als geistesgeschichtliche und politische Wirkungsmacht ersten Ranges. Diese Philosophie beeinflusste so bedeutende Dichter und Denker wie Goethe, Schiller, Kant, Fichte, Herder, Marx, Nietzsche, Pestalozzi und Basedow und damit Strömungen wie den *Sturm und Drang, die Romantik, den Sozialismus, die Lebensphilosophie, den Personalismus, die Psychoanalyse und die Reformpädagogik. Anhänger der heutigen Öko-Bewegung berufen sich ebenfalls auf Rousseau.*

Der außerdem den Gang der Geschichte entscheidend mit bestimmt hat, nämlich hin zur Französischen Revolution. Dazu schreibt *Karl Vorländer*: „Vor al-lem aber ist ROUSSEAU, wiewohl er persönlich sich gegen jeden gewaltsamen Umsturz ausgesprochen hatte, zum Philosophen der Französischen Revolution geworden. Ihre Schlagworte *liberté, égalité, fraternité* sind ROUSSEAUschen Gepräges, die Verfassung von 1793, welche die konstitutionellen Ideen von 1791 überwand, ist von ROBESPIERE und SAINT-JUST nach dem Muster des <*Contrat social>* entworfen.“ (a.a.O. S. 73)

Dass mit diesem mächtigen Einfluss Rousseaus auch Tragik verbunden sein konnte, gibt *Hans-Joachim Störig* zu bedenken, wenn er erklärt: „Auch der tra-gische innere Widerspruch, welcher sich in der Revolution entfaltete – die wie manche andere mit der Parole der Freiheit begann und in Intoleranz und Des-potie endete – ist schon vorgebildet im Denken Rousseaus. Der entschiedene In-dividualismus, den er vertritt, bleibt doch in einem trotz Rousseaus Beteuerung unaufgelösten Widerspruch mit den schroffen Forderungen nach unbedingter Unterordnung des Individuums unter den Gemeinwillen, die er im zweiten Teil des >Contrat social< erhebt. Sie gehen so weit, daß in Rousseaus Staat Wider-spenstigkeit gegen die Staatsreligion, die er aufstellt, mit Tod oder Verbannung bestraft werden soll.“ (Störig a.a.O. S. 431)

Diese Kritik zwingt zum Nachdenken, auch wenn sie Rousseaus Personalismus außer Acht lässt und überzogen wirkt insbesondere hinsichtlich der „Staats-religion“ (der ja, mit Ausnahme der übertriebenen Strafandrohungen, enge Gren-zen gesetzt sind).

Ähnlich wie bei Lamettrie gibt es eine weitere Schwachstelle in der Philo-sophie Rousseaus, nämlich bei der Frage, wie wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Mächte so zusammenwirken, dass sie soziale Ungleichheit und Ungerechtigkeit herbeiführen bzw. verstärken. Schuld daran ist nicht das pure Privateigentum (das Rouuseau anfangs als den eigentlichen Sündenfall der Menschheitsgeschichte bezeichnet, später jedoch in seiner bürgerlichen Ausprä-gung durchaus gutheißt). Nicht Rousseau, sondern *Karl Marx* fragt, wie im Kapi-talismus das „fungierende Privateigentum an den Produktionsmitteln“ (Ralf Dahrendorf) die Klassengegensätze verschärft.

**Die Toleranz-Idee bei Voltaire, Lessing, Goethe u.a.**

Spätestens seitdem *Herbert Marcuse* (1898-1979) den Begriff „repressive Toleranz“ (1965) geprägt hat, ist es schwierig geworden, sich über Inhalt und Umfang des Begriffs Toleranz Klarheit zu verschaffen. Wenn Toleranz repressiv, d.h. unduldsam wird, schlägt sie in Intoleranz um und hebt sich auf. Wenn Marcuses Behauptung zutrifft, dass in den „westlichen Demokratien“ repressive Toleranz herrscht, verliert auch die Bezeichnung „freiheitliche Demokratie“ ihren Sinn. Denn Repression bedeutet Intoleranz und damit Unfreiheit.

Ohnehin endet die Toleranz bei der Intoleranz. Gegenüber der Intoleranz kann es keine Toleranz geben, oder? Woraufhin vielleicht zu diskutieren wäre, ob bzw. inwieweit *Intoleranz gegenüber der Intoleranz* (die z.B. in Form der repres-siven Toleranz auftreten mag) legitim sein kann, was aber hier zu weit führen würde.

Unfreiheit und Toleranz sind jedenfalls nicht miteinander vereinbar, zumal Toleranz als ein *Wert* gelten kann, ohne den die Grundfreiheiten keinen Bestand haben, und zwar nicht nur die Freiheit des Glaubens und des Gewissens, die Bekenntnis-, Kultus- und Religionsfreiheit, sondern auch, wie ich meine, die Freiheit der Person, die freie Entfaltung der Persönlichkeit und das Recht auf körperliche Unversehrtheit. Mit Unfreiheit sind diese Grundfreiheiten jedenfalls nicht vereinbar. Insofern wäre repressive Toleranz sogar verfassungswidrig (im Sinne unseres Grundgesetzes) und dürfte daher, rein rechtlich gesehen, gar nicht aufkommen können, weil Verfassungsbruch justiziabel, gerichtlich verfolgbar ist. Über Begriff und Wert der Toleranz sollte daher Klarheit bestehen.

Wenn die Fragen nach dem Verhältnis von Ich und Welt und dem Seelenheil des Ichs in den Vordergrund rücken, wachsen auch Respekt und Achtung vor der Person jedes Individuums und damit das, was man gemeinhin Toleranz nennt. So geschah es in nennenswertem Maße – nach eher bescheidenen Anfängen in der Antike – erst wieder in den Zeiten von Renaissance und Reformation. Mit Fortentwicklungen bei zahlreichen Denkern des 17. Jahrhunderts, insbesondere bei Descartes (*bon sens* und Cogito), John Locke (1632-1704) und Pierre Bayle (1647-1706)

Im 18. Jahrhundert finden wir verstärkten Einsatz für Toleranz bei den franzö-sischen Aufklärern, vor allen bei Voltaire, Diderot, Rousseau und den anderen Enzyklopädisten.

Schon um 1680 hatte der aus Südfrankreich stammende *Pierre Bayle* gefordert, dass der Staat für religiöse Toleranz sorgt, um den „wahren Glauben“ zu schützen: „Bayle spricht das berühmte Wort aus, Unglaube und selbst offene Gottesleugnung sei besser als Aberglaube, der sich schließlich als (religiöser) Fa-natismus offenbare, und darum habe der Staat selbst Atheisten Toleranz zu gewähren. Durch Beispiele moral. einwandfreien und glücklichen Lebens von Atheisten steigert sich die Anklage des Aberglaubens zur Verteidigung des Athe-ismus.“ *(Lexikon der philosophischen Werke* a.a.O. S. 502) In seinem *Dictionnaire historique et critique* (von 1697) fordert Bayle völlige Gewissensfreiheit und „allgemeine Toleranz“, wobei Glaube und Wissen strikt auseinanderzuhalten seien.

In dem um 1685, also kurz vor der ‚Glorious Revolution‘ in England ent-standenen *Brief über die Toleranz* gelingt *John Locke* eine Neubestimmung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Macht. Demnach ist Religion nicht Sache des Staates, sondern der Kirche und vor allem: der Praxis und der Freiheit des Glaubens jeder einzelnen Person. Die wichtigste Aufgabe des Staates ist es, für die Sicherheit seiner Bürger und ihres Eigentums zu sorgen. Dehnt er seine Befugnisse auf die Religion bzw. die Glaubensfreiheit aus, darf das Volk sich da-gegen auflehnen. Ausdrücklich schützt Locke die *Privatsphäre der Einzelperson*, und zwar im Einklang mit der im Jahre 1679 vom englischen Parlament be-schlossenen *Habeas-Corpus-Akte* (was vorher nicht für möglich gehalten wurde). (Vgl. *Lexikon der philosophischen Werke* a.a.O. S. 226 f.)

An solchen Einsichten und Forderungen knüpft *Voltaire* an, und zwar vor allem in seiner Kampfschrift *Abhandlung über die Toleranz anläßlich des Todes von Jean Calas* (1763) und in dem Artikel „Tolérance“ seines *Philosophischen Taschenwörterbuchs* von 1764. Der Anfang des Artikels lautet:

„Was ist Toleranz? Toleranz ist die Mitgift der Humanität. Wir alle sind voller Schwächen und Irrtümer: Vergeben wir uns gegenseitig unsere Dummheiten! – dies sei das erste Gesetz der Natur.

Wenn an der Börse von Amsterdam, in London, in Surat oder Basra der gläubige Chinese, der Brahmane, der griechisch-katholische Christ, der römisch-katholische Christ, der protestantische Christ, der christliche Quäker miteinander Handel treiben, so zücken sie nicht ihre Messer gegeneinander, um Seelen für ihre Religion zu gewinnen. Warum haben wir uns dann seit dem Konzil von Nicäa fast pausenlos die Hälse durchgeschnitten? Konstantin begann mit einem Erlass, der alle Religionen erlaubte, doch er endete als Verfolger.“[[165]](#footnote-165)164

Das Person-Sein des Menschen verbindet Voltaire hier sofort mit den weiten Horizonten von Natur, Geschichte und Humanität. Jeder Mensch hat Schwächen, kann sich irren und ist daher (fast wie bei Lamettrie!) auf die *Nachsicht* seiner Mitmenschen angewiesen. Das gelingt – und zwar sogar interreligiös, inter-kulturell und international –, sobald, wie an der Börse, genügend starke gemein-same Interessen vorhanden sind, nicht aber, wenn es ausschließlich um Fragen der Religion, als o um „die letzten Dinge“ geht. Streit hierüber endet nur allzu oft verbrecherisch.

Wobei die drei großen monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – traurige Berühmtheit erlangt haben. Das Christentum – eigentlich eine Religion der Liebe, der Sanftmut und der Toleranz – artet immer wieder in Gewalttätigkeit aus, seitdem Konstantin der Große es im 4. Jahrhundert erstmals an die Staatsmacht gebunden hat. Schon Konstantin verriet den urchristlichen Wert der Toleranz, und zwar offenbar sogar in vermeintlicher Befolgung des Missionsauftrags Jesu. Damit fiel er hinter die Entwicklung religiöser Toleranz zurück, wie sie im Römischen Imperium erreicht worden war.

Anlass für Voltaires äußerst streitbares Engagement ist ein Justizmord, dem der Toulouser Calvinist Jean Calas zum Opfer gefallen war. Immerhin erreichte Voltaire mit seiner Kampfschrift *Abhandlung über die Toleranz …* (s.o.), dass das Opfer des katholischen Fanatismus posthum rehabilitiert wurde.

In einem Rückblick auf ähnliche, teilweise wie in den Albigenser-Kriegen in großem Stil inszenierte Übergriffe prangert Voltaire einen katholischen Fana-tismus an, der durch Inquisition und Jesuitismus dramatisch verschärft worden sei. Obskurantismus bzw. fanatische Bildungs- und Kulturfeindlichkeit stehen jeg-lichem gesellschaftlichem Fortschritt im Wege. Gegen den Aberglauben und die Verabsolutierung religiöser Werte fordert Voltaire vollständige Meinungs- und Gewissensfreiheit.

An den Schluss seines Traktats über Toleranz setzt Voltaire ein Gebet, in dem er sich – durchaus mit großem Ernst – an den „Gott aller Wesen und aller Zeiten“ wendet, einen Gott, der nicht mehr einer bestimmten Religion zuzuordnen ist. Erneut verweist er auf die Irrtumsanfälligkeit des Menschen und bittet daher Gott um Hilfe: „Gib, daß wir einander helfen, die Last des kurzen, flüchtigen Lebens zu tragen …“ und: „Möchten doch alle Menschen sich erinnern, daß sie Brüder sind! Möchten sie doch alle Tyrannei über die Seele ebenso wie den Straßenraub verabscheuen, der ihnen die Früchte der Arbeit und ihres ruhigen Fleißes nimmt!“ [[166]](#footnote-166)165

Dass dies tatsächlich allgemein gelten soll, unterstreicht Voltaire in dem Schlusssatz, der mit diesem Gebet zugleich den Traktat beendet, und zwar dadurch, dass er den Wunsch äußert, alle Menschen aller Sprachen „von Siam bis Kalifornien“ möchten sich dafür einsetzen, dass Hass, Streit und Rivalität beendet werden, um so Gottes „Güte zu preisen“ (a.a.O. ebd.).

Nichtsdestoweniger fordert der Autor – wie vor ihm Locke und Bayle – die strikte Trennung von Staat und Religion, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern überall auf der Welt – was er nicht zuletzt durch ein egalitäres Person- und Menschenbild begründet.

Joachim Kahl fasst zusammen: „Voltaires Toleranzidee ist breiter und weiter als ein bloß religionspolitisches Regelwerk der Glaubens-, Gewissens- und Gedan-kenfreiheit. Komplex begründet in einer liberalen Geisteshaltung von Leben und Leben Lassen, verbindet sie den philanthropischen Appell zum praktischen Handeln im Dienste des gegenteiligen Vorteils mit der humorvollen Akzeptanz all der >kleinen Abweichungen der Atome, die sich Menschen nennen<. Irren gehört zur menschlichen Natur. Aufgabe und Chance der Aufklärung bestehen darin, >dass diese Irrtümer nicht unser Elend werden<.“ Woraus Kahl dann folgert: „Zum Elend werden unsere Irrtümer, wenn sie nicht rechtzeitig als solche erkannt werden, wenn aus ihnen nichts gelernt wird, wenn sie der Diskussion und Korrektur entzogen bleiben.“ (Kahl a.a.O. S. 5)

Dass Voltaire sich mit einem Gebet an Gott wendet, scheint mit seinem *Dies-mus* nicht ohne weiteres vereinbar zu sein. Denn nach deistischer Auffassung hat Gott zwar die Welt geschaffen, kümmert sich aber seitdem nicht mehr um sie. Wie sollte er dann „ansprechbar“ sein? Vielleicht aus „Vernunftgründen“? Offenbar schreckt Voltaire vor der Gefahr, sich selbst zu irren, nicht zurück. – Umso heftiger schleudert er jeglichem Absolutheitsanspruch sein *Écrasez l’Infâme!* (‚Zerschlagt die Niedertracht!‘) entgegen, woraus folgt, dass er nicht nur den Katholizismus, sondern auch andere „fanatische“ Religionen wie Judentum und Islam scharf kritisiert (den Islam z.B. in seiner Tragödie *Mahomet*). Was er allerdings in späteren Jahren relativiert, zumal er in den monotheistischen Religionsstiftern mehr und mehr auch Wegbereiter seines Deismus und dessen „natürlicher Moral“ sieht.[[167]](#footnote-167)166

Unübersehbar ist dennoch die Tatsache, dass Voltaire kurz vor dem Ende seines Lebens (1778) in die *Freimaurerloge* aufgenommen wurde.

**Lessing und Goethe**

*Johann Wolfgang von Goethe* (1749-1832) hält Toleranz als bloßes Dulden, Erdulden und Ertragen (im Sinne des latein. ‚tolerare‘: ‚dulden, ertragen‘) für unzureichend. Vielmehr komme es darauf an, dem Mitmenschen nicht nur Duld-samkeit, sondern Mitgefühl, Respekt und Anerkennung entgegenzubringen (wozu Menschen ja auf Grund ihrer *Empathiefähigkeit* durchaus in der Lage sind). Goethe will also, dass der Mensch in seinem *Person-Sein* respektiert und anerkannt wird, was er ja auch in seinen literarischen Werken immer wieder exemplarisch dargestellt und betont hat.

Neben ihm und Kant gehört *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-81) zu den bedeutendsten Vorkämpfern der deutschen Aufklärung. Inwieweit sein Toleranz-Begriff mit demjenigen Goethes übereinstimmt, wird zu klären sein. In seiner *Fibel zur Erziehung des Menschen* unterscheidet er folgende drei Stufen der sittlichen Entwicklung der Menschheit: 1. Der Mensch des Alten Testaments handelt sittlich gut, weil er dafür auf Erden belohnt wird; Leid empfängt er als „Lohn“ für seine Sünden. 2. Auf der christlichen Stufe wird die Belohnung für sittlich gutes Handeln ins Jenseits verlegt; wobei der Glaube an ein Jenseits Voraussetzung ist. 3. Der Mensch wird seine höchste Stufe erst dann erreichen, wenn er *das Gute um des Guten und nur um des Guten willen* tut. Womit Gottes Eingreifen überflüssig, Gott selbst zur „Hilfsfigur“, der Mensch aber *autonom* werden würde.

Somit bietet Lessing also ein dreistufiges Konzept der Vervollkommnung des Menschen an. Für die Toleranz-Idee maßgeblich wird dieses Konzept in seinem Drama *Nathan der Weise* (1779), mit dem er vor allem die Gegensätze zwischen Judentum, Christentum und Islam überwinden will. Am Ende der vielzitierten *Ringparabel* des *Nathan* mahnt der Richter:

„Es strebe jeder um die Wette, / Die Kraft des Steins in seinem Ring‘ an Tag / Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut, / Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, / Mit innigster Ergebenheit in Gott, / Zu Hülf!“

„Ergebenheit in Gott“ entspricht aber exakt der Wortbedeutung des arabischen ‚isl̂̂̂âm‘! Was sicherlich kein Zufall ist, ohne dass daraus ein Bekenntnis Lessings zum Islam abzuleiten wäre. Es zeigt nur sein ehrliches Bemühen, auch nicht-christlichen Religionen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne deshalb das *Wahrheitsproblem* zu unterschätzen oder gar zu unterschlagen. Vielmehr geht es dem Richter im *Nathan* darum, „den fruchtlosen Streit um die Wahrheit aufzugeben und sich stattdessen durch praktisches Handeln zu bewähren“.[[168]](#footnote-168)167

Mit weitreichenden Folgen für Lessings Toleranzbegriff, zu dem *Silvia Horsch* erklärt: „Im *Nathan* wird mit seinen vielfältigen Bezügen auf die jüdische und islamische Theologie und Geschichte nicht nur zur Toleranz aufgefordert, viel-mehr wird Toleranz im Sinne von *Respekt und Anerkennung* bereits auf der inhaltlichen Ebene verwirklicht.“ (a.a.O. S. 11, Hervorhebung durch mich). Wenn dem so ist – was ich nicht bezweifle –, gibt es zwischen den Toleranz-Ideen Goethes und Lessings *grundsätzliche Übereinstimmung*.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, wie differenziert Lessing das Wahrheitsproblem aufgefasst und analysiert hat. In seiner *Duplik* von 1778 stellt er fest: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den *Wert des Menschen*. (…) Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ (Zitiert von S. Horsch a.a.O. S. 8, Hervorhebung durch mich.) Eine klare Absage an jede Art von Absolutheitsanspruch!

In Verbindung mit dem Toleranz-Gedanken ist dieser Wahrheitsbegriff anscheinend bis heute ein Stein des Anstoßes geblieben. D.h. es gibt Kritiker, die nicht bereit sind, Lessings Konzept positiv zu beurteilen oder gar zu akzeptieren. Warum nicht? Ein Beispiel: Dr. Friedrich Weber, als niedersächsischer Landes-bischof zweifellos Repräsentant einer christlichen Kirche, stellt im Jahre 2006 fest, Lessings Toleranzbegriff sei mit den Anforderungen der heutigen plurali-stischen Gesellschaft nicht vereinbar. Zu den Besonderheiten einer Religion ge-höre der „Absolutheitsanspruch, der jeder Religion nun einmal zuzubilligen“ sei. Diesen Anspruch akzeptiere Lessing nicht (was zweifellos zutrifft!) und sei daher nicht in der Lage zur „Akzeptanz wirklich fremder Orientierung“ und des „ … Andersseins des Anderen“.[[169]](#footnote-169)168

Letzteres halte ich für unzutreffend, und zwar aus Gründen, die Silvia Horsch wie folgt darlegt: Lessing hat erkannt, dass „die islamische Geschichte genauso wichtig und lehrreich sei wie die griechische oder römische Geschichte“. Bei dem, was Muslime in Wissenschaft und Philosophie geleistet haben, könne sogar von „Aufklärung“ die Rede sein. Womit Lessing erkennbar die Vorurteile be-stimmter Zeitgenossen aufs Korn nimmt, die Muslime für „Barbaren“ hielten (vgl. Horsch a.a.O. S. 6). Menschen und Sachverhalte *gerecht* zu beurteilen, gehört unabdingbar zu Lessings Toleranzbegriff.

Überdies zeigen die genannten Beispiele überdeutlich, dass Lessing sehr wohl in der Lage war, das „Anderssein des Anderen“ zu würdigen und dies auch immer wieder unter Beweis gestellt hat, auch wenn er jeglichen Absolutheitsanspruch zurückwies. Es gibt eben Grenzen der Toleranz!

Nicht hinnehmbar ist überdies die kuriose Verteidigung des religiösen Absolutheitsanspruchs, zumal in der eher „beiläufigen“ Form, die sich der Landesbischof Dr. Weber erlaubt. Offensichtlich verkennt er das Unheil, das er damit rechtfertigt. Denn zweifellos sind es genau die Absolutheitsansprüche der Religionen, die Frieden und Verständigung unter ihnen verhindern. Nicht Vol-taire, Goethe und Lessing, sondern Absolutheitsanspruch, Fanatismus und Fundamentalismus sind die wahren Feinde des „Andersseins des Anderen“!

Daran ändert auch nichts die Tatsache, dass gelegentlich behauptet wird, im 20. Jahrhundert sei eine „Umdeutung des Toleranzbegriffs“ erfolgt, die ebenfalls als „Gefahr für das Christentum“ einzustufen sei. So nachzulesen bei *Peter Gerdsen,* der Lessing zunächst bescheinigt, „der >Hohepriester< des Toleranz-gedankens“ zu sein, wenig später jedoch heftig darüber klagt, dass der Dichter „nicht mehr von der alleinigen Wahrheit des Christentums überzeugt ist“.[[170]](#footnote-170)169 Womit er die zentrale Botschaft der Ringparabel einfach für null und nichtig erklärt! Seine Begründung: Lessings Toleranz-Idee sei mit der des Christentums nicht vereinbar, weil – und jetzt wird es echt abenteuerlich – im Christentum zwischen dem Person-Sein eines Menschen einerseits und seinem „Glauben“, seiner „Weltanschauung“ und seinem „Verhalten“ andererseits sorgfältig unter-schieden werde (ebd. S. 4). Die moderne „Umdeutung des Toleranzbegriffs“ bestehe darin, diese (m.E. schizophrene und keineswegs christliche!) Unterschei-dung aufgegeben zu haben. (Was nichts anderes heißt, als dass Gerdsen gar nicht weiß, worin das Person-Sein eines Menschen tatsächlich besteht, nämlich in der leib-seelisch bedingten, natur- und geistbestimmten Einheit von Denken, Fühlen, Glauben und Handeln.)

Dessen ungeachtet geht Gerdsen noch einen Schritt weiter, wenn er behaup-tet, dass man *unmoralisch* (!) wird, wenn man wie Lessing einen kritisch-ratio-nalen Wahrheitsbegriff vertritt: „Wer nicht an eine absolute Wahrheit glaubt, verliert seinen moralischen Kompaß und seine Fähigkeit zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden.“ (ebd.) – Womit Gerdsen gerade diejenigen Personen als (potentielle) Kriminelle abstempelt, die sich im Namen von Toleranz und Menschlichkeit gegen Intoleranz, Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und Ausgrenzung wenden. In solcher Pointierung, über deren Konsequenzen Gerdsen selbst sich offensichtlich nicht im Klaren ist, wirkt sein Angriff zumindest ehrenrührig.

Was umso bedenklicher ist, als dieser Angriff weder wissenschaftlich noch philosophisch gerechtfertigt ist. Im Gegenteil: Aus der Werte-Forschung ist be-kannt, dass die Fähigkeit zur Wertung (und damit zur „Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht“!) sich schon vorgeburtlich zu entwickeln beginnt und daher keinesfalls von dem Glauben an absolute Wahrheiten abhängig gemacht werden kann. Was Gerdsen behauptet, läuft auf eine grobe, nahezu kriminelle Missachtung des Person-Seins hinaus, während *Kant* in der personalen Fassung des Kategorischen Imperativs fordert, die eigene Person und die eines jeden anderen stets als *Selbstzweck* anzusehen und daher niemals nur als Mittel zum Zweck zu missbrauchen.

Genau umgekehrt, nämlich positiv, ist daher die folgende Feststellung zu interpretieren, mit der Gerdsen die angeblichen „Umdeuter“ des Toleranzbegriffs kritisieren will:

*„Alle Glaubensauffassungen, Weltanschauungen und Lebensweisen sind gleich-wertig und gleich wahr, weil alle Menschen gleich an Wert sind. Es gibt keine absolute Wahrheit.“* (ebd., Hervorhebung durch mich).Das ist keine modernistische, im 20. Jahrhundert erfundene Umdeutung, sondern der Kern dessen, wofür sich schon Voltaire, Goethe, Lessing u.a. seinerzeit in ihrem Kampf für Toleranz, Humanität, Person-Sein und Aufklärung eingesetzt haben.

**Fazit und Ausblick**

„Nous avons tous assez de force pour tolérer les maux d’autrui.” (‘Wir haben alle genügend Kraft, um die Übel der anderen zu ertragen’.) Dieser Satz des Herzogs von La Rochefoucauld (1613-80) hat bis heute wahrscheinlich nichts von seiner Gültigkeit verloren. Im Alltag geraten wir immer wieder in Situationen, in denen wir unsere eigenen Schwächen und die unserer Mitmenschen ertragen müssen, auch wenn es uns schwerfällt. Die Forderung nach Toleranz begleitet uns allenthalben und immer wieder.

Schon deshalb ist es verfehlt, die Toleranz-Idee als „verstaubt“ und unzeitgemäß zu bezeichnen, wie dies Hendryk M. Broder (geb. 1946) in einem NDR-Interview vom 15.11.2014 tut. Es stimmt auch nicht, dass Toleranz nur „von oben herab“, d.h. in vertikal organisierten Gesellschaften längst vergangener Zeiten, den Untertanen von ihren Herrschern gnädig verliehen wird. Toleranz ist vielmehr ein tagtäglich und überall zu respektierender *Wert der Person*.

Genau dies war das Anliegen von Goethe, Lessing und anderen vor und nach ihnen. Sie erweitern die Toleranz-Idee um die Dimensionen des Respekts und der Anerkennung und lassen sie damit zu einem unverzichtbaren Teil des Person-Seins werden. – Bloßes Ertragen bedeutet noch keine Anerkennung der Person. Aber ohne Ertragen gibt es keine Anerkennung. Woraus folgt, dass wir den Mitmenschen *in seiner Personalität* anerkennen sollen, nämlich u.a. als *Rechts-person* und als *natur- und geistbestimmtes gesellschaftliches Wesen.*

Wenn wir unser Verhalten nach diesen Bestimmungen ausrichten, eröffnen sich neue Möglichkeiten, auch das *Problem der Intoleranz* zu bewältigen. Into-leranz lässt sich nicht einfach verbieten, wie Rousseau dies forderte. Auf Abwege gerät ebenfalls, wer glaubt, Intoleranz durch Intoleranz bekämpfen zu können (was H. M. Broder – wohl nicht nur in provokativer Absicht – vorgeschlagen hat). Man läuft dann nämlich nicht nur Gefahr, durch das Verraten der Toleranz unlogisch zu werden (was Broder immerhin einräumt), sondern nimmt auch in Kauf, evtl. straffällig zu werden. Daher bleibt, wie ich meine, nur Folgendes: Wir müssen, so oft und so lange wie möglich, der Wirkung des möglichst toleranten und vernünftigen eigenen Verhaltens, einschließlich der Kraft der besseren Argu-mente und der überzeugenden Rede, vertrauen – und uns im Notfall nicht scheuen, den *Rechtsweg* zu wählen, was natürlich das Recht auf Notwehr mit einschließt. Dann können wir hoffen, Intoleranz wirksam zu bekämpfen, ohne selbst intolerant zu werden, d.h. ohne die Prinzipien der Toleranz – und ihrer Grenzen – zu verraten.

Wenn Toleranz in personales Sein und „verbrieftes Recht“ (Broder) übergeht, erübrigt sich eine „Kritik der reinen Toleranz“, wie sie Broder (2008) versucht hat. Stattdessen wird es darauf ankommen, Toleranz als Errungenschaft der Emanzipationsgeschichte der Menschheit zu verstehen und als Teil der Ent-wicklung des Person-Seins zu beobachten. Wie solche Emanzipation im 18. Jahrhundert in Theorie und Praxis, d.h. historisch-politisch und philosophisch, errungen wurde, soll im Folgenden thematisiert werden.

**Revolutionen und Menschenrechte**

**1. Die US-amerikanische Revolution**

„*Taxation without representation is tyranny*.“(‘Steuererhebung ohne Ge-meinschafts-Vertretung ist Tyrannei.’)

Dies war der Schlachtruf der revolutionären amerikanischen Unabhängigkeits- Kämpfer um 1770. Tyrannei bedeutet schrankenlose Willkür und Gewalt-herrschaft, Missachtung der unveräußerlichen Rechte der Person. Wer als Machthaber Steuern eintreibt, ohne den Besteuerten das Recht zu geben, mit darüber zu bestimmen, wie die Steuern verwendet werden, verstößt in dreifacher Hinsicht gegen das Prinzip der Unveräußerlichkeit personaler Rechte, und zwar 1. durch Missachtung des auf natürlichem *Selbstzweck* beruhenden personalen Kerns des Menschen. Selbstzweck bedeutet u.a., dass die Person sich selbst Ziele setzen und diese verfolgen darf. Sobald es sich dabei um Ziele der gesamten Gemeinschaft, um gesamtgesellschaftliche Ziele handelt, muss die Möglichkeit der Erreichung solcher Ziele rechtlich und politisch abgesichert sein, was ohne (parlamentarische) politische Repräsentation nicht möglich ist, 2. durch Verweigerung des Rechts auf Selbstbestimmung. Wer einer Person das Recht verweigert, die Organisation und Herrschaftsstruktur der eigenen Gesellschaft bzw. der die Person tragenden Gemeinschaften mitzubestimmen, missachtet die Freiheit der Person, 3. durch Verhinderung der freien Entfaltung der Persönlichkeit: a) wegen 1. und 2.: Ohne Freiheit der Person gibt es keine freie Entfaltung der Persönlichkeit; b) weil eine Persönlichkeit sich wahrscheinlich umso besser entfalten kann, je mehr selbst verdientes Geld ihr zur Verfügung steht.

Diese grundsätzliche Erörterung dient dazu, die historisch-politische Ausgangslage der Neuengland-Staaten zu Beginn der 1770er Jahre zu verstehen, eine Situation, die nicht zuletzt in den Verfassungstexten der Vereinigten Staaten ihren Niederschlag gefunden hat. Diese Texte, die *Virginia Bill of Rights* von 1776, die *Declaration of Independence* aus dem gleichen Jahr und die *Bill of Rights* von 1791 sind zugleich – nach den englischen Vorbildern Magna Charta, Habeas-Corpus-Act und die Bill of Rights von 1689 – weitere Meilensteine auf dem Weg der Menschenrechte zu immer größerer Allgemeingültigkeit. Der Kampf für das Personenrecht konkretisiert sich in der Unabhängigkeitserklärung von 1776 als Kampf gegen Despotie und Tyrannei. Der seinerzeitige englische König gilt als Tyrann, dem in einer langen Liste mehr als zwei Dutzend gewaltsame, nicht mehr erträgliche Willkürakte und Übergriffe zur Last gelegt werden. Der König habe – neben der erwähnten Steuerwillkür – u.a. die Bevölkerung ausgeplündert, Neu-England vom Welthandel abgeschnitten, dringend notwendige Gesetze verhindert, Volksvertretungen gewaltsam aufgelöst, Richter korrumpiert, zivile Ordnungskräfte englischen Militärs unterstellt usw. Daher kommen die Revolu-tionäre zu dem Ergebnis, dass ein solcher Fürst, der durch jede seiner Taten den Charakter eines Tyrannen offenbare, nicht Regent eines freien Volkes sein könne („ …is unfit to be the ruler of a free people“), so dass die 13 Unterzeichner-Staaten Neu-Englands mit vollem Recht ihre Unabhängigkeit verkündet und vollzogen hätten.

Philosophisch und religiös begründen die Revolutionäre ihr Handeln vor allem mit der Toleranz und der Achtung vor den unveräußerlichen Rechten der Person, bis hin zum „decent respect to the opinion of mankind“ (dem gebührenden Respekt vor der Menschheitsmeinung). Nicht nur vor dem eigenen Volk, sondern auch vor der Weltöffentlichkeit wollen sie sich rechtfertigen.

Wie dies geschieht, fasst ein einziger Satz der Präambel präzise und ein-prägsam zusammen: *„We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.”*

Nicht Atheismus, sondern tiefreligiöse Achtung vor dem Schöpfer und seinen Geschöpfen liegt also diesen Prinzipien zu Grunde, und zwar in Überein-stimmung mit der christlichen Lehre der Gleichheit aller Menschen vor Gott (also mit dem, was das eigentlich Neue, die neue frohe Botschaft des Christentums ausmacht). Gleiche Würde, Leben, Freiheit und Streben nach Glück sind aber Werte, die *alle* Menschen, also auch Nicht-Christen und Atheisten, beherzigen und als Rechte beanspruchen können.

Notwendig und vollkommen legitim ist es daher, diese Rechte durch geeig-nete politische Institutionen abzusichern, und zwar in erster Linie durch Regie-rungen, deren Machtbefugnisse sich unmittelbar durch die Zustimmung der Re-gierten legitimieren („deriving their just powers from the consent of the go-verned“). Rousseau und Locke lassen schön grüßen!

John Locke hatte in den 1690 anonym veröffentlichten *Zwei Abhandlungen über die Regierung* – in scharfer Ablehnung absolutistischer Vorstellungen – betont, dass die Menschen von Natur aus über „vollkommene Freiheit und Gleichheit“ verfügen, wobei ihr Eigentum jedoch so wenig geschützt sei, dass sie sich zu Gemeinschaften zusammenschließen, für deren Zusammenhalt *Regierungen* vonnöten sind, die sich durch Wahl und Gewaltenteilung als rechtmäßig zu erweisen haben. Wichtigste Aufgabe der Regierungen sei es, „Leben, Freiheit und Besitz“ zu schützen (vgl. Rohls a.a.O. S. 406 f.). – All dies findet sich in den amerikanischen Verfassungstexten wieder, die durch Zusätze (‚amendments‘) fortlaufend aktualisiert werden. Es entsteht ein neuer „Bundesstaat, der durch die starke Stellung des Präsidenten und die übergeordnete Gewalt des Obersten Bundesgerichts gekennzeichnet ist. Die Verfassung steht dabei auf dem Boden der Gewaltenteilung.“ (Rohls a.a.O. S. 407) Autoren und Politiker wie *Thomas Paine*  und *Benjamin Franklin* haben den Vorbildcharakter der Revolution und der neuen Staatsform hervorgehoben. Überall auf der Welt könne dieses Vorbild dazu dienen, Menschen von Tyrannei, Not und Unterdrückung zu befreien. Dazu folgert Rohls (ebd.): „Die Verfassung aber mit ihren Bestimmungen über Freiheit und Sicherheit der Person, also den Menschenrechten, bildet als älteste ge-schriebene Verfassung eines modernen Flächenstaates das Vorbild für alle zu-künftigen freiheitlich-demokratischen Staatsordnungen.“

**2. Die Französische Revolution, die Menschenrechte und die Grund-Werte der Demokratie**

Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit hat schon *Aristoteles* gefordert. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gehören zweifellos zu den wichtigsten Prinzipien der französischen Revolution, die 1789 begann. Nicht weniger als die amerikanischen Verfassungsgrundsätze sind diese Prinzipien bis heute zweifellos auch Kennzeichen freiheitlicher Demokratie. Im deutschen Grundgesetz z.B. als Freiheit der Person, Gleichheit vor dem Gesetz (unter Einschluss der „Schwester-lichkeit“ auch: Gleichberechtigung von Mann und Frau) sowie Aufforderung zur Solidarität (so in dem Satz „Eigentum verpflichtet“).

Allerdings legen gerade diese Beispiele die Frage nahe, ob die drei Prinzipien (bzw. *Ideale* bzw. *Leitideen* bzw. *Grund-Werte*) schon irgendwo auf der Welt vollständig verwirklicht worden sind. Was zweifellos nicht der Fall ist.

Aber: Rechtfertigt diese Sachlage es denn, die drei Werte rundheraus und vollständig als politisch unbrauchbar abzulehnen, wie dies *Egon Friedell* für not-wendig hielt? Wobei zu berücksichtigen ist, dass Friedell die ganze französische Revolution als *grauenvolle Farce* (wenngleich mit opern- und operettenhaften Zügen) beschrieben hat, die in blutrünstige Absurdität ausartete und schließlich von einem Größenwahnsinnigen, nämlich Napoleon Bonaparte, blutig beendet wurde (vgl. Friedell a.a.O. S. 997-1013).

Seine Schmährede beginnt Friedell damit, dass er die genannten drei Prinzipien kurzerhand zu „Leitvokabeln“ herabwürdigt, so als ob es sich da um belanglosen schulischen Lernstoff handelte, für den sich in der Schule kaum jemand und außerhalb der Schule niemand wirklich interessiert. Denn er schreibt: „Von ihren drei Leitvokabeln: *fraternité, liberté* und *égalité* war die erste eine leere Opernphrase, mit der sich in der politischen Praxis nicht das geringste anfangen läßt; und die beiden anderen sind unvereinbare Gegensätze. Denn die Gleichheit vernichtet die Freiheit, und die Freiheit vernichtet die Gleichheit. Wenn alle Menschen als identisch angesehen und infolgedessen denselben Rechten, Pflich-ten und Lebensformen unterworfen werden, so sind sie nicht mehr frei; und wenn alle sich ungehemmt nach ihren verschiedenen Individualitäten entfalten dürfen, so sind sie nicht mehr gleich.“ (a.a.O. S. 979).

Was übrigens der revolutionäre Sozialist *Gracchus* *Babeuf* (1760-97), dessen Forderung nach *sozialer* Gleichheit anscheinend nie erfüllt wurde, genau umgekehrt sah: Die vor allem durch das Prvateigentum verursachten ökonomischen und sozialen Ungleichheiten zerstören die Freiheit des Gemeinwesens, zumal darin Klassenkampf herrscht. Demnach wäre also nicht die Gleichheit, sondern die Ungleichheit die Todfeindin der Freiheit! (Vgl. Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M. 1977, S. 188.) – Davon abgesehen ist zu   
fragen, ob Friedell den genannten drei Leitideen überhaupt gerecht wird. Weiterhelfen kann hier ein Blick auf die *Erklärung der Rechte des Menschen und des Staatsbürgers*, die am 26. August 1789 von der französischen Nationalversammlung beschlossen wurde.

Worauf sind die Missstände in Staat, Gesellschaft und Regierung zurück-zuführen? Hierfür finden die revolutionären Abgeordneten, die „Repräsentanten des französischen Volkes“, einen einzigen Grund: Man hat die *Menschenrechte* entweder nicht gekannt oder vergessen oder missachtet, obwohl diese Rechte „natürlich, unveräußerlich und heilig“ sind. Daher müssen sie, die Rechte „des Menschen und des Staatsbürgers“, erneut bekräftigt und als rechtsgültig ein-gefordert werden, und zwar unter Berufung auf das „Höchste Wesen“ (‚l’Etre suprême‘). Ziel ist nicht nur der Erhalt der Verfassung, sondern auch des Zugangs zum „Glück aller“ (Präambel).

Wesentliche Grundlagen – sowohl der Rechte als auch der Pflichten (!) des Staatsbürgers – sind Freiheit und Gleichheit, die von Geburt an existieren; die Gleichheit allerdings ausdrücklich in Form der *Gleichheit vor dem Gesetz*. Denn es gibt durchaus Unterschiede zwischen den Menschen, im Laufe eines Lebens auch in *sozialer* Hinsicht, Unterschiede, die jedoch nur so lange hinnehmbar sind, wie sie dem „gemeinsamen Nutzen“ nicht schaden (Art 1).

Die zu solcher Kontrolle erforderlichen politischen Institutionen (bzw. Vereinigungen) sind nur dann legitim, wenn sie zur Erhaltung der natürlichen, nicht vorschreibbaren Rechte des Menschen dienen, nämlich der Rechte auf *Freiheit, Eigentum und Sicherheit* und des Rechts auf Widerstand gegen Unterdrückung (Art. 2).

Worin die Freiheit – als natürliches Recht – besteht, wird in mehreren Artikeln dargelegt. Ihre Grenzen liegen in der Freiheit des Mitmenschen. Erlaubt ist grundsätzlich alles, solange es den Mitmenschen keinen Schaden verursacht. Nur durch *Gesetze* können diese Grenzen näher beschrieben werden (Art. 4). Nach-drücklich garantiert werden *Meinungs- und Religionsfreiheit*, solange sie die ge-setzlich geregelte öffentliche Ordnung nicht stören (Art. 10). Gleiches gilt für die Verbreitung (‚communication‘) von Gedanken und Meinungen. In Rede, Schrift und Druck (Presse) darf jeder Staatsbürger sich in den Grenzen des vom Gesetz Erlaubten frei äußern.

Die Gesetze selbst haben Gültigkeit nur als „Ausdruck des Gemeinwillens“ (‚volonté générale‘, eine deutliche Anleihe bei Rousseau!). Die mit dem Gemein-willen übereinstimmende Souveränität geht stets von der Nation selbst aus (Art. 3), so dass jeder Staatsbürger *persönlich* das Recht hat, – direkt oder indirekt – an der Herstellung des Gemeinwillens, und damit an der gesamten politischen Willensbildung, mitzuwirken. Da *gleiches Recht für alle* gilt, eröffnet sich jedem Staatsbürger gleichermaßen der Zugang zu allen öffentlichen Ämtern, die entsprechend der Eignung und der Fähigkeiten der Bewerber zu besetzen sind.

Weitere Artikel garantieren u.a. die *Gewaltenteilung,* das *Recht auf Eigentum*, die gerechte Besteuerung, den Schutz vor willkürlicher Anklage und Verhaftung, die juristische Unschuldsvermutung, die zu den personalen Rechten gezählt wird, und die Einrichtung von Polizei und Justiz, zu der jeder Steuerpflichtige seinem Einkommen gemäß beizutragen hat.

Das Wort *fraternité,* also Brüderlichkeit, kommt in der *Erklärung …* von 1789 nicht vor. Zweifellos aber indirekt – und so auch in den verwandten Bedeutungen der Begriffe ‚Solidarität‘ und ‚Gerechtigkeit‘. Ohne solidarische Anerkennung des Mitmenschen gibt es keine Anerkennung der ursprünglichen Freiheit und der personalen Grundfreiheiten, keine Gleichheit vor dem Gesetz, keinen „gemein-samen Nutzen“, kein „Glück aller“. Nur wo solche Anerkennung (bzw. Toleranz!) herrscht, kann es Gerechtigkeit geben.

Während der Französischen Revolution wurde *fraternité*  mehr und mehr zum Kampfruf, in übersteigerter Form sogar zu dem Schlachtruf „*la fraternité ou la mort!“* (im Deutschen verballhornt zu: „Willst du nicht mein Bruder sein, so schlag‘ ich dir den Schädel ein!“). – Nichtsdestoweniger ist *fraternité* (zusammen mit *liberté* und *égalité*) seit Mitte des 19. Jahrhunderts fester Bestandteil („Devise“) jeder französischen Verfassung.

Schon deshalb erscheint es völlig unverständlich, dass Friedell die Brüder-lichkeit (Solidarität, Gerechtigkeit) für politisch belanglos hält. Ebenso unseriös und abwegig wirkt seine Kritik an den Leitideen Freiheit und Gleichheit, zumal er die in der *Erklärung der Menschenrechte …* von 1789geleisteten Definitionen und Differenzierungen dieser Ideen gar nicht berücksichtigt.

**Marx‘ Kritik an den Menschenrechtserklärungen**

Ernst zu nehmen ist – im Unterschied zu derjenigen Friedells – die Kritik, die *Karl Marx* an der französischen Menschenrechtserklärung übt, wobei er aller-dings zusätzlich die Verfassungen von 1791, 1793 und 1795 berücksichtigt, denen die *Erklärung* …von 1789 jeweils in kaum veränderten Fassungen als ebenso verbindlich vorangestellt wurde.

Marx unterscheidet äußerst scharf nicht nur zwischen dem ‚Homme‘, dem Menschen als solchem, und dem ‚Citoyen‘, dem Staatsbürger, sondern auch zwischen den Rechten des Menschen und denen des Staatsbürgers, obwohl eine derartige Trennung in der *Erklärung …* von 1789 nirgendwo zu finden ist.

Der *Homme* sei zwar ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, als solcher aber nur ein isolierter, vom Mitmenschen und vom Gemeinwesen getrennter „Egoist“. Als Grund hierfür nennt Marx ausgerechnet die Orientierung (bzw. Be-grenzung) der Freiheit an der Freiheit des Mitmenschen. Diese Grenze sei „durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl be-stimmt ist“. Dadurch werde der Mensch nicht mit seinem Mitmenschen verbunden, sondern, im Gegenteil, radikal (in „Absonderung“) von ihm getrennt. Folglich verkomme das „Menschenrecht der Freiheit“ zu etwas völlig Individuellem, Abgesondertem, nämlich zum „Recht des *beschränkten*, auf sich beschränkten Individuums“.

Abgesichert werde hierdurch nichts anderes als das *Privateigentum*, über das der Bürger – *laut Artikel 16 der Verfassung von 1793* – „nach Belieben“ (‚à son gré‘) verfügen dürfe. Womit dieser Bürger sich nicht als verantwortungs- und pflichtbewusster Citoyen, sondern als „Bourgeois“ entpuppt, so dass die Men-schenrechte gar nicht für die Allgemeinheit, sondern nur für die Mitglieder der durch die Revolutionen aufgewerteten bürgerlichen Klasse bestimmt seien. Denn Grundprinzip dieser Klasse sei die völlig willkürliche Verfügung über das Privat-eigentum – unter Missachtung jeglicher Rücksicht auf das Gemeinwohl.

Daraus folgert Marx, dass dort, wo in den Revolutions-Verfassungen von „Sicherheit“ die Rede sei, in Wirklichkeit nur die „*Versicherung* des Egoismus“, der Schutz der „egoistischen Person“ gemeint sei. Der Citoyen werde total herabgewürdigt, nämlich völlig in den Dienst des „egoistischen homme“ gestellt, so dass nur noch „der Mensch als bourgeois für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen“ werde. Genau hierdurch werde die politische Emanzipation des Menschen verhindert.

Dagegen müsse „der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staats-bürger in sich“ zurücknehmen, was nur möglich sei, wenn der Mensch seine eigenen Kräfte („forces propres“) nicht mehr als bloß individuelle, sondern als *gesellschaftliche* erkenne. Dann erst sei das Mensch-Sein nicht mehr vom Sein des Citoyen und die Politik nicht mehr von der Gesellschaft getrennt. (Vgl. Karl Marx: *Zur Judenfrage,* in: Marx-Engels-Studien-Ausgabe, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1966, S. 46-53.)

**Kritik an Marxens Kritik**

Marx will anscheinend nicht wahrhaben, dass die Verfassung von 1793 nie (!) in Kraft gesetzt worden ist, seine Kritik an deren Art. 16 („nach Belieben“, s.o.) insofern ins Leere läuft.

Außerdem: Wie vor ihnen Locke und Rousseau berufen sich die Revolutionäre der Aufklärungszeit auf die naturrechtliche – und durch die moderne Gen-For-schung weitgehend bestätigte – Voraussetzung, dass alle Menschen vom Ur-sprung her *frei* und *gleich* sind. Den eigentlichen Widerspruch des Mensch-Seins sehen sie daher darin, dass alle Menschen frei und gleich geboren sind, aber „überall in Ketten“ liegen. Auch Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* kann diesen Widerspruch nicht beseitigen, solange Freiheit und Gleichheit rechtlich nicht abgesichert sind.

Deshalb heißt es in Art. 1 der *Erklärung …* von 1789: „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.“: ‚Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und *bleiben es*.‘ (Übersetzung und Hervorhebung durch mich.) Diese Behauptung geht in einen Rechtsanspruch über („gleich an Rechten“), so dass Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz nicht nur für den Menschen als „Gattungswesen“ (Marx), sondern auch für den Citoyen gelten. Diese Einheit wird in der *Erklärung* … an keiner Stelle aufgegeben; was Marx ebenfalls nicht wahrhaben will. Er verkennt, dass der Mensch – auch in den Verfassungen von 1791, 1793 und 1795 – nicht als bloßes Individuum, sondern als *per se* *gesell-schaftsbezogene* *Person* gewürdigt wird. Schon in der Präambel wird nicht das Glück des Einzelnen, sondern *aller* („bonheur de tous“) als Ziel genannt.

Demgemäß sollen auch die sozialen Unterscheidungen stets an die „utilité commune“, den *gemeinsamen Nutzen*, gebunden sein (Art. 1). Zu einem Gemeinwillen könnte ein bloß egoistisches Individuum nichts beitragen (vgl. Art. 6). Wohl nicht zufällig erscheint die `Société‘, die Gesellschaft, in der *Erklärung* … mit großem Anfangsbuchstaben – ebenso wie ihre „Membres“, ihre Mitglieder (Art. 4). Daraus spricht das Bestreben um Harmonie, nicht die Ausgrenzung des Individuums von der Gesellschaft. – Insofern ist Marxens diesbezügliche Kritik hinfällig.

Was Marx dennoch, anscheinend im Anschluss an *Babeuf* (s.o.), wohl richtig gesehen hat, ist die Tatsache, dass die Gründe für die *soziale Ungleichheit* in den Menschenrechtserklärungen nicht oder allenfalls andeutungsweise erklärt wer-den. Im 18. Jahrhundert wurde offenbar noch nicht erkannt, was Marx in seiner umfassenden Kapitalismus-Kritik („Das Kapital“ usw.) auf den Punkt gebracht hat: Nicht das Privateigentum als solches führt zur Ungleichheit, sondern dasjenige kapitalistische Privateigentum an den Produktionsmitteln, das zur *Aus-beutung von Menschen* dient und dadurch Entfremdung, Klassenkampf, Unter-drückung und Verelendung bewirkt (das „funktionierende Privateigentum an den Produktionsmitteln“). Diese Erkenntnis kommt allerdings in Marx‘ Kritik an den Menschenrechtserklärungen (1844) noch nicht zum Tragen.

Umso erstaunlicher ist die Tatsache, dass Marx die Menschenrechte durchaus als Errungenschaft der Aufklärungszeit zu schätzen weiß. Er stellt nämlich fest, die Französische Revolution habe „Ideen hervorgetrieben, welche über die Ideen des ganzen alten Weltzustandes hinausführen“. Es seien Ideen, die, wenn auch auf Umwegen, in die Ideen des Sozialismus und Kommunismus eingeflossen seien. („Die Internationale erkämpft das Menschenrecht.“) Ernst Bloch merkt hierzu an: „Und der weiterlebende Fortschritt ist, daß genau das politisch-Citoyenhafte: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in die ‚forces propres‘ der lebenden Menschen eintrete; dann erst, sagt Marx, >ist die menschliche Emanzipation vollbracht<“. („Forces propres“: die ‚eigenen Kräfte‘). Dann erst lebe der Mitmensch nicht mehr „als Schranke der Freiheit“, sondern „als deren Kommunität“. (E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde,* a.a.O. S. 206.)

**Ausblick**

Nicht nur im sozialistischen Gedanken leben die Menschenrechtserklärungen fort. Sie sind vielmehr eine der Grundlagen der modernen Demokratie gewor-den, nicht nur in sämtlichen Verfassungen der französischen Republiken (von de-nen allerdings erst die von 1946 die *Gleichberechtigung von Mann und Frau* zum Gesetz erhob). Vielmehr haben die *Erklärungen …* deutliche Spuren u.a. auch in der im Jahre 1948 von der UNO beschlossenen *Allgemeinen Erklärung der Men-schenrechte* und in der *Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrech-te und Grundfreiheiten*  (von 1950) hinterlassen, so wenn dort die Rechte auf Leben, Freiheit, Sicherheit, Meinungs- und Religionsfreiheit, Eigentum, Bildung und die Abhaltung freier und geheimer Wahlen garantiert werden. – In der Prä-ambel der UNO-Erklärung von 1948 steht übrigens, dass die Menschen einander „im Geiste der Brüderlichkeit begegnen“ sollen.

Bemerkenswert ist außerdem das Modell der *Sozialen Dreigliederung*, das der Anthroposoph ***Rudolf Steiner*** (1861-1925) aus den drei Grundprinzipien der Französischen Menschenrechtserklärung entwickelt hat, wobei er die Freiheit dem Geistesleben, die Gleichheit dem Rechtswesen und die Brüderlichkeit dem Wirtschaftsleben zugeordnet hat. Es ist ein Modell der Selbstverwaltung und der Basisdemokratie, das utopisch wirkt, aber als konkrete Handlungsanweisung dienen soll.

**Immanuel Kant (1724-1804): Gibt es allgemein verbindliche Werte?**

Freiheit, Gleichheit und Solidarität sind anscheinend überall anerkannte Grund-Werte, weltweit akzeptierte oder geforderte Menschenrechte. Und doch werden diese Werte immer wieder missachtet, sozusagen mit Stiefeln getreten, wie sich schon zu Kants Zeiten am tragischen Verlauf der Französischen Revolution zeigte.

Von den drei genannten Begriffen bereitet die *Gleichheit* anscheinend die meisten Schwierigkeiten, zumal es neben der (geforderten) rechtlichen Gleich-heit *natürliche Ungleichheit* zwischen den Menschen gibt: Wir kommen mit unterschiedlichen Begabungen und Talenten auf die Welt. Und unterschiedlich sind auch stets die Weltwege, auf denen sich unsere Unterschiede nach und nach fortentwickeln, und zwar leider nicht immer in positiver Art und Weise. Ein weites Feld. –

Wirkliche Gleichheit bleibt erst recht in weiter Ferne, solange die soziale Un-gleichheit fortbesteht und sich vielerorts ständig verschärft. Solange die Soziale Frage nicht zufriedenstellend gelöst ist, kann Gleichheit allenfalls als Gleichheit vor dem Gesetz Bestand haben, sofern diese nicht – z.B. durch Klassenjustiz – un-tergraben wird.

Vielleicht hat *Babeuf* sogar Recht, wenn er nicht nur die Gleichheit, sondern auch die *Freiheit* für illusorisch erklärt, solange soziale Ungleichheit herrscht. Erst recht, wenn Kants Behauptung zutrifft, dass niemand wirklich frei ist, solange nicht *alle* frei sind.

Dennoch wird wohl kein Mensch bereit sein, deshalb auf *den Begriff, den Wert und das Ideal* *Freiheit* zu verzichten. Wenn die Menschen *frei geboren* sind und es auch bleiben sollen, ist zu fragen, warum so viele im Laufe ihres Lebens – innerlich und/oder äußerlich – unfrei werden. Was zumindest nahelegt, über den Begriff Freiheit immer wieder neu nachzudenken, wozu Kant Hilfe bieten kann.

Ähnliches gilt für die Solidarität. Bekenntnisse zu ihr – auch in Form von Menschenrechtserklärungen – reichen nicht aus, solange dadurch Unfreiheit, Unterdrückung, Hunger, Unterernährung und andere Formen des Elends nicht wirksam bekämpft werden; was sicherlich auch eine *Frage des Verhaltens* ist. Gibt es Maßstäbe für moralisch einwandfreies Verhalten? Kant hat versucht, auch diese Frage zu beantworten.

Dabei ordnet er die Grundfragen nach dem, was wir wissen können, was wir hoffen dürfen und was wir tun *sollen*, der Anthropologie, d.h. der philo-sophischen Lehre vom Menschen, unter, nämlich der Leitfrage: „Was ist der Mensch?“ Und er gibt hierauf auch eine Antwort: „Der Mensch ist Person!“ (so auch der Titel einer Arbeit von *Johannes Schwartländer*, mit dem Untertitel: *Kants Lehre vom Menschen* (1968)).

Als Person hat der Mensch seinen Zweck in sich selbst, kann sich daher selbst-bestimmt Ziele setzen und *Werte* verwirklichen. Wobei Kant einen der höchsten Werte darin sieht, moralisch *objektiv korrekt* zu handeln. Allerdings ist er Realist genug, zu wissen, dass solche Moralität nicht selbstverständlich, nicht voraus-setzungslos möglich ist. Als eine der Grundvoraussetzungen nennt er den *guten Willen*. Nur dieser sei imstande, die latent in jedem Menschen vorhandene Böswilligkeit zu neutralisieren. Denn nur der der gute Wille sei dasjenige, was überhaupt (d.h. in und außerhalb (!) der Welt) „ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden“. Die hervorragendsten „*Talente* … des Geistes …“ und „des *Temperaments*“ können sich äußerst schädlich auswirken, wenn sie nicht durch den guten Willen gezügelt und kontrolliert werden. – Womit erkennbar wird, dass Kant in seiner Sittenlehre – zumindest tendenziell – den *ganzen* Menschen und nicht nur dessen vernünftigen Teil im Blick hat (was gelegentlich übersehen wird!). (Vgl. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1965, S. 10 f.)

Allerdings: Gut wird der gute Wille bei Kant schon durch das Wollen des Guten, nicht erst durch gutes Handeln. Der gute Wille ist Voraussetzung für Moralität, nicht schon selbst die Moralität, die das gute Handeln ermöglicht. Und Moralität lässt sich erst dann philosophisch begründen, wenn der gute Wille sich mit guter Gesinnung – und insbesondere mit *Vernunft* und *Pflichtbewusstsein* – verbindet.

Dann erst gewinnt eine solche Gesinnung sogar *unendlichen Wert* und folglich höchste Verbindlichkeit. – Wozu Kant 1788 in der *Kritik der praktischen Vernunft* (Hamburg 1967, S. 147 f.) feststellt: „Der W e r t einer dem moralischen Gesetze v ö l l i g angemessenen Gesinnung ist unendlich: weil alle mögliche Glück-seligkeit im Urteile eines weisen und alles vermögenden Austeilers derselben keine andere Einschränkung hat als den Mangel der Angemessenheit vernünf-tiger Wesen an ihrer Pflicht.“

Damit nennt Kant zugleich die Voraussetzung für die Erfüllung des „moralischen Gesetzes“: Handeln aus Pflicht, nicht nur aus Neigung. Nicht das Streben nach Glück hält er – im Gegensatz zu Aristoteles, Epikur und anderen Glücksethikern (Hedonisten) – für die wesentliche Grundlage des moralischen Handelns. Auch nicht die Goldene Regel, die nur allzu leicht aus Selbstliebe, nicht aber aus einem Pflicht-Bewusstsein heraus befolgt werde. Weder für subjektive Anwandlungen noch für individuellen Regeln („Maximen des Willens“) könne man allgemeine Gültigkeit beanspruchen. „Liebe als Neigung“ kann nicht befohlen werden, wohl aber „Wohltun aus Pflicht“.

Offensichtlich erhebt Kant somit den Pflicht-Bezug zum Kriterium für jegliche moralische Verbindlichkeit und entwickelt daraus seinen Kategorischen (d.h. unbedingt gültigen) Imperativ: „*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*.“

Was aber mutet uns Heutigen eine solche imperative Verbindlichkeit zu? Können wir Heutigen sie überhaupt noch nachvollziehen? – In der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* (1797) definiert Kant Verbindlichkeit als "... die Nothwen-digkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Ver-nunft".

*Aus heutiger Sicht sind Alternativen hierzu zunächst kaum erkennbar, es sei denn in einer speziellen Konnotation, einer Nebenbedeutung, des sogenannten "Verbindlichen". In positivem Sinne verbindlich zu sein, sich verbindlich zu zeigen, im Reden und im Handeln verbindlich "aufzutreten": Damit assoziieren wir etwas völlig Anderes als mit der "Verbindlichkeit" (s.o.), die bekanntlich auch im Ge-schäftsleben eine wichtige Rolle spielt, nämlich als etwas finanziell und juristisch unbedingt Verpflichtendes...*

Kant konstruiert seinen Kategorischen Imperativ im Grunde (d.h. trotz seiner Berücksichtigung der Willens-Problematik, s.o.) rein verstandes- und vernunft-mäßig als das unbedingt Verpflichtende schlechthin. Aber: Wirklich verbindlich – im Sinne von *menschenfreundlich, entgegenkommend, wohlwollend, konziliant, kompromissbereit* – wäre dagegen eine Moral, deren Ethik vielleicht noch gar nicht existiert: eine neue, *personalistische,* *d.h. personengerechte* Ethik, die sich keinesfalls im bloß Formalen bzw. Theoretischen erschöpfen würde. "Grund-bausteine" hierfür habe ich in meiner Arbeit *Und weil der Mensch Person ist...* (a.a.O. 2003) dargeboten. Kurz gefasst argumentiere ich darin folgendermaßen:

**Kantische Bedeutungserweiterung**

Personalistisch ergeben sich durchaus Möglichkeiten der kritischen Auf-arbeitung bzw. Weiterführung der Kantschen Gesinnungs- und Sollensethik, zumal Kant in seiner ihm eigentümlichen Verwendung der Begriffe *Person* und *Persönlichkeit* zunächst die größtmögliche Allgemeinheit dieser Begriffe und damit deren denkbar weitesten Umfang und Inhalt überhaupt anstrebt. Im Schluss-kapitel ("Beschluß") seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (von 1788) dehnt er die Perspektive der größtmöglichen Allgemeinheit bis in die Dimension des Unendlichen aus. "Wahre Unendlichkeit" verleiht angeblich aber nicht der (von ihm so genannte) "bestirnte Himmel über mir", sondern "das moralische Gesetz in mir" (*Kritik der praktischen Vernunft* , Hamburg 1967, S. 186). Während angesichts der grenzenlosen Weiten des Weltalls der Mensch in seiner materiellen Winzigkeit förmlich "vernichtet" werde, gewinne er erst als *Persönlichkeit* (!) seinen wahrhaft "unendlichen" Wert, und zwar durch nichts anderes als das moralische Gesetz. Dennoch konstruiert Kant die ‚Persönlichkeit‘ als puren Ver-nunftbegriff. In ihr sieht er die "Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mecha-nismus der ganzen Natur" gewährleistet (ebd. S. 101). *Die Person gehöre zwar sowohl zur Sinnenwelt als auch zur Verstandeswelt, sei aber der Persönlichkeit unterzuordnen, weil diese nur den von der "eigenen Vernunft gegebenen rein praktischen Gesetzen" gehorche (ebd.).*

Für wie eng und zugleich allgemein-verbindlich Kant den Zusammenschluss von Personalität und Moral hält, ist an den drei Grundformeln des Kategorischen Imperativs deutlich erkennbar. Dieser lautet in personalistischer Formulierung: "Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." (Wobei das letzte Wort nicht in dem heutigen Sinne von ‚brauchen‘, sondern von ‚gebrauchen‘ verwendet wird.) Was Kant unter dem "unendlichen Wert" der Person versteht, konkretisiert er in dieser Formel des Kategorischen Imperativs. Um dies in groben Zügen zu erklären, sei an drei der wichtigsten Voraussetzungen der Formel erinnert:

1. Kant hält seine Forderung für unumgänglich, weil der Mensch zwar "un-heilig genug" (also von Natur aus nicht moralisch) sei, "die Menschheit in seiner Person" ihm, dem Menschen, aber "heilig" sein müsse, zumal heilig auch das moralische Gesetz sei, das dem Menschen Autonomie und Freiheit und damit höchste Würde verleihe.

2. Da schon die Natur ihren Zweck in sich habe, gelte dies erst recht für die vernünftige Natur ("Vernunftnatur"), durch die der Mensch gekennzeichnet sei.

3. Personen sind keine Sachen, sondern müssen strikt von diesen unterschieden werden. Sachen sind "vernunftlose Wesen" und haben daher als bloße Mittel nur relativen Wert. Personen dagegen haben ihre "Zwecke an sich selbst", sind daher von absolutem Wert und dürfen "nicht bloß als Mittel gebraucht werden". So steht es in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* des Jahres 1785 (Kant 1965, S. 51).

Unbedingte Allgemeingültigkeit beansprucht Kant für diese Zweck-Mittel-Relation der Person dadurch, dass er sie strikt aus den beiden Grundfassungen des Kategorischen Imperativs ableitet. Diese lauten: a) " ... handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." und b) "...handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum a l l g e m e i n e n N a t u r g e s e t z e werden sollte." (a.a.O. S. 42 f.). Durch diesen Universalanspruch verknüpft Kant den subjektiven Handlungswillen, d.h. die persönliche Anweisung zum Handeln, mit objektiv-allgemeingültiger (Natur-) Gesetzlichkeit. Höhere Allgemeingültigkeit kann für ein so verstandenes Person-Sein wahrscheinlich nicht beansprucht werden.

Dennoch erreicht Kants Argumentation hier einen Punkt, an dem die anscheinend größtmögliche Bedeutungserweiterung des Person-Begriffs in ihr Gegenteil umschlägt, d.h. als *Bedeutungsverengung* interpretierbar wird. Kant versteht die Person nämlich als "Vernunftnatur" (s.o.) und "gesetzgebende Vernunft", die letztlich mit ihrer *Kultur* gleichzusetzen sei ("Des Menschen Natur ist seine Kultur."). Außerdem ordnet er ja die Person der Persönlichkeit und damit den von der "eigenen Vernunft gegebenen rein praktischen Gesetzen" unter (s.o.).

**Kantische Bedeutungsverengung**

Person ist für Kant letztlich nur, wer "zurechnungsfähig", d.h. in der Lage ist, sich seiner "gesetzgebenden Vernunft" zu bedienen. Und durch genau dieses Argument schlägt Kants umfassende Erweiterung des Person-Begriffs (bis zur Unendlichkeit Gottes und des "bestirnten Himmels über mir") in eine Gegen-bewegung, die Reduktion des Begriffs, um.

Denn: Gemäß der personalistischen Fassung des Kategorischen Imperativs (s.o.) soll der Mensch als Person sich und seine Mitmenschen niemals bloß als Mittel zum Zweck, sondern stets zugleich als *Selbstzweck* – als Zweck an und in sich – gelten lassen. Diese Bestimmungen sind allerdings kaum lösbar mit der universalistischen Grundform des Kategorischen Imperativs (s.o.) verbunden. Da Kant hierfür – wie auch für das Gesamtsystem seiner Pflicht- und Sollensethik – Allgemeingültigkeit beansprucht, könnte man annehmen, dass dadurch auch das Problem der Erklärung des Person-Begriffs gelöst wäre.

Aber: *Die Allgemeingültigkeit des Kategorischen Imperativs (und damit der Kantischen Pflichtethik im Ganzen) steht keineswegs fest*. Die teilweise massive Kritik daran beginnt spätestens mit *Schiller*s heftigem Unbehagen an Kants strikter Unterordnung der Neigung unter die Pflicht, wonach der sittliche Wert jeglicher Handlung ausschließlich an dem jeweiligen Grad ihrer "Pflichtgemäßheit" zu ermessen sei. Handlungen beruhen aber – wie später der Kant-Kritiker *Schopenhauer* betont – stets auf bestimmter (bzw. mehr oder weniger bestimmbarer) *Motivation*, wobei sich geistige und seelische Motive in je individueller Art und Weise vermischen. (Wohingegen im Französischen deutlich zwischen den '*motifs*' des Geistes und den '*mobiles*' der Seele unterschieden wird...)

Ein Beispiel für die Vermischung von Geistigem und Psychischem: Warum helfe ich einem in Not befindlichen (bzw. in Not geratenen) Menschen? Stets nur aus verstandesmäßig ermittelten Gründen? Wohl nicht! Denn zweifellos gibt es so etwas wie spontane Hilfsbereitschaft, natürliches Mitleid, vielleicht sogar einen auf "purem Selbsterhaltungstrieb" beruhenden Einsatz der eigenen Person. Anders ausgedrückt: Es sind, neben anderem, altruistische *Gefühle*, die mein Verhalten bestimmen. Wenn solche Gefühle zum Zuge kommen, dann wahr-scheinlich nicht selten auch im Widerstreit mit gegenläufigen Tendenzen, nämlich denen der Aggressions- und Zerstörungsbereitschaft, der Kehrseite des Selbsterhaltungstriebs.

Solche Gefühlsregungen sind nicht bloßen Verstandesleistungen unterzuord-nen. Ihr Wert bemisst sich nicht nach bloßen Rationalitätserwägungen, auch nicht solchen, in denen "geprüft" wird, ob ein Gefühl eher dem "Katalog der Pflichten" oder eher dem der persönlichen Neigungen eines Menschen zuzu-ordnen ist. Kants Ausschließlichkeitskriterium der Pflicht versagt hier.

Dies ist umso gravierender, als Gefühle – empirisch nachweisbar – Leib und Seele des Menschen "zusammenhalten" (bzw. koordinieren, worauf bereits *Descartes* in seiner Sechsten Meditation hingewiesen hat!). Die US-amerikanische Biomedizinerin *Candace B. Pert* kam (2001) zu der Erkenntnis, dass wir es bei dem leib-seelischen Zusammenhang mit einem durch *Information* getragenen und durch *Gefühle* zwischen Materiellem und Immateriellem vermittelnden *"Körpergeist"* zu tun haben – wobei es ihr allerdings noch nicht gelang, die speziell geistigen, d.h. Subjektives und Objektives verbindenden Leistungen der Großhirnrinde (Neocortex) zu erklären. (Vgl. **Candace B. Pert**: *Moleküle der Gefühle. Körper, Geist und Emotionen*, Reinbek 2001, im Original New York 1997.)

Feststeht demgegenüber, dass Kant diese Zusammenhänge nicht erkannte, sondern strikt dualistisch zwischen Verstand und Sinnensphäre unterschied. Zwar tat er nichtsdestoweniger gut daran, bei der Erarbeitung seiner Sollensethik *nicht* von den Besonderheiten des je empirisch vorfindlichen, mit Sinnen und Verstand ausgestatteten Einzelmenschen auszugehen. **Fatal ist jedoch die Kon-sequenz, dass er dabei auch dasjenige *allen Einzelmenschen Gemeinsame* außer Acht ließ, das für das Mensch- und Person-Sein sozusagen naturwüchsig konstitutiv ist: die Mittlerfunktionen der Gefühle.**

Umso stärker fällt erneut die radikale Kritik ins Gewicht, die *Max Scheler* (1874-1928) an Kants Kategorischem Imperativ geübt hat. Für grundfalsch hält er es, dass Kant "...im letzten Grunde alles Fühlen, ja sogar das Lieben und Hassen" aus der Ethik ausschließt, weil es nicht der Vernunft, sondern "nur" der Sinnen-sphäre zuzurechnen sei, und gibt dagegen mit großem Recht zu bedenken: Auch das Emotionale des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, und das Wollen hat einen ursprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom 'Denken' erborgt und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat." (Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die* *materiale Wertethik,* Bern1954, S. 85) Nicht verwunderlich ist es daher übrigens, dass Scheler Kants rigorose Unter-werfung des Einzelwillens unter die absolute, abstrakt-objektive Instanz einer "allgemeinen Gesetzgebung" als "preußisch" empfunden und abgelehnt hat.

Dennoch leider unbefriedigend bleibt Schelers Alternative, die einer "reinen Wertelehre", in der er eine auf "Vergeistigung" abzielende Skala angeblich "über-zeitlicher" Werte phänomenologisch darzustellen versucht.

Nicht zuletzt ist es das Ausblenden der Gefühlswelt, das es Kant ermöglicht, seine Ethik rein "rational", d.h. vernunft- und verstandesmäßig, zu konstruieren. Als besonders problematisch hat sich dabei seine Forderung nach "Univer-salisierung" (bzw. Verallgemeinerbarkeit, in Wirklichkeit aber: Unterwerfung!) des Einzelwillens (s.o.) erwiesen. Weitere gewichtige Einwände hiergegen sind u.a. bei *Hegel, Marx, Nietzsche* und *Freud* zu finden.

Dennoch ist Einiges bisher kaum oder gar nicht beachtet worden. So ist z.B. zu fragen, warum Kants (relativ wenige) Beispiele für die Anwendung seines Kate-gorischen Imperativs ausnahmslos "trivial" und "enttäuschend" wirken. (Vgl. Christian Schnoor: *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, Tübingen 1989, S. 194-196). Es könnte daran liegen, dass Kant diese Beispiele stets nur aus dem privaten bzw. privatrechtlichen Bereich gewählt hat, nicht jedoch aus dem öffentlich-rechtlichen (staatlichen, politischen usw.), ob-wohl er den Kategorischen Imperativ angeblich auch als "oberstes Rechtsprin-zip" aufgefasst hat. Wäre dieses als solches, d.h. auch im öffentlich-rechtlichen Bereich, funktionstüchtig, müsste dies nachzuweisen sein.

Tatsächlich kollidiert aber eine "Allgemeine Gesetzgebung" schon deshalb mit der je einzelstaatlichen Gesetzgebung, weil hier zwei unterschiedliche Gültig-keitsansprüche auf einander treffen: Jeder Staat gibt sich seine eigenen Gesetze, die für ihren Anwendungsbereich *allgemeingültig* sind. Eine darüber hinaus gehende "Allgemeingültigkeit" in Form einer "Allgemeinen Gesetzgebung" kann es im staatlichen Bereich nicht geben, weil hierfür eine (bislang jedenfalls) völlig utopische Vereinheitlichung sämtlicher Gesetzgebungen der Staaten der Erde erforderlich wäre. – Einen Ausweg aus diesem Dilemma scheint das *Allgemeine Völkerrecht* zu bieten; sicherlich auch eine strikte Orientierung an der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der UNO von 1948, was bisher leider nicht immer der Fall war, wie z.B. die Golfkriege I und II, der Terrorismus (z.B. des 11. September 2001), der Fundamentalismus und der „Zusammenprall der Kulturen“ (Huntington) gezeigt haben.

Beschränkt sich dagegen die "Allgemeingültigkeit" auf die je einzelstaatliche Gesetzgebung, ist diese "Allgemeinheit" (z.B. in Form der ca. 70.000 Gesetzes-Seiten allein der Bundesrepublik Deutschland!) für jede Einzelperson stets nur teilweise nachvollziehbar und konkretisierbar. Niemand vermag die Gesamtheit der Gesetze eines Staates zu überblicken!

Kants "Allgemeine Gesetzgebung" ist insofern unrealistisch bzw. rein formal (oder "formalistisch", wie *Hegel* es ausdrückte, wenn auch aus anderen Grün-den).

**Folgerungen**

Kaum möglich scheint eine normative Ethik ohne irgend eine Verbindung von Besonderem und Allgemeinem in individueller und kollektiver Moral, d.h. ohne eine akzeptable Synthese von nur subjektiv Gültigem einerseits und objektiv-allgemein Gesetzlichem andererseits. Fraglich ist jedoch, ob und wie eine solche, möglichst *allgemeine Verbindlichkeit* begründet werden kann. In seiner univer-salistischen Grundform ist der Kategorische Imperativ als Grundlage einer Perso-nalistischen Ethik jedenfalls nicht – oder nur teilweise – geeignet. – Anders steht es mit der "personalistischen"Fassung: **"Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."** Begründbar ist dieser Leitsatz (die „Zweckformel“) allerdings nicht mehr in Kantischer Manier, sondern nur durch eine andersartige Argumentation, und zwar in einer Stufenfolge, in der zunächst *biologisch*, dann *teleologisch* und schließlich *im Hinblick auf die Zweck-Mittel-Relation* argumentiert wird: Biologisch kann der Selbstzweck des Men-schen schon auf Grund des – außer bei eineiigen Zwillingen – strikt individuellen Genetischen Codes definiert wer-den. "Genetische Programme" sind zwar nicht immer gesetzlich geschützt, bilden aber die erste Grundlage der Individualität. –

Teleologisch kann durchaus an Kant angeknüpft werden. Während die vorgeburtliche Entwicklung, zumal nach der Einnistung der Blastozyste in der Gebärmutter, zweifellos zweck- und zielgerichtet verläuft, dienen auch Erziehung und Sozialisation bestimmten Zwecken. Diese Zweck- und Zielgerichtetheit kann und muss es der Einzelperson ermöglichen, sich selbst Zwecke zu setzen, die von den Mitmenschen zu respektieren sind.

Nichts spricht dafür, dass irgend ein Zweck irgend ein Mittel "heiligt". Nah-ziele und Fernziele müssen zueinander passen, aufeinander abgestimmt sein. Wo dies nicht der Fall ist, wie z.B. in einigen totalitären politischen Systemen der Vergangenheit (und der Gegenwart!), schwinden (oder verschwinden) sowohl die Nahziele als auch die Fernziele.

Kurioserweise folgt hieraus, dass der Kategorische Imperativ sich in seiner "personalistischen"Fassung (der *Zweckformel*) neu begründen lässt, und zwar dann – *und wahrscheinlich nur dann* –, wenn man diesen Leitsatz aus seiner Einbettung in das Gesamtsystem der Kantschen Pflicht- und Sollensethik heraus-löst. *Verbindlichkeit* ist dann nicht mehr kantisch "vernünftelnd" zu definieren, sondern – nicht zuletzt im Hinblick auf die Mittlerfunktionen der Gefühle – als *Unveräußerlichkeit des Eigenwerts und Selbstzwecks der Person, Unantastbar-keit der Menschenwürde, Menschenfreundlichkeit, Entgegenkommen, Wohl-wollen, Konzilianz* und *Kompromissbereitschaft* (s.o.). Und in diesem Sinne kann nichtsdestoweniger sogar der – wenn auch personalistisch neu begründete – Kategorische Imperativ (vielleicht) als *allgemein* verbindlich gelten. (Näheres hierzu: K. Robra: *Und weil der Mensch Person ist …,* a.a.O. 2003, S. 63 ff..)

Bestätigt werden könnte diese Vermutung u.a. durch die personalistisch begründete Ethik, die *Bernhard Schleißheimer* vorgelegt hat in seiner Arbeit über: *Ethik heute. Eine Antwort auf die Frage nach dem guten Leben*, Würzburg 2003. – Als Ergänzung von Kants Zweckformel kann außerdem eine von mir formulierte *Naturformel* dienen (s.u. S. 477).

(Vgl. <http://www.michaelfunken.de/informationphilosophie/philosophie/robraethik>. html)

Nachtrag: Hieraus eine *allgemeine Verbindlichkeit der Werte der Person* abzu-leiten, scheint nahe zu liegen, bedarf aber weiterer, über die Theorien des 18. Jahrhunderts hinaus gehender Überlegungen.

**Hierarchie der Werte? Zum klassischen deutschen Humanitätsideal und zum Deutschen Idealismus**

Leib und Seele, Vernunft, Verstand, Sinnestätigkeit und Gefühle harmonisch miteinander zu verbinden, wer wollte das nicht? Kants imperativer Versuch geht auf Kosten der Gefühle. Das Umgekehrte, die Ablehnung der puren Vernunfts-herrschaft, versuchen die Autoren der literarischen Bewegung des „*Sturm und Drang“* (ca. 1770-1780), wobei sie nicht selten in puren Irrationalismus abglei-ten, indem sie z.B. gegen die Aufklärung rebellieren. Dazu passt ein übertriebe-ner *Genie-Kult*, den *Arnold Hauser* in seiner *Sozialgeschichte der Kunst und Lite-ratur* (München 1972, S. 636) so beschreibt: „Das Genie rettet sich aus der Mise-re des Alltags in ein Traumland der grenzenlosen Willkür. Hier lebt es nicht nur frei von den Fesseln der Vernunft, sondern ist zugleich im Besitz von mystischen Kräften, die ihm die gewöhnliche Sinneserfahrung entbehrlich machen. >Das Genie ahndet, das heißt, sein Gefühl läuft der Beobachtung vor. Das Genie beob-achtet nicht. Es *sieht*, es fühlt.< “

Wie weit die geniale Willkür gehen kann, lässt sich vielleicht am besten an den Figuren des Dichters *J. M. R. Lenz* (1751-92) ablesen, dem Egon Friedell be-scheinigt, sein Moralismus gründe sich auf Amoralität, und in seinen Werken herrsche ein pubertärer, „ins Pathologische und Karikaturistische gesteigerter Naturalismus“ (a.a.O. S. 863).

Immerhin nehmen an dieser Bewegung kurzzeitig auch die Klassiker *Goethe* und *Schiller* teil, finden dann aber anspruchsvollere Formen, Inhalte und Pro-blemlösungen. – Trotzdem lehnen beide weiterhin die pure Vernunftgläubigkeit ab. Schiller kritisiert Kant u.a. mit dem vielzitierten Sinnspruch: „Gern dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung. Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“ Was ihn jedoch nicht daran hindert, sich intensiv mit der facettenreichen Philosophie Kants zu beschäftigen.

Ähnlich Goethe (1749-1832), der Kant erst relativ spät, und zwar durch Emp-fehlung Schillers, schätzen lernte. Nichtsdestoweniger präsentieren beide in ich-ren *Humanitätsidealen* neue, gänzlich andere Synthesen aus Vernunft und Ge-fühl als Kant. Schon Goethes und Lessings Toleranz-Ideen weisen darauf hin: Es geht ihnen um das Person-Sein. Als Person soll der Mensch nicht nur toleriert, sondern anerkannt werden, vor allem durch Mitgefühl (Empathie) und Anteil-nahme (s.o.). Vielleicht am kürzesten zusammengefasst in den Versen:

Edel sei der Mensch, / Hilfreich und gut! / Denn das allein / Unterscheidet ihn/ Von allen Wesen, / Die wir kennen. (aus Goethes Gedicht *Das Göttliche*)

Ausführlich dargestellt in dem Seelendrama *Iphigenie auf Tauris* (1786): In der Männerwelt, von der Iphigenie umgeben ist, spielt Humanität kaum eine Rolle. Es gelten dort archaische, letztlich stets auf Waffengewalt beruhende Verhal-tensmuster. Iphigenie aber überzeugt diese Gewaltmenschen schließlich durch reine Menschlichkeit, durch begütigende Worte, auch wenn sie sich gelegentlich zwischen innerer Pflicht (gegenüber dem Herrscher Thoas) und äußerer Notwendigkeit (ihren Bruder zu retten) hin- und hergerissen fühlt.

Trotz mancher Anfechtung verehrt Iphigenie die Götter, die sie für heilig, rein, wahr und authentisch, d.h. sich selbst treu, hält. In dieser Vorstellung findet sie Halt und Bestätigung, in einem Ideal, dem alle Menschen nacheifern sollten. Sie kann überzeugen, weil sie weiß, wie Denken, Fühlen und Handeln zusammen- hängen. Sie ist „verteufelt human“, wie Goethe selbst einmal ironisch bemerkt.

Aber der Dichterfürst begnügt sich nicht damit, „das Land der Griechen mit der Seele“ zu suchen. In dem Erziehungsroman *Wilhelm Meister* (und nicht nur im *Faust*!) zeigt er, wie viel Realitätssinn in ihm steckt – und was passieren kann, wenn Humanitätsideal und Wirklichkeit in Konflikt geraten. Wenn der Zögling lernen soll, Gefühle und Leidenschaften auf möglichst natürliche Weise mit der Vernunft zu vereinbaren, kann die Aufgabe des Erziehers nicht in autoritärem Gehabe bestehen, sondern in der Fähigkeit, auch schlummernde (latent vorhan-dene)Talente aufzuspüren und fruchtbar zu machen.

*Friedrich Schiller* (1759-1805) war es vergönnt, das klassische Humanitätsideal in einer neuen, Kunst-, Gesellschafts- und Staatsphilosophie zu vollenden, und zwar u.a. in der Abhandlung *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). Darin fordert er einen *ästhetischen Vernunft-Staat*  und sieht in der Kunst geeignete Mittel zu dessen Verwirklichung. Sein und Schein, Geist und Natur, Pflicht und Neigung soll der Mensch allmählich in Einklang bringen. Das kann vor allem durch die Kunst gelingen, weil sich in ihr Materie und Geist, Inhalt und Form, Vernunft und Sinnlichkeit miteinander verbinden.

„ … der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“, sagt Schiller. Der Spieltrieb könne die Spannungen zwischen Bewusstem und Unbewusstem beheben. Am Ende steht ein „ästhetischer Staat“, wozu Schiller ausführt:

„Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet. Wenn in dem *dynamischen* Staat der Rechte der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken be-schränkt – wenn er sich ihm in dem *ethischen* Staat der Pflichten mit der Maje-stät des Gesetzes entgegenstellt und sein Wollen fesselt, so darf er ihm im Kreise des schönen Umgangs, in dem *ästhetischen* Staat, nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt des freien Spiels gegenüberstehen. *Freiheit zu geben durch Freiheit*, ist das Grundgesetz dieses Reichs.“ – Und in diesem „Reich des ästhetischen Scheins“ werde sogar das *„*Ideal der Gleichheit*“* verwirklicht. (In: *Schriften zur Philosophie und Kunst*, München 1959, S. 147 u. 149.)

Leider konnte diese schöne Utopie bisher nirgendwo verwirklicht werden. Unklar scheint mir die Rolle des Staates. Auch ein ästhetischer Staat der Gleichen ist immer noch ein Staat! Aber braucht man ihn noch, wenn alle Menschen „gleich“ sind?

Eine radikale Lösung für dieses Problem schlägt der anonyme Verfasser (Hegel, Schelling oder Hölderlin?) des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* (1796 oder 1797) vor. Ausgehend von sich selbst als einem „absolut freien Wesen“ erklärt er den Staat zum Feind jeglicher Freiheit: „Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig es als eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.“ (Was später immerhin auch u.a. Marx und Nietzsche gefordert haben!) – Was aber soll an die Stelle des Staates treten? Hierzu finden sich im *Ältesten Systemprogramm* wiederum nur utopische Idealvorstellungen. Zunächst müsse eine neue, allgemein verständ-liche, philosophische „Mythologie“ erarbeitet werden, um „das Volk vernünftig“ und „die Philosophen sinnlich“ zu machen. Erst nach dieser Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Volk und seiner geistigen Elite sei zu erwarten: „ … *gleiche* Ausbildung *aller* Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden. Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit aller Geister! –“

Aber nur scheinbar schließt der Autor sich damit den wie selbstverständlich erhobenen (und großenteils durchgesetzten!) Forderungen der amerikanischen und französischen Revolutionäre (s.o.) an. Denn in seinem darauf folgenden Schlusssatz erschrickt er offensichtlich vor der eigenen Courage, indem er aus-ruft: „Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein.“ Das ist eine klare Absage an jegliche politische Aktion, jeglichen unmittelbaren Freiheits-kampf – was für nicht wenige deutsche Intellektuelle jener Zeit typisch war. Vor der miserablen politischen Realität flüchtet man sich in schöne Utopien – ein Vorgeschmack auf die deutsche Romantik! (Vgl.: Anton Friedrich Koch (Hg.): *Lust an der Erkenntnis. Die klassische deutsche Philosophie*, München 1989, S. 305-307.)

Das große Thema *Freiheit* spielt nichtsdestoweniger bei den Deutschen Idea-listen, vor allem bei *Fichte* und *Schelling*, eine überragende Rolle. Kant hatte – wie nach ihm auch Schiller – eine ursprüngliche Freiheit des Menschen angenom-men, aber nicht naturrechtlich, sondern unabhängig von allen Naturgegeben-heiten. Der Mensch könne aus sich heraus „Neues beginnen“, zumal sein Erkenntnisvermögen eine völlig freie „Synthesis a priori“, eine ursprüngliche, rein geistige Fähigkeit zum Zusammensetzen und Zusammenfassen beinhalte. (Ein Vermögen, von dem man inzwischen annimmt, dass es vollständig durch Erbanlagen, Umwelt und Sozialisation erklärt werden kann!)

Fichte und Schelling nehmen jedenfalls Bezug auf diesen Freiheitsbegriff Kants. Fichte erklärt Freiheit vor allem auf Grund von Setzungen des vom Nicht-Ich abgegrenzten Ichs, während Schelling immer wieder die Theologie, sozusagen als „Magd der Philosophie“, bemüht, bis hin zur „vollkommenen Aktualisierung Gottes“, so dass ein ideologischer Freiheits-Mischmasch entsteht, den zu entmischen hier nicht meine Aufgabe ist. – Übrigens definierte *Hegel* Freiheit u.a. als „Einsicht in die Notwendigkeit“, wobei es jedoch keine Notwendigkeit ohne Freiheit geben könne.

In der Ästhetik geht **Schelling** ähnlich weit wie Schiller, wobei er allerdings die Kunst höher stellt als alles andere. In seiner *Philosophie der Kunst* beschreibt Schelling zunächst die Entwicklung der unterschiedlichen Kunstformen, wobei die Kunst selbst im Göttlichen wurzele. In seinem Werk drücke der Künstler nicht nur Subjektives, nicht nur sich selbst aus, sondern auch Objektives, das bis an die Unendlichkeit heranreichen könne.

In der Natur sieht Schelling einen „unbewussten Geist“ am Werk, dessen höchstes Produkt sie, die Natur, sei. Die Kunst aber überhöhe und vollende diesen Geist, indem sie Anschauung, Denken, Erkennen und Handeln verbinde. Dadurch erst komme der Mensch zu sich selbst, so dass die Kunst (einschließlich der göttlichen Schöpfungsmacht) allem anderen überzuordnen sei.

Eine ganz andere Hierarchie stellt Schellings Studienfreund *Hegel* (1770-1831) auf, nämlich in der aufsteigenden Stufenfolge Kunst < Religion < Philosophie, die er für Durchgangsstadien bzw. Steigerungsformen des „Absoluten Geistes“ hält. Der Philosoph übertreffe den Künstler, weil er sich nicht mit der Aktualisierung des Schöpferischen begnügt, sondern darüber nachdenkt. Religion übertreffe die Kunst, weil in ihr Schöpfertum und Geschöpflichkeit zusammenkommen, so dass weitere, die gesamte Wirklichkeit umgreifende Horizonte entstehen.

Philosophie aber entwickele sich dialektisch aus Kunst und Religion, und zwar schon als Kunstphilosophie (Ästhetik) und Religionsphilosophie. (In seiner *Ästhe-tik* stellt Hegel übrigens eine weitere Hierarchie dar, und zwar eine Rangfolge der Künste, in der er der Dichtkunst den obersten Platz zuweist.) – Philosophie aber übertrage außerdem Glauben in Wissen – „absolutes Wissen“ und „absoluten Geist“. –

**Zur Dialektik**

Der erste Grundsatz der Logik, der Satz der Identität, lautet: A=A, A nicht gleich B; woraus natürlich folgt: B=B, C=C usw. Was man damit nicht erklären kann, ist *Veränderung*, denn Veränderung bedeutet, dass A nicht immer gleich A, B nicht stets gleich B bleibt, sondern zu etwas Anderem wird. Veränderung ist Werden; und das Werden kann als ein Vorgang, ein Prozess, angesehen werden, der jeglicher Wirklichkeit zu Grunde liegt.

*Hegel* erklärt diesen Prozess, indem er behauptet, dass A darin in B übergehen kann, so dass etwas Neues, nämlich C entsteht. Den Satz der Identität setzt er damit nicht außer Kraft, zumal A und B in C „aufgehoben“, d.h. immer noch erkennbar sind. (Vgl. s.u. S. 321, Anmerkung 196.)

Den Prozess des Werdens als eines Übergangs nennt Hegel auch *Dialektik*, für die er zwei Grundformen angibt: 1. Aus dem Gegeneinander von These (A) und Antithese (B) entsteht die Synthese (C). 2. Die Position (A) wird „aufgehoben“ durch die Negation (B); und aus der Negation dieser Negation entsteht (C). Aufhebung bedeutet bei Hegel dreierlei: a) etwas von unten nach oben, z.B. vom Boden, aufheben; b) etwas annullieren, „beseitigen“, c) auf höherer Stufe *aufbewahren*.

Damit erklärt Hegel Gegensätze und Widersprüche aller Art, d.h. nicht nur in der Entwicklung des Denkens (bzw. der Ideen und Begriffe), sondern auch im Ganzen von Natur und Geschichte. Er behauptet also nicht nur eine „Denk-dialektik“, sondern auch eine „Realdialektik“, wobei er annimmt, dass die „allge-meine Vernunft in uns“ die Realität der Erscheinungen (von Personen, Dingen und Ereignissen) in dialektischen Subjekt-Objekt-Beziehungen *ideell*, nämlich in einer „Einheit von Identität und Nicht-Identität“ und somit in einer Einheit von Vernunft und Wirklichkeit erfassen und erkennen kann; daher seine kühne These: „Das Vernünftige ist wirklich, und das Wirkliche ist vernünftig.“

*Schelling* äußert sich ähnlich, unterscheidet aber zwischen Dialektik in der Natur und im Menschen dadurch, dass er von einem „objektiven Subjekt-Objekt“ in der Natur und einem „subjektiven Subjekt-Objekt“ im Menschen ausgeht.

**Folgerungen**

Und was steht nun tatsächlich „über allem“? Die Kunst, die Religion oder die Philosophie? Welcher Werte-Hierarchie sollen wir zustimmen? Darüber zu befinden, überlasse ich gern dem verehrten Publikum! Wobei ich allerdings hinzufügen muss, dass ich bei den Deutschen Idealisten zum *Person-Sein* des Menschen – und damit möglicherweise zu seinem eigentlichen Wert – nur wenig, allzu wenig gefunden habe. (Vgl. K. Robra: *Und weil der Mensch Person ist …*, a.a.O. S. 54-61.) Was mich allerdings keineswegs veranlasst, eine „Absolute Person“ an die Stelle des „Absoluten Geistes“ zu setzen …

**Romantik**

Romantik? Ist das nicht die „mondbeglänzte Zaubernacht“? Und was kann sie heute noch bedeuten, in einer Zeit, in der nachts vielleicht nur alle Katzen grau und die Menschen nicht gern allein sind? Fragen wir den Romantiker selbst. *Ludwig Tieck* dichtet (ca. 1804):

„Mondbeglänzte Zaubernacht, / Die den Sinn gefangen hält, / Wundervolle Märchenwelt, / Steig auf in der alten Pracht!“

Schon darin erscheinen Grundbegriffe der Romantik wie Nacht, Mond, Zau-ber, Wunder, Märchen und die „alte Pracht“ längst vergangener Zeiten. Hinzu-fügen könnte man Begriffe wie Traum, Sehnsucht, Unbewusstes, Unbekanntes, Liebe, Natur, Waldgeist, Mystik, Geheimnis, Unendlichkeit, Leben und Tod, Nichts und Alles. Wobei die *Liebe* derjenige Wert ist, der den Romantikern am meisten am Herzen liegt, sehen sie in ihr doch den eigentlichen *Sinn des Daseins* , während der Dichter *Novalis* (1772-1801) sogar glaubte, durch Romantisierung der Welt könne man deren „ursprünglichen Sinn“ wiederfinden.

Lässt sich denn die Romantik an Hand solcher Grundbegriffe erklären? Ganz falsch wäre es jedenfalls, diese Begriffe zu isolieren und dann in ihrer je einzel-nen Verwendung erklären zu wollen. Denn in der Romantik gibt es nichts Festes, alles ist in der Schwebe, im Übergang, so auch die Begriffe, die sich überlappen, überschneiden, ineinander übergehen, manchmal unklar bleiben.

Einen ersten Einblick vermittelt dennoch *Fritz Martini*, wenn er (a.a.O. S. 302) schreibt: „Die Romantiker entdeckten die Mächte im Unter- und Unbewußten: Traum, Ahnung, Sehnsucht, das Magische, Zauberische und Gespenstische, den Magnetismus der Seele und die Geheimnisse der Mythen. Sie öffneten sich weit den inneren Stimmen der Natur, sie gaben visionär ein neues Verständnis des geschichtlichen Lebens und folgten ihrem großen Ahnherrn Herder in der Er-kenntnis der schöpferischen Individualität der Völker. Sie waren vom Recht und der Freiheit des Individuellen überzeugt und lehrten zugleich, organische Zusam-menhänge zu sehen.“

Nichtsdestoweniger vermieden sie es, das Wesen des Menschen in den Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft aufgehen zu lassen, zumal sie – wie Fichte – davon überzeugt waren, dass das Wesen des Menschen sich nicht in der gegebenen Welt, sondern nur im Unendlichen erfüllen könne. Woraus Martini folgert: „Die Auflösung alles Festen in Bewegung, allen Seins in das Werden entsprach diesem Grundgefühl. Um das Ferne, Geheime, Unbestimmbare und Unsagbare rang der romantische Sprachstil. Die >blaue Blume< erschien als Symbol des Unendlichen, die Musik wurde zur innersten Stimmung der Dichtung.“ (ebd.). Dazu **Novalis**: „*Ich bin – heißt ich befinde mich in einer allgemeinen Relation, oder ich wechsle.“[[171]](#footnote-171)170*  Und zum „Schweben“ erklärt er: „Alles Sein, Sein überhaupt ist nichts als *Freisein* – Schweben zwischen Extremen, die notwendig zu vereinigen und notwendig zu trennen sind. Aus diesem *Lichtpunkt des Schwebens* strömt alle Realität aus – in ihm ist alles enthalten – Objekt und Subjekt sind durch ihn, nicht er durch sie.“[[172]](#footnote-172)171 – (Aristoteles, Kant, Schelling und Hegel lassen grüßen!)

Alles Feste löst sich in solchem Schweben auf. Wo kann es in diesem „ruhelosen Widerspruch“ für den Menschen dennoch Ruhe geben? Nur in sich selbst! Mit den Worten des Dichters und Philosophen *Friedrich Schlegel* (1772-1829): „Nur in der Sehnsucht finden wir die Ruhe …Ja, die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist nicht gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts Höheres finden kann als die eigenen Sehnsucht.“ Ähnlich und weitergehend findet Novalis, dass „in uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und die Zukunft.“ (Zitate bei Martini a.a.O. S. 304.) – Kaum anders als Augustinus (s.o.) wollen die Romantiker offenbar den Zugang zu Gott und zur Geschichte (auch der jenseitigen Welt!) durch den Weg nach innen, durch radikale Verinnerlichung, gewinnen.

Exemplarisch hierfür steht das Werk von Novalis (eigentlich: Friedrich von Hardenberg). In seinen *Hymnen an die Nacht* (ca. 1800) macht er die Nacht zum Tage und den Tag wiederum zur Nacht, oder besser: zu einer Ausgeburt der Nacht, so dass auch hier die Grenzen verschwimmen. Darin präsentiert er u.a. ein großartiges fiktives Welttheater, wenn auch in metaphysisch überhöhter und verklärter Form, dazu stets in hochpoetischer, enthusiastischer Sprache, so am Ende der 1. Hymne: „Preis der Weltkönigin, der hohen Verkündigerin heiliger Welten, der Pflegerin seliger Liebe – sie sendet mir dich – zarte Geliebte – liebliche Sonne der Nacht, – nun wach ich – denn ich bin Dein und mein – du hast die Nacht mir zum Leben verkündet – mich zum Menschen gemacht – zehre mit Geisterglut meinen Leib, daß ich luftig mit dir inniger mich mische und dann ewig die Brautnacht währt.“

Autobiographisches – den Tod seiner geliebten Sophie – vermischt der Autor mit religiösen Nacht-Gedanken, wobei er immer wieder kühne poetische Bilder verwendet, so (Widersprüchliches vereinigend) das Oxymoron: „liebliche Sonne der Nacht“, die ihn „zum Menschen gemacht“ hat und nun seinem vergeistigten Leib eine „ewig“ währende „Brautnacht“ schenken soll. – Raumlos und zeitlos bietet die Nacht ein „neues Land“, utopisch weit und hoch über dem „Treiben der Welt“ (4. Hymne), ewige Ruhe verheißend.

Trotz dieser Schlüsselfunktion der Nacht entwertet der Autor das reale Tag-Werk nicht, im Gegenteil, er will sich aktiv beteiligen; wo immer er gebraucht wird, will er „die fleißigen Hände rühren“, denn auch der Tag hält Wundersames bereit, sogar „*sinnvollen Gang*“, der zu rastlosem Einsatz motiviert. Und doch heißt es schon unmittelbar danach: „Aber getreu der Nacht bleibt mein geheimes Herz, und der schaffenden Liebe, ihrer Tochter.“ Grundlage des Tages bleibt also die Nacht mit ihrer wertvollen Frucht, der *Liebe*, die Ewigkeit gewähren soll.

Die Nacht bringt auch den Schlaf, der ewig wird in seinem Bruder, dem Tod. Und dessen Schrecken Christus, der Auferstandene, beendet, so dass etwas völlig Neues, eine *neue Zeit*, beginnt (5. Hymne). Erstaunlicher- und sinnigerweise ist es ein griechischer (!) Sänger, der nach Palästina kommt, um Jesus zu huldigen, weil dieser die „tiefe Traurigkeit“ beseitigt habe. Jesus Christus löst das letzte Geheimnis der Welt, beendet allen Schmerz, öffnet die Herzen der Menschen für wahre, unendliche, ewige Liebe: „Getrost, das Leben schreitet / Zum ewgen Leben hin; / Von innrer Glut geweitet / Verklärt sich unser Sinn. / Die Sternwelt wird zerfließen / Zum goldnen Lebenswein, / Wir werden sie genießen / Und lichte Sterne seyn.“ (ebd.)

Dieser Traum soll den Menschen ein Leben lang begleiten – bis in den Tod hinein, und ihn dort „zu der süßen Braut, zu Jesus, dem Geliebten“ führen, den er hier am Schluss nochmals erwähnt, nachdem er zuvor schon – gut katholisch – dessen Mutter Maria in höchsten Tönen gepriesen hat. „Ein Traum bricht unsre Banden los / Und senkt uns in des Vaters Schooß.“, lauten die beiden letzten Verse des Poems.

Tätigkeit, Traum, Sehnsucht, Liebe, Unendlichkeit, Geheimnis, Ewigkeit – sie erweisen sich als Grundbegriffe, Grund-*Werte* der Hardenbergschen Romantik. Alle Menschen sollen sie erfahren und ergreifen. Formvollendet zur Sprache bringen kann sie dennoch nur der begnadete Dichter, was widersprüchlich erscheinen mag, wenn man bedenkt, dass Novalis die Wahrheit nicht bei den „tiefgelehrten“ Geistesgrößen sucht, sondern in den individuellen (Gefühls-) Welten *aller* Menschen, so wenn er bekundet:

„Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren / Sind Schlüssel aller Kreaturen, / Wenn die, so singen oder küssen, / Mehr als die Tiefgelehrten wissen, / Wenn sich die Welt ins freie Leben, / Und in die Welt wird zurück begeben, / Wenn dann sich wieder Licht und Schatten / Zu echter Klarheit werden glatten / Und man in Märchen und Gedichten / Erkennt die ew’gen Weltgeschichten, / Dann fliegt vor einem geheimen Wort / Das ganze verkehrte Wesen fort.“

Deutlicher noch als in den *Hymnen an die Nacht* gibt Novalis hier zu erkennen, dass er das Heil der Welt keineswegs nur im Jenseits sucht, auch wenn er „Licht und Schatten“, Geschichte und Ewigkeit in der Dichtung miteinander verbinden will. Das „freie Leben“ – und nicht mehr das „verkehrte Wesen“ – soll Ziel und Inhalt der Welt werden. Das bedeutet Gesellschaftskritik, utopische Hoffnung und konkreten Aufruf zur endgültigen Umgestaltung der Welt durch Kunst und Religion.

Was Novalis geschaffen hat, scheint tatsächlich eine *neue Mythologie*, vielleicht auch im Sinne des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* (s.o.) zu sein. – Trotzdem bleibt die bange Frage, ob solche Romantik auch die *politische Emanzipation* entscheidend voranzubringen vermag. (Abgesehen von den in der Romantik tatsächlich erzielten Fortschritten der Frauen-Emanzi-pation.) Gesamtgesellschaftliche politische Emanzipation war ja das wichtigste Anliegen, das wichtigste Vermächtnis nicht der Romantik, wohl aber der von ihr heftig kritisierten *Aufklärung*.

Dagegen deutet vieles darauf hin, dass die Romantiker/innen sich poetische Luftschlösser bauen, um ihre eigene politische Resignation und Ohnmacht zu überspielen. Furchtbar enttäuscht waren fast alle vom Ausgang der Franzö-sischen Revolution, aber auch – nach anfänglicher Begeisterung – von Napoleon Bonaparte. Nach 1806 schließen sich viele Romantiker dem deutschen Hurra-Patriotismus der „Befreiungskriege“ an, aber mit der ab 1815 um sich greifen-den Restauration fallen viele erneut in politische Abstinenz und Apathie zurück.

*Hegel* kritisiert die Romantiker grundsätzlich als subjektivistisch und anma-ßend. Über Novalis fällt er ein vernichtendes Urteil: „Die Subjektivität besteht im Mangel, aber Triebe nach einem Festen, und bleibt so *Sehnsucht*. Diese Sehnsucht einer *schönen* Seele stellt sich in Novalis‘ Schriften dar. Diese Subjektivität bleibt Sehnsucht, kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich und hält sich auf diesem Standpunkt fest, – das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist inneres Leben und Umständigkeit aller Wahrheit. – Die Extravaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflektierenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negativ ist.“[[173]](#footnote-173)172

Vernichtend ist dieses Urteil, weil Hegel den Romantikern damit jegliche Fähigkeit zum Objektiven und zum „Substantiellen“ abspricht (wobei er mit „Sub-stanz“ den eigentlichen Inhalt von Geschichte und Politik meint); aber auch ihre Subjektivität hält er für völlig verfehlt, weil sie sich gedanklich im Kreise dreht, ästhetisch in Sehnsucht „verglimmt“ und „häufig Verrücktheit“ wird.

Auch wenn diese Kritik Hegels den vielfältigen, nicht nur dichterischen Lei-stungen der Romantik nicht gerecht wird, so ist doch nicht zu bezweifeln, dass eine neue *politische* Mythologie weder Novalis noch den anderen deutschen Ro-mantikern gelungen ist. Dies im Unterschied zu französischen Romantikern wie *Lamennais* (s.o.) und *Victor Hugo* (1802-85).

Nicht zu unterschätzen ist allerdings die geistesgeschichtliche Bedeutung und Nachwirkung der romantischen Bewegung als Ganzer, wie sie u.a. *Rüdiger Sa-franski* in seinem Buch *Romantik. Eine deutsche Affäre* (München 2007) auf-gezeichnet hat. Dass sich eine nachhaltige Tradition der Romantik gebildet hat, lässt sich schon an den Namen der Geistesgrößen ablesen, die Safranski behan-delt, angefangen bei Heine, Feuerbach und Marx, über Wagner, Nietzsche, Rilke und Stefan George, bis hin zu Heidegger und der „stählernen“ Nazi-Romantik - und schließlich sogar bis zur 68er-Bewegung. – Wobei noch hinzuzufügen wäre, dass man in Mao-Tse Tungs chinesischer Volksrepublik der 1960er Jahre immer-hin eine „Synthese aus Romantik und Realismus“ propagiert hat. Vielleicht nicht zu Unrecht …

Übrigens entstand schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine politische Gegenbewegung, in der wesentliche Elemente aus Aufklärung, Idealismus und Romantik zusammengefasst wurden. Hierzu mehr im Folgenden.

**Marxismus – von Marx zur Gegenwart, oder auch: vom Gebrauchswert zum Wert der Freiheit**

*Mehrwert, Tauschwert* und *Gebrauchswert* sind nicht nur von Marx neu verwendete Wert-Kategorien, sie sind auch Teile eines neuen Systems von Werten. Außerdem begegnet uns der Grundbegriff Mehrwert tagtäglich, nämlich in Form der Mehrwert-Steuer. Wohingegen vom Marxschen Werte-System behauptet wird, es sei im Jahre 1989 zusammengebrochen und untergegangen. Ob dies wirklich der Fall ist, kann nur dann überprüft werden, wenn man weiß, womit man es zu tun hat, d.h. worin das Marxsche „System“ besteht.

Karl Marx (1818-83) entwickelt seine neuen, revolutionären Auffassungen u.a. durch massive Auseinandersetzungen mit a) dem französischen Materialismus und Sozialismus (der Aufklärung), b) der deutschen Philosophie, insbesondere des Hegelschen Idealismus und c) der englischen Nationalökonomie (jener Zeit bzw. der Aufklärung).

„Wertform“ (Tauschwert) und Mehrwert sind grundlegende Begriffe in *Das Kapital* (von 1867). Der Kern der neuen Lehre wird aber nicht erst in diesem relativ späten Werk erkennbar, sondern schon in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844. Marx kritisiert darin Hegels Dialektik in doppelter Hinsicht, a) positiv: als „Selbsterzeugung des Menschen“, b) negativ: als Einseitigkeit einer idealistischen Gegenstandstheorie. Zu a) positiv: Das größte Verdienst der hegelschen *Phänomenologie des Geistes* sieht Marx zunächst darin, dass in ihr das *Wesen der Arbeit* als „Selbsterzeugung des Menschen“ erfasst werde, die Marx an anderer Stelle auch als „Selbsterzeugungs*akt*“ definiert[[174]](#footnote-174)173. Hegel sieht diesen scheinbar rein subjektiven Prozess als Teil des „Prozesses“ der Weltgeschichte an, der Subjekt und Objekt dialektisch miteinander verbindet – ein Prozess, der sich als „Vergegenständlichung“ vollzieht, und zwar mit den wesentlichen Momenten *Entäußerung* und *Aufhebung der Entäußerung.* Der Mensch „entäußert“ sich in der Arbeit an seinen Gegenständen, kehrt aber aus dieser Entäußerung wieder zurück, hebt sie in seinem Wissen auf. Als Synonyme für „Vergegenständlichung“ nennt Marx die Begriffe „Selbstgewinnung“, „Wesensäußerung“ und „Verwirklichung“ (ebd.).

Das gegenständlich gewordene Wissen ist allerdings „zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich“; d.h.: nur in diesem scheinbaren Verlust seiner selbst, nur in diesem *Anderswerden,* kann der Mensch „für sich“ werden und seine Identität in der hegelschen Einheit von Identität und Nicht-Identität finden.

Zu b) negativ: Im Hinblick auf die positive Erfassung des Wesens der Arbeit behauptet Marx, Hegel stehe „auf dem Standpunkt der modernen National-ökonomie“ (a.a.O. S. 646). Fast an gleicher Stelle definiert Marx die Arbeit als „das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch“ – und erkennt damit den Zusammenhang von Philosophie und Ökonomie darin, dass sie sich auf die gleiche Grundlage, das gleiche historische Substrat beziehen. Daher sieht Marx sich veranlasst, die Kritik der Nationalökonomie zur Grundlage und Voraussetzung seiner Hegel-Kritik zu machen.

Im Hauptteil der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* findet sich daher eine ausführliche *Analyse der* *entfremdeten Arbeit*, wobei Marx scharf zwischen Vergegenständlichung und Entfremdung unterscheidet. Statt sich zu verwirk-lichen, *entwirklicht* sich der lohnabhängige Arbeiter im kapitalistischen Arbeits-prozess, und zwar dadurch, dass „die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes,* die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäuße-rung*“ auftritt, und zwar in solchem Maße, „daß, je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, er umso weniger besitzen kann und um so mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals, gerät“ (a.a.O. S. 561).

Genuss und Freude aus dieser Arbeit gewinne nur derjenige, der sich die Produkte aneignet, weil ihm die Produktionsmittel gehören: „Das *Prvateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst“ (S. 571). Am tatsächlichen Arbeitsprozess innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft verdeutlicht Marx damit den wahren Grund für die Entfremdung des Menschen.

**Mystifikationen des absoluten Wissens**

Hegel habe die negative Seite der Arbeit nicht erkannt: „Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*“ (S. 646). Das Be-wusstsein „überwindet“ dabei den Gegenstand, indem es ihn in sich aufnimmt, d.h. in Form der Reflexion (S. 647). Dadurch verliert der Gegenstand jedoch seine konkret-sinnliche Form des Dinges und wird als abstrakte *Dingheit* gesetzt (S. 649, so dass der Gegenstand als Entäußerung des (Selbst-) Bewusstseins erscheint. Damit nicht genug: Das Bewusstsein hebt diese Entäußerung auf und verwandelt so die abstrakte Dingheit in *Nichtigkeit*, was aber für das Selbst-bewusstsein nicht nur negative, sondern auch positive Bedeutung hat: Es fühlt sich selbst bestätigt, da es *weiß*, dass das Gegenständliche als „Nichtigkeit“ seine Selbstentäußerung ist, die jedoch aufgehoben wird, so dass das Bewusstsein „in seinem *Anderssein als solchem bei sich*“ ist (S. 652).

Als *Wissen* gibt das Bewusstsein vor, unmittelbar das Andere seiner selbst zu sein, nämlich: Sinnlichkeit, Wirklichkeit und Leben (S. 654). Was einer der Gründe dafür ist, dass Hegel behauptet, das wahre Wesen von Natur, Religion, Staat und Kunst könne erst als Natur-, Religions-, Staats- und Kunst-*Philosophie* zum wahren Ausdruck und zur Geltung kommen (S. 656).

In höchster Aufhebung gelten diese abstrakt-dialektischen Entäußerungen des menschlichen Lebens als göttlicher Prozess, wobei Hegels Gott als „*absoluter Geist, die sich wissende und betätigende Idee*“ erscheint, was tatsächlich aber nichts anderes ist als „*mystisches Subjekt-Objekt* oder über das *Objekt über-greifende Subjektivität“*, d.h. Verabsolutierung des Subjekts, dem letztlich nichts übrigbleibt als „das reine, rastlose Kreisen in sich“ (S. 659), also Narzissmus, geistige Nabelschau: Der „absolute“ Geist beansprucht, Träger der Weltgeschichte zu sein, obwohl die Weltgeschichte selbst ihn erst als Resultat ihres Prozesses aus sich erzeugt, d.h. Bedingung der Möglichkeit seiner Existenz ist – eine Bedingung, die sich auch evolutionsgeschichtlich leicht belegen lässt.

Ein weiteres Anzeichen für die Schwäche der Absolutheits-Konstruktionen des Geistes sieht Marx in Hegels Übergang von der Logik zur Naturphilosophie. In der „Großen Logik“ versucht Hegel, die Eigenständigkeit der absoluten Idee aufzuweisen als „Darstellung Gottes vor der Erschaffung der Natur“ und als „das Reich des reinen Gedankens“. Um in der Naturphilosophie auf einen Inhalt zu kommen, muss sich die absolute Idee „aufheben“. Dies geschieht dadurch, dass sie die Natur, die sie – als pure Abstraktion – in sich verbarg, „frei aus sich entläßt“, woraus Marx schließt: „Die ganze Logik ist also der Beweis, daß das abstrakte Denken für sich nichts ist, daß erst die Natur etwas ist.“ (S. 660)

Der stets abstrahierende Denker schaut aber auch die Natur weiterhin abstrakt an; sie erscheint ihm als das *Anderssein* des Gedankens, als abstrakte Natur. Weil das Wahre wiederum nur in der Idee liegt, hat die Natur ihren Zweck nicht in sich, sondern nur als Bestätigung der Idee, deren „Äußerlichkeit“ sie bildet.

**Resultat: Naturalismus = Humanismus**

Mensch und Natur erscheinen in Hegels System nur als Gegenstände der absoluten Idee und damit letztlich als „Nichtigkeiten“ (s.o.). Dies hat als erster *Ludwig Feuerbach* (1804-72) erkannt, der die Negation der Negation für einen Widerspruch der Philosophie mit sich selbst hält, so dass lediglich Religion und Theologie wiederhergestellt werden. Marx bezeichnet es daher als „große Tat“ Feuerbachs, der Negation der Negation „das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive“ entgegengestellt zu haben. (S. 639; was allerdings nicht bedeutet, dass Marx nunmehr zum Positivisten wird und auf die Dialektik verzichtet!)

Marx stützt sich offenbar auf Feuerbachs Anthropologie, wenn er das Wesen des Menschen u.a. wie folgt bestimmt: „Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen ist ein *leidendes* und, weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein *leidenschaftliches* Wesen. Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen“ (S. 651 f.). Bei der Entwicklung seiner neuen Gegenständlichkeitstheorie geht Marx jedoch über den Standpunkt Feuerbachs hinaus, indem er feststellt: „Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt; es ist die Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß“ (S. 649).

Marx kennzeichnet solche Vergegenständlichung zunächst als praktische, *gesellschaftliche* Tätigkeit. Der andere Mensch begegnet dem Menschen gerade im und am Gegenstand der Arbeit, wobei Natur und Mensch eine Einheit bilden, in der sich erst *Freiheit* bilden und verwirklichen kann.

In der kapitalistischen Gesellschaft wird die freie Vergegenständlichung des Menschen jedoch verhindert, weil die auf dem Privateigentum beruhende Ausbeutung stets zur *Entfremdung* führt. Erforderlich erscheint daher die Auf-hebung des zur Ausbeutung geeigneten („funktionierenden“) Privateigentums an den Produktionsmitteln, und zwar nicht durch „Zurücknahme des Gegenstands ins Bewußtsein“, sondern durch revolutionäre Aneignung des Gegenstands. In dieser Negation der Negation erkennt Marx eine Voraussetzung dessen, was Feuerbach als „das positiv auf sich selbst begründete Positive“ bezeichnet.

In diesem Sinne nennt Marx seine Lehre einen „*durchgeführten Naturalismus oder Humanismus*“, der „sich sowohl von dem Idealismus als dem Materialismus unterscheidet, und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist“ (S. 649). Als geselliges, gesellschaftliches Wesen (das ‚zoon politikon‘ des Aristoteles) ist der Mensch vollkommen auf die Gesellschaft angewiesen, um nicht nur ein natür-liches, sondern auch ein wahrhaft menschliches Wesen sein zu können: „Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ (S. 596).

**Vom Gebrauchswert zum *Reich der Freiheit***

In seinen späteren Werken, d.h. nach 1844, stützt und erweitert Marx seine Theorie durch gründliche Analysen der tatsächlichen Verhältnisse. Im Wesentlichen erwachsen daraus drei miteinander verbundene und ineinander übergehende Theorien: 1. eine kritische Theorie der Gesellschaft, 2. eine kritische Theorie der politischen Ökonomie (vor allem in: *Das Kapital*), 3. eine Theorie der proletarischen Revolution. Diese Theorien im Einzelnen zu referieren, kann nicht meine Aufgabe sein.

Stattdessen komme ich auf die Marxschen Grund-Werte Gebrauchswert, Tauschwert und Mehrwert zurück, zumal diese für das Wert-Problem überhaupt von entscheidender Bedeutung sein könnten.

**Gebrauchswert, Tauschwert, Mehrwert**

Was uns „frommt“ und von Nutzen ist, lernen wir von Anfang an, d.h. teils schon vorgeburtlich, später nicht ohne Beeinflussung durch Sozialisation und Umwelt. Nützlich ist uns vielerlei: die Luft, die wir atmen, das Wasser, das wir trinken oder anderweitig verwenden, die Nahrung, die wir zu uns nehmen. Allerdings: die Atemluft müssen wir nicht bezahlen, natürlich auch dann nicht, wenn sie belastet ist; aber Wasser und andere Nahrungsmittel müssen wir immer dann bezahlen, wenn wir sie als *Waren* in Anspruch nehmen. Woraus folgt: Dinge können einen Nutzwert bzw. *Gebrauchswert*  haben, auch wenn sie nicht käuflich zu erwerben sind. Denn Nutzwert und Gebrauchswert sind nicht immer identisch.

Um zur Ware werden zu können, muss ein Ding – wie Marx im *Kapital* fest-stellt – auf jeden Fall einen Gebrauchswert haben, aber nicht für den Verkäufer, sondern für den Käufer, so dass jeglicher Gebrauchswert notwendigerweise *gesellschaftlich bedingt* ist, zumal gesellschaftliche *Arbeit* notwendig ist, um einer Ware nicht nur einen Gebrauchswert, sondern auch einen *Tauschwert* zu verleihen. (Wobei zu beachten ist, dass Marx – im Gegenzug zu Hegels „Weltgeist“ – die Arbeit sogar für den „Motor der Geschichte“ hält!)

Ein Gebrauchswert erweist sich als Qualität, ein Tauschwert als Quantität, ausgedrückt im *Preis* einer Ware (oder im Wert einer gegen die Ware getausch-ten anderen Ware). Der Tauschwert dient als Mittel des tatsächlichen Aus-tauschs, genauer: Waren bekommen ihre Preise zugemessen, und zwar durch Kombinationen von Gebrauchswert und Tauschwert. Ein Pfund frische Bananen hat stets Gebrauchswert, aber nicht immer den gleichen Tauschwert, den glei-chen Preis.

Und der Preis einer Ware birgt in sich ein weiteres „Geheimnis“: den *Mehrwert*. Wie dieser zu Stande kommt, erklärt Marx im *Kapital* folgendermaßen: „Wir wissen … bereits, daß der Arbeitsprozeß über den Punkt hinaus fortdauert, wo ein bloßes Äquivalent für den Wert der Arbeitskraft reproduziert und dem Arbeitsgegenstand zugesetzt wäre. Statt der 6 Stunden, die hierzu genügen, währt der Prozeß z.B. 12 Stunden. Durch die Betätigung der Arbeitskraft wird also nicht nur ihr eigner Wert reproduziert, sondern ein überschüssiger Wert produziert. Dieser Mehrwert bildet den Überschuß des Produktenwerts über den Wert der verzehrten Produktbildner, d.h. der Produktionsmittel und der Arbeitskraft.“ (Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*,1872, Köln 2005, S. 208.)

Der vom Kapitalisten abhängige Lohnarbeiter arbeitet also länger als zur Sicherung seines Überlebens bzw. seines Lebensunterhalts notwendig ist. Um wie viel er länger arbeiten muss, bestimmt der kapitalistische Besitzer der Pro-duktionsmittel (Fabriken, Werkzeuge, Rohmaterialien usw.), so dass dieser Pri-vateigentümer auch über den Umfang der zusätzlich produzierten Wertmenge entscheidet. Diese Wertmenge nennt Marx *Mehrwert*. Der Kapitalbesitzer eignet sich diesen Mehrwert an und bestimmt damit seinen Profit. Es ist *Geld*, über das er „frei“ verfügen kann; er kann es entweder für sich persönlich verwenden oder in den Produktionsprozess investieren. Jedenfalls wird aus Geld wieder Ware – und aus der Ware wieder Geld – die Grundlage der Kapital-Anhäufung (Akku-mulation), desjenigen Kapitals, das heute nicht selten als *Finanzkapital* sein Un-wesen treibt.

Aber genau diese *Aneignung des Mehrwerts durch den Kapitalbesitzer* hat es in sich, bleibt nicht ohne schwerwiegende gesellschaftliche Folgen. Ihr gegenüber steht nämlich die *Ausbeutung* der Arbeitskraft der Lohnabhängigen. Im Früh-kapitalismus vergrößert sich deren entfremdete, elende Lage umso mehr, je mehr Kapital angehäuft und schließlich in einigen wenigen Monopolen zentra-lisiert wird. Es ist ein „wachsender Widerspruch“, ein ständig sich verschärfender Klassen-Gegensatz, in dem sich zuletzt nur noch zwei Klassen gegenüberstehen: die der ausbeutenden Kapitalisten und die der breiten Masse der Proletarier. Massenelend und zyklische Krisen (z.B. durch Überproduktion) bringen schließ-lich das Fass zum Überlaufen. Es kommt zur proletarischen Revolution, evtl. zu einer zeitweiligen Diktatur des Proletariats und zum Aufbau einer neuen Gesell-schaft, in der die Arbeitenden selbst über die Produktionsmittel verfügen und bestimmen. Ziel der Revolution ist die „freie Assoziation freier Individuen“, das *Reich der Freiheit* in einer klassenlosen Gesellschaft.

So weit die Marxsche Theorie, in der Soziologie, Ökonomie, Politik und Revo-lution miteinander verbunden sind. Sie führt von elementaren Grundwerten (wie dem Gebrauchswert) zu dem vielleicht höchstenWert überhaupt, der Freiheit aller Menschen.

Und was ist aus dieser Theorie geworden? Hierzu das Folgende:

**Von Marx zur Gegenwart**

„Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen.

Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarktes die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionäre den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weg-gezogen. Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden und werden noch täglich vernichtet. Sie werden verdrängt durch neue Industrien, die nicht mehr einheimische Rohstoffe, sondern den entlegensten Zonen angehörige Rohstoffe verarbeiten und deren Fabrikate nicht nur im Lande selbst, sondern in allen Weltteilen zugleich verbraucht werden. … An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander. Und wie in der materiellen, so auch in der geistigen Produktion. Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut. …“

Was beschreibt dieser Text? Den globalisierten Kapitalismus? Ja, zweifellos! Steckt denn der globalisierte Kapitalismus in einer Krise? Ja, zweifellos, wie schon ein Vergleich des Textes mit einschlägigen Darstellungen der Globalisierung (z.B. mit *Die Globalisierungsfalle* von Hans-Peter Martin und Harald Schumann, er-schienen 1997) und der 2007 ausgebrochenen *Finanzkrise* erkennen lässt.

Und woher stammt der zitierte Text? Aus Marx‘ und Engels‘ *Kommunisti-schem Manifest* von 1847! Was ist daraus zu schließen? Wahrscheinlich, dass wir Heutigen vermuten dürfen, dass die aktuelle Globalisierungskrise als heutige Form der „Dauerkrise des Kapitalismus“ aufzufassen ist, die schon Karl Marx diagnostiziert hat

Allerdings gilt Ähnliches nicht für *alle* klassischen Texte des Marxismus. Die hinreichenden Gründe hierfür können allenfalls durch umfassende historisch-politische Analysen gefunden werden, was mir hier nicht möglich ist. Daher nur ein paar Hinweise:

Die Tragödie des geschichtlichen Marxismus beginnt vor allem nach Marxens Tod, ist aber schon in seinem Werk angelegt. Marx hat nämlich die Über-lebenskünste der Kapitalisten unterschätzt, zumal er nicht erkannte, in welchem Maße der im 19. Jahrhundert voll durchschlagende Kolonialismus-Imperialismus dazu beitragen würde, den Zusammenbruch des kapitalistischen Welt-Systems zu verhindern. Nicht vorhersagen konnte er daher den Hauptgrund für das Ver-sagen seiner Theorie des ständig sich verschärfenden Klassenkampfes: Das Er-starken einer immer breiter werdenden Mittelschicht führte in den hoch ent-wickelten kapitalistischen Ländern (und nicht nur dort) dazu, dass die Wider-sprüche zwischen Kapital und Lohnarbeit sich nicht bis ins Unerträgliche, nicht bis zum revolutionären Umkippen des Systems, verschärften, sondern abge-mildert bzw. verschleiert wurden. Auch die darauf fußenden (relativen) Erfolge des Reformismus konnte Marx – aus den genannten Gründen – nicht voraus-ahnen.

In seiner Imperialismus-Theorie hat *Lenin* (1870-1924) daraus nur teilweise die richtigen Schlüsse gezogen. Zwar war das zaristische Russland seiner Zeit eines der schwächsten Glieder in der Kette der imperialistischen Staaten, so dass Lenin wohl zu Recht annahm, Russland sei reif für eine anti-imperialistische und zugleich anti-kapitalistische Revolution im Marxschen Sinne.

Die „Diktatur des Proletariats“ hatte Marx allerdings keineswegs als *einzige* Möglichkeit der Machtübernahme empfohlen; als Alternative ließ er durchaus auch den *Parlamentarismus* gelten. Lenin aber wählte unerbittlich die Diktatur und stellte damit die Weichen für die folgenschweren Fehlentwicklungen, die mit der eigenen terroristischen Willkür begannen und in Stalins bürokratischem Terrorismus des „Sozialismus in einem Land“ ihre noch weitaus grausamere Fortsetzung fanden. – Der Rest ist bekannt: Diktatur *über* das Proletariat, fort-schreitende Bürokratisierung, Staatskapitalismus, nicht dauerhaft konkurrenzfä-hige Planwirtschaft usw. – Auch der Untergang des Sowjetsystems nach 1989 kann als Folge dieser Fehlentwicklungen erklärt werden.

Dennoch bleibt die Frage, ob die Marxsche *Lehre* damit ebenfalls diskreditiert ist. Wohl kaum! Denn nach wie vor gültig bleibt u.a. das Ziel einer „freien Asso-ziation freier Individuen“. Größtenteils gültig bleiben auch Marxens Analysen des globalisierten Kapitalismus und seine Theorie der Entfremdung. Inwiefern andere Teile seiner Lehre revisionsbedürftig sind, kann hier jetzt nicht erörtert werden.

**Vom Positivismus zum Neoliberalismus – via Utilitarismus, Pragmatismus, Kritischen Rationalismus**

Wie Hegel ist *Auguste Comte* (1798-1857) vom unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit überzeugt, hält aber – im Unterschied zu Hegel – nichts von einem geschichtsmächtigen „Absoluten Geist“ (= „Weltgeist“), sondern erwartet alles von einem Faktenwissen, in dem alles Absolute durch Relatives ersetzt wird. In seinem *Cours de philosophie positive* (ca. 1830-42) behauptet er, die Mensch-heit habe seit grauer Vorzeit – in zunehmender Steigerung und Verbesserung – drei unterschiedliche Stadien (bzw. ‚états‘: Zustände) durchlaufen, und zwar 1. ein theologisches bzw. “fiktives“ Stadium, 2. das metaphysische oder abstrakte, und 3. das wissenschaftliche oder *positive* Stadium. Anfangs sieht der Mensch allenthalben übernatürliche Mächte am Werk und entwickelt schließlich den Monotheismus. Im zweiten Stadium treten philosophische, d.h. metaphysische Erklärungen an die Stelle der religiösen. Im dritten und letzten Stadium verzich-tet man schließlich auf die Suche nach absoluter Erkenntnis und den letzten Ur-sachen, sondern fragt nur noch nach dem Wie?, nach der tatsächlichen Be-schaffenheit der Erscheinungen. Der „positiven Philosophie“ stellt sich nunmehr die Aufgabe, Gesetzmäßigkeiten in und hinter den Erscheinungen her-auszufinden, um damit den (Gesellschafts-) Wissenschaften auf die Sprünge zu helfen, so dass künftige Entwicklungen vorhersagbar und bestimmbar werden: „savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir“ (wissen, um vorherzusehen, vorher-sehen, um einzugreifen), lautet die Devise. Eine weltumspannende Demokratie soll im Bündnis mit der Industrie die Zukunft sichern.

Für die Entwicklung der Soziologie seit dem 19. Jahrhundert ist Comtes Werk teilweise richtungsweisend geworden, auch wenn in ihm keine kritische Theorie der Gesellschaft zu finden ist, wie Marx sie erarbeitet hat.

**Utilitarismus**

Für die Herausbildung des Utilitarismus, der *Lehre vom Nützlichen*, sind zwei Werke von grundsätzlicher Bedeutung, und zwar 1. die von *Jeremy Bentham* (1748-1832) verfasste *Einführung* *in die Prinzipien der Moral und der Gesetz-gebung*  (1789), in dem es – wie schon bei Aristoteles und Epikur – vor allem um die Frage geht, wie das „größte Glück der größten Zahl“ von Menschen erreicht werden kann. Nach diesem einzigen ethischen Kriterium soll sich jegliche Politik und Gesetzgebung und jede Art von *Rechtssystem* richten.

Das zweite Grundwerk ist *Utilitarianism* (‚Utilitarismus‘, 1861) von *John Stuart Mill* (1806-73), der die Überlegungen Benthams im Wesentlichen dadurch erweitert, dass er die „innere Motivation“, d.h. die persönliche Instanz des Gewissens, u.a. in Bezug auf Gemeinwohl und allgemeinen Nutzen, in das Gebot der Glücksmaximierung mit einbezieht.

**Pragmatismus / Selfmademan**

(Nicht zu verwechseln mit ‚Pragmatik‘, der Lehre vom sprachlichen Handeln.) Auch hier muss ich mich damit begnügen, auf einige Grundgedanken hinzuwei-sen. Der neue Maßstab ist hier das *Handeln*, das sogar höher bewertet wird als das Denken; wobei die Pragmatiker durchaus an den Utilitarismus anknüpfen. Entscheidend wird nunmehr, was der Mensch tut, aber es muss nützlich, nutz-bringend sein.

Der US-amerikanische Philosoph *William James* (1842-1910) will auf das Han-deln sogar seinen *Wahrheitsbegriff* gründen, der aus der *Gesamtheit der Erfah-rungen* abzuleiten sei, wie er in seinem Hauptwerk *Pragmatism* (1907) darlegt. Demnach wandelt sich die Wahrheit prozessual mit der Wirklichkeit, so dass jede individuelle Wahrheit zu respektieren ist.

Darüber hinausgehend untersucht *Charles S. Peirce* (1839-1914): *How to Make Our Ideas Clear* (‘wie unsere Ideen zu klären sind‘, 1878). Demgemäß muss jeder Begriff auf das hin überprüft werden, was er tatsächlich beinhaltet, was er tatsächlich leistet und welche Konsequenzen er nach sich zieht (ziehen könnte), und zwar erst recht dann, wenn er Überzeugungen trägt bzw. rechtfertigt, die verlässliches Handeln ermöglichen sollen. Was „real“ ist, würde somit doch wieder durch das Denken bestimmt, wodurch dem Pragmatismus klare Grenzen gesetzt werden. (Vgl. *Lexikon der philosophischen Werke* a.a.O. S. 579; 342.)

**Selfmademan**. Selbst ist der Mann! Er selbst hat sich gemacht! So lautet die Devise, die über dem eigentlichen, ureigenen US-amerikanischen Traum steht: sich aus eigener Kraft vom einfachen Arbeiter („Tellerwäscher“) zum Millionär oder gar Milliardär empor zu arbeiten. Das kann angeblich schaffen, wer unermüdlich hart arbeitet, wer unerschrocken den Tatsachen ins Auge blickt und sie zu seinem eigenen Vorteil zu nutzen versteht. Wer davon träumt, kann sich ideologisch in Positivismus, Utilitarismus und Pragmatismus zu Hause fühlen. –

Die Kehrseite: Immer seltener geht heutzutage der Traum vom Selfmademan in Erfüllung. In den USA und in anderen Ländern verstetigen sich die Tendenzen zur Versteinerung der Klassenverhältnisse, verringern sich immer mehr die Aufstiegschancen.

**Kritischer Rationalismus**

Dieser Theorienkomplex verdankt am meisten wohl *Sir Karl Popper* (1902-94), d.h. dessen Hauptwerken *Logik der Forschung* (1935), *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945) und *Objektive Erkenntnis* (1972). Die ‚Logik der Forschung‘ versteht Popper als Beitrag zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissen-schaft. Im Unterschied zu den Positivisten misstraut er dem bloßen Tatsachen-wissen, weil jedes Wissen theoriegebunden sei. Jede Theorie kann nur so lange als wahr gelten, wie sie nicht durch neue oder übersehene Tatsachen widerlegt wird. Die Gültigkeit einer Theorie kann nicht bewiesen, wohl aber „falsifiziert“ (widerlegt) werden. Positivistische „Protokollsätze“ reichen folglich nicht als Grundlage der Forschung. Vielmehr kann hierzu nur die intersubjektive Über-prüfung von Theorien beitragen.

In der *Offenen Gesellschaft* … kritisiert Popper den totalitären (stalinistischen) Sowjetmarxismus, als dessen Ahnherren er u.a. Platon, Hegel und Marx ansieht. Nicht auf Grund philosophischer Staatsmodelle wie demjenigen Platons, sondern nur durch eine „Sozialtechnik der Einzelprobleme“ könne Politik sich legiti-mieren. Hegel wirft er vor, durch seine Absolutheitsansprüche dem Totali-tarismus Vorschub geleistet zu haben. Wer – wie Marx u.a. – die Menschen „glücklich“ machen wolle, trage ebenfalls durchweg nur zur Rechtfertigung von Gewaltherrschaft bei. Marx‘ Ziel einer klassenlosen Gesellschaft laufe darauf hinaus, konkrete Analysen durch Prophezeiungen zu ersetzen.

Ob Popper mit seiner Kritik den genannten Philosophen wirklich gerecht wird, muss hier dahingestellt bleiben. Hegels *Dialektik* hat er jedenfalls als Verstoß gegen Grundregeln der Logik (A=A usw.) missverstanden. Außerdem hat Popper nicht erkannt, dass es eine wirklich freie, „offene Gesellschaft“ nicht geben kann, solange die Soziale Frage nicht nur ungelöst bleibt, sondern sich sogar – z.B. in Folge der kapitalistischen Produktionsweise – ständig verschärft.

Davon abgesehen, haben Positivisten, Utilitaristen, Pragmatiker und Kritische Rationalisten wesentlich dazu beigetragen, die Ideen und die reale Existenz des *Liberalismus* – bis hin zum heutigen Neoliberalismus – zu bestätigen und philo-sophisch zu bekräftigen.

Worin aber besteht der **Liberalismus**?

Als einer der Pioniere nicht nur des *wirtschaftlichen* Liberalismus gilt der schottische Moralphilosoph *Adam Smith* (1723-90), den einige Theoretiker sogar für den „Vater der Ökonomie“ halten. Mit Ausnahme von *August Oncken*, der im Jahre 1898 einen Aufsatz mit dem Titel *Das Adam-Smith-Problem* veröffentlichte, worin er Smith vorwarf, zwischen zwei Extremen zu schwanken: a) dem der „Sympathie“ (die Smith auch als Einfühlungsvermögen, Empathie verstand) einerseits und dem des *Eigennutzes* andererseits. Die Menschen sollen einander mit Sympathie und Mitgefühl begegnen, fordert Smith 1759 in seiner *Theorie der moralischen Empfindungen*, während er in seinem nationalökonomischen Hauptwerk *Eine Untersuchung über Natur und Ursachen des Wohlstands von Nationen* (1776) behauptet, wer (Waren-) Werte produziert, wie z.B. ein Bäcker oder ein Metzger, tue dies nicht aus purer Nächstenliebe, sondern aus ureige-nem Interesse (*Eigennutz*!), wenn nicht aus purer Gewinnsucht.

Smith selbst hat darin aber anscheinend keinen Widerspruch gesehen. Aufheben lässt sich der Gegensatz tatsächlich, wenn man Folgendes bedenkt: Wenn der Bäcker etwas verkaufen will, muss er normalerweise dem Kunden Sympathie und Freundlichkeit entgegenbringen. Sich in die Gefühlswelt des Kunden zu versetzen (wie dies ja auch in der heutigen, mit möglichst allen Mitteln der Psychologie arbeitenden *Marktforschung* geschieht), liegt folglich durchaus im „ureigenen Interesse“ des Produzenten! Zudem gibt es, wie man heute weiß, Solidarität, d.h. wirklichen Zusammenhalt zwischen Angehörigen gleicher oder unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen, nur dann, wenn sie einander Mitgefühl entgegenbringen.

Davon abgesehen, hat der gesunde Eigennutz für Adam Smith zentrale Bedeu-tung. Wie von einer „unsichtbaren Hand“ geleitet, bewirkt das erfolgreich einge-setzte Eigeninteresse den größten gesamtgesellschaftlichen Nutzen. Dies, ob-wohl Smith – anders als die Utilitaristen – nicht den Nutzen, sondern das Ein-fühlungsvermögen (die „Sympathie“) für das Wichtigste überhaupt hält.

Im Übrigen hat Smith in mancher Hinsicht die Marxsche Wertlehre (s.o.) vorbereitet, so durch Analysen zur Arbeitsteilung, zum Tausch, zum Arbeitswert und zur Güter-Verteilung, sowie auch zum Stellenwert von Arbeit, Boden und Kapital. Im Unterschied zu Marx befürwortet Smith jedoch die „freie Marktwirtschaft“, als dessen erster Begründer er gilt.

*John Stuart Mill* (1806-73) hat die Konzepte von Smith philosophisch und wirt-schaftstheoretisch vertieft. Allerdings eher vom Standpunkt des Utilitarismus aus. Leidenschaftlich plädiert er für die *Freiheit des Individuums*, bestimmt aber auch deren Grenzen: in der Freiheit des Mitmenschen und im Gemeinwohl, so in *Über die Freiheit* (1859), einem Grundwerk der politischen Philosophie. (Zu Smith und Mill vgl. *Lexikon der philosophischen Werke* a.a.O. S. 219, 708; 482.)

In kaum überschaubaren Differenzierungen entwickelt sich der Liberalismus im 19. und 20. Jahrhundert, wobei individuelle Freiheit und Selbstverantwortung stets im Vordergrund stehen, und zwar nicht zuletzt im Widerstand gegen abso-lutistische und totalitäre Herrschaftsformen. – Im *Verfassungsliberalismus* geht es vor allem um den rechtlichen Schutz des Einzelmenschen, so durch (elemen-tare) Menschenrechte, Begrenzung der Staatsmacht und Gewaltenteilung. – Die Verfechter des *Wirtschaftsliberalismus* pochen auf Privateigentum (bzw. die Eigentumsrechte), freie Marktwirtschaft und freien (Welt-)Handel, teils mit na-turrechtlicher Begründung. Auseinandersetzungen zwischen den liberalen Theo-retikern gab es allerdings schon frühzeitig darüber, ob und wie weitgehend es dem Staat erlaubt werden darf, in das Wirtschaftsleben gesetzgeberisch (z.B. re-gulierend) einzugreifen. Im deutschen *Ordo-Liberalismus* der „Freiburger Schule“ wird schon seit den 1930er Jahren ein „starker Staat“ gefordert, der Markt-versagen und privatem Missbrauch wirtschaftlicher Macht vorbeugen soll – was letztlich u.a. auf eine größtmögliche Garantie für den Erhalt des kapitalistischen Systems hinausläuft.

Die Anhänger des *Sozialen Liberalismus* (die Sozialliberalen) wollen, wenn nicht die soziale Ungleichheit, so doch wenigstens die „Chancenungleichheit“ be-seitigen, und zwar durch Bildungspolitik, Hilfe zur Selbsthilfe oder auch – wie bei *John Maynard Keynes* (1883-1946) durch *antizyklische Finanzpolitik* des Staates, um möglichst Vollbeschäftigung und gewerkschaftliche Freiräume zu sichern. Es sind programmatische Ideen, die – wie diejenigen des Verfassungs- und des Wirtschaftsliberalismus – in die seit den 1950er Jahren vorherrschenden Modell-Vorstellungen von einer „Sozialen Marktwirtschaft“ eingegangen sind. (Zum Wirtschafts-, Verfassungs- und Sozialliberalismus vgl. Wikipedia: *Liberalismus*.)

**Neoliberalismus / Globalisierung**

Ansätze zu einer Theorie des Neoliberalismus haben anscheinend schon die Ordo-Liberalen der 1930er vorgeschlagen. Als neue Wirtschaftsform wird der Neoliberalismus vor allem seit den 1990er Jahren wahrgenommen. Insofern ist er weitgehend mit der seitdem nahezu unumschränkt fortschreitenden *Globa-lisierung* identisch.

Diese wird unterschiedlich bewertet. *Norbert Walter,* Ökonom und ehemaliger Chefvolkswirt der Deutschen Bank, erkennt – im Jahre 2001 – Frühformen der Globalisierung schon in der Antike und bei der Katholischen Kirche. Welt-umspannend wird sie im Zeitalter der Entdeckungen, verstärkt durch die Industrielle Revolution, den anfangs britisch geprägten Freihandel und die transatlantischen Auswanderungs-Bewegungen; nach dem 2. Weltkrieg mit deutlicher Dominanz der USA. Durch den Zusammenbruch des Sowjetreiches (ab ca. 1990) hätten sich, so N. Walter, überall Demokratie und Marktwirtschaft ausgebreitet, ebenso der freie Welthandel, Freizügigkeit des Kapitals und teilweise auch der Arbeit, so dass Konflikte aller Art immer besser vermieden wer-den könnten. (Letzteres wurde schon durch „Nine Eleven“, den 11. September 2001, klar widerlegt!)

Falsch sei es, das Phänomen Globalisierung auf das Wirken einiger mächtiger multinationaler Konzerne zu reduzieren, obwohl deren Absichten erkennbar seien: Eroberung neuer Märkte, neuer Qualitäten, möglichst kostengünstiger Produktion, Setzen der Standards, allen voran die angeblich überaus attraktiven USA. Das Ganze sei durchaus positiv zu bewerten, denn es beträfe auch die internationale Wissenschaft, multinationale Gemeinschaftsarbeiten und neue Informations- und Kommunikations-Technologien bis hin zur kostengünstigen Internet-Vernetzung, so dass die Welt zum Dorf, zum „global village“ werde. Leicht in Kauf zu nehmen sei dabei auch der Bedeutungsverlust aller Mutter-sprachen außer Englisch, das auch in fragwürdiger Form („bad English“) überall als *die* Weltsprache (‚lingua franca‘) akzeptiert und verwendet werde. (In: ‚Profil‘, April 2001, S. 20-22)

So weit Norbert Walter. Was er übersieht, sind die Schattenseiten der Globa-lisierung:

– Verschärfung des internationalen Konkurrenzkampfes, der sogar Klein- und Mittelbetriebe zum „Run ins Ausland“ zwingt,

– Verlust der politischen Kontrolle der Wirtschaft durch die nationalen Regie-rungen,

– Verschärfung der sozialen Gegensätze, vor allem in ärmeren Regionen (u.a. Südeuropas und der „Dritten Welt“),

– nahezu unkontrollierbar erhöhte Belastungen für Welt-Klima und Umwelt,

– Verschärfung kultureller und politischer Gegensätze (z.B. zwischen islami-schem und westlichem Fundamentalismus) u.a.m.

Alles dies veranlasst die Autoren *Hans-Peter Martin* und *Harald Schumann* schon im Jahre 1997, *Die Globalisierungsfalle* zu konstatieren, die sie als höchst gefährlichen Angriff auf Freiheit, Demokratie und Wohlstand empfinden. *Freiheit geht verloren, wenn Wirtschaft und Gesellschaft global liberalisiert, aber nicht global politisch kontrolliert werden.* Deregulierung und Privatisierung führen zu einer „drastischen Ausweitung der internationalen Finanzmärkte“ – mit verhee-renden Folgen, wie sich in zahlreichen Bankenkrisen und insbesondere in der *Welt-Finanzkrise* ab 2008 gezeigt hat.

Es besteht ein Trend zur „20:80-Gesellschaft“, in der nur noch ein Fünftel der Arbeitsfähigen einen Arbeitsplatz findet, insbesondere in der „Dritten Welt“. Der Kostensenkungswettlauf („Verschlankung“, z.B. durch Produktionsverlagerung in Billiglohnländer) trägt ständig zur Massen- und Dauerarbeitslosigkeit auch in den „reichen“ Ländern bei. Das Kultur-Niveau sinkt, z.B. durch „Tittytainment“, die seichte Mischung aus Sex, Kitsch und Pop, mit der man die breiten Massen von den Problemen ablenken und bei Laune halten will.

Schumanns und Martins Hoffnungen auf regionale Gegenbewegungen, z.B. durch verstärkte europäische Integration, haben sich durchweg als trügerisch er-wiesen. Kein Wunder z.B. angesichts der engen Verflechtungen zwischen krisen-anfälligen Regionen wie den USA, Japan und Europa, die unter sich lange Zeit den größten Teil des Welthandels (bis zu 80 %!) abwickelten, inzwischen aber immer stärker unter Konkurrenzdruck, vor allem aus China, geraten sind. Da aber alle, insbesondere auch China, auf „offene“, d.h. liberalisierte Märkte angewiesen sind, werden sich die mit der neoliberalen Globalisierung verbundenen Schäden, Gefahren und Verunsicherungen in absehbarer Zeit kaum beseitigen lassen – was natürlich auch die geistigen, kulturellen und weltpolitischen Krisen betrifft.

Was einst u.a. durch Aufklärung, Positivismus, Utilitarismus und Pragma-tismus befreiend und allgemein richtungsweisend erschien, droht im (Neo-) Li-beralismus zu einem dauernden Albtraum zu verkommen. (Vgl. K. Robra: *Und weil der Mensch Person ist* … a.a.O. S. 147 ff.)

**Von Nietzsches Lebensphilosophie zur Psychoanalyse**

Nicht wenige Menschen – auch Intellektuelle – fliehen vor den Problemen der Realität in Traum-, Esoterik-, Illusions- und Scheinwelten, darunter auch *Weltan-schauungen*. Eine solche Welt bietet *Friedrich Nietzsche* (1844-1900), der fast alles Herkömmliche „umwerten“ wollte. Er forderte die totale „Umwertung der Werte“, um sicherzustellen, dass nicht mehr das Leben den Werten unterworfen oder gar geopfert wird, sondern umgekehrt: die Werte dem Leben zu dienen haben. Und wertvoll war für ihn alles, was das Leben zu verbessern und zu steigern und die spirituellen Kräfte des Menschen zu mobilisieren vermag (s.u. zu: „Künstler, Philosophen und Heilige“).

Gegen solche lebensbejahende „Umwertung“ wäre nichts einzuwenden, wenn ihre Begründung haltbar wäre. Sie steht jedoch auf tönernen Füßen, weil sie im Wesentlichen auf einer verfehlten Kritik am Christentum beruht. Warum diese Kritik völlig verfehlt ist, habe ich bereits dargestellt (s.o.). Was *Hans Joas* in seinem Buch über *Die Entstehung der Werte* (Frankfurt a.M. 1997) bestätigt und – darüber hinaus – zu einem bemerkenswerten Urteil über Nietzsches Werte-Horizonte veranlasst.

Als „Kronzeugen“ nennt Joas *Max Scheler* (1874-1928) und *Max Weber* (1864-1920). Scheler habe zu Recht festgestellt, dass Nietzsche den christlichen Grund-Wert *Liebe* fälschlicherweise als Ausdruck von „Ressentiment“ deutet: „Helfende Liebe bis hin zum Selbstverlust, wie die christliche Ethik sie nahelegt, ist … ein Ausdruck der Persönlichkeitsstärke und nicht des Ressentiments aus Ohnmacht. Scheler bestreitet, daß Jesus Christus – wie es der These vom Ressentiment entspräche – das Heil in einfacher Umkehrung der Werte den Armen, Kranken und Außenseitern versprochen habe – er habe vielmehr durch die Liebesidee einen *Wertbezugspunkt* geschaffen, der *über den geltenden Klassifikationen* stehe und deren letztliche Nichtigkeit besage.“ (Joas a.a.O. S. 47, Hervorhebungen durch mich.)

Allerdings vermisst Joas an Schelers Nietzsche-Kritik die „soziologische Dimen-sion“ (ebd.). Diese habe dagegen *Max Weber* angemessen gewürdigt und außerdem die Botschaft Christi nicht – wie Nietzsche – als Ressentiment, sondern als *Antwort auf die Sinnfrage* interpretiert (a.a.O. S. 52). Ideen seien nicht auf Interessen zu reduzieren. Und Joas folgert schließlich, dass Nietzsches Behauptungen keineswegs geeignet sind, die *Entstehung von Werten* zu erklären (S. 53).

Erst recht kompliziert und problematisch wird der „Fall Nietzsche“ dadurch, dass der Autor seine lebensbejahende und -steigernde Philosophie an einen frag-würdigen neuen „Wert“ bindet, die Idee „Wille zur Macht“, zumal auch diese Idee auf fragwürdigen Voraus-Setzungen beruht.

Wozu auch einige der Inspirationsquellen Nietzsches gehören, darunter zwei besonders ergiebige: die Lehren Schopenhauers und Darwins. Beide Quellen hat Nietzsche jedoch, wie ich meine, bis zur Unkenntlichkeit umgemodelt. Im „Willen zur Macht“ feiert er das „Recht des Stärkeren“, dem er sogar das Recht zur Vernichtung des Schwächeren zubilligt. Genau dies ist aber ein Verrat an Darwin, der sich stets gehütet hat, aus dem „Kampf ums Dasein“ und dem „survival of the fittest“ (dem Überleben der Tüchtigsten) eine Ethik oder gar eine Gesell-schaftstheorie im Sinne eines Sozialdarwinismus abzuleiten. Sozialdarwinismus entspricht nachweislich nicht den Resultaten und Intentionen Darwins.[[175]](#footnote-175)174

Für nicht weniger betrüblich und bedenklich halte ich einige der Weiterungen (bzw. Abirrungen?), mit denen Nietzsche über Schopenhauer hinausgeht. Schopenhauer analysiert großartig die Willenskräfte, überwindet letztlich aber jegliches Ausufern, jegliche Tyrannei des Willens, und zwar durch das „Quietiv“, die Verneinung des Willens, womit er sich bewusst nicht nur auf Askese-Traditionen des Christentums (insbesondere auch der Mystik), sondern auch des Buddhismus und des Hinduismus beruft.[[176]](#footnote-176)175 – Dahinter stehen bestimmte *Erkenntnisse* und Einsichten, die man heute folgendermaßen formulieren kann: „Der Furor der Lebensgier, des Konsums, des Willens zur Macht muss gedämpft werden. … Wir müssen Verzicht und Askese lernen. Die Gier dämpfen. Wir müssen zurückrudern. Das wäre der Fortschritt, der an der Zeit ist.“ (Rüdiger Safranski im SPIEGEL vom 20.9.2010, S. 173)

Ganz anders Nietzsche, der den Willen zur Macht verallgemeinert – mit den bekannten üblen historischen Folgen der Umdeutung zu Zwecken des Macht-missbrauchs und der Gewaltverherrlichung (Stichwort: missbräuchliche Umdeu-tung und „Anpassung“ durch Faschismus und NS-Ideologie).

Kaum weniger schlimm: Nietzsche erhebt ein Seinsprinzip zum Sollensprinzip und vollzieht damit einen naturalistischen Fehlschluss.[[177]](#footnote-177)176, Mit dem „Recht des Stärkeren“ lässt sich keine Ethik begründen, im Gegenteil: Es rechtfertigt jegliche, nicht selten sinnlos-zerstörerische Unmoral!

Dennoch nicht zu verkennen ist die Tatsache, dass Nietzsche die (post-) mo- derne Philosophie und Psychologie, insbesondere die Psychoanalyse, nachhaltig beeinflusst hat. ***Freud*s** Lehren sind ohne ihre Bezüge zu Schopenhauer und Nietzsche gar nicht verstehbar. Von Nietzsche unterscheidet sich Freud jedoch in einem wesentlichen Punkt. Zwar untersucht der Wiener Psychoanalytiker das Es mit seinen Trieb- und Willensmächten, vermeidet es jedoch strikt, diese zu verabsolutieren oder naturalistisch von der Seins- auf die Sollens-Ebene zu übertragen. Vielmehr appelliert er an das individuelle Person-Sein des Menschen: „Wo Es war, soll Ich werden.“ Das bedeutet: Wir sollen möglichst im Einklang mit uns selbst und mit der Umwelt leben, möglichst Ausgleich herstellen zwischen den Ansprüchen von Trieben, Willen, Es, Ich und Über-Ich.

Der Frage, wie eine solche Sollens-Ethik philosophisch begründbar ist, nämlich an Hand von Grund-Werten wie Person-Sein, Menschenrechten und Menschen-würde, habe ich in dem Werte-Kapitel über *Kant* dargelegt (s.o.).

**Vom Sinn und Wert des menschlichen Daseins: von Heidegger zu Sartre und Camus**

Martin Heidegger (1889-1976) hält es für ganz falsch, von den Werten und vom Werten her einen Zugang zum Verstehen des menschlichen Daseins oder gar des Seins gewinnen zu wollen. In seinem *Brief über den Humanismus* (von 1946, Frankfurt a.M. 1981, S. 39 f.) begründet er dieses Urteil folgendermaßen: Wer seine Aufmerksamkeit bzw. sein Interesse auf irgendein Seiendes richtet, mache dieses zu einem *Gegenstand* und beraube es dadurch seiner „Würde“, d.h. seiner „eigentlichen“ Seinsweise. Dies bedeute Subjektivierung und Objektivierung zu-gleich; Subjektivierung, weil der Gegenstand nur noch als Mittel zum Zweck des eigenen Einschätzens, d.h. der subjektiven Interessen diene; Objektivierung, weil „das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns – gelten“, was sich völlig „absonderlich“ dann gebärde, wenn versucht wird, „die Objektivität der Werte zu beweisen“ (ebd. S. 39 f.). –

­*Demgemäß warnt Heidegger vor der Gefährdung von Natur und Umwelt durch die Technik, so in* ‚Die Technik und die Kehre‘ *1962.* *Die Werte selbst will Heidegger damit nicht in Frage stellen, wohl aber die angebliche Entwertung von Sein und Seiendem durch wertende Subjektivierung und Objektivierung*.

Stattdessen schlägt er schon in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) ein ganz anderes Vorgehen vor, indem er zunächst erneut *die Frage nach dem Sein* stellt, eine Frage, die viele für überflüssig halten, weil das Sein als solches, z.B. im alltäglichen Sprachgebrauch des Verbs ‚sein‘, doch längst zu einer „sonnen-klaren Selbstverständlichkeit“ geworden sei (*Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S. 2), obwohl niemand wisse, wie das Sein zu definieren, geschweige denn was es „eigentlich“ sei. In Wirklichkeit habe man das Sein vergessen – eine „Seinsver-gessenheit“, die auch in der Geschichte der Philosophie zu beobachten sei.

Was aber ist nun das Sein? Für Heidegger ist es „ … jeweils das Sein eines Seienden“. Da aber das *Dasein* „Vorrang vor allem anderen Seienden“ habe, hält er die Analyse des Daseins (bzw. der Existenz) für die wichtigste Aufgabe seiner neuen „Fundamentalontologie“ (oder auch: grundlegenden Seinslehre).

**Zum „Sinn von Sein“**

Sogleich stellt er dabei immer wieder die Frage nach dem „Sinn von Sein“, wobei er ‚Sinn‘ und ‚Sinn von Sein‘ genau unterscheidet. Sinn ist für ihn „das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält“ und „im verstehenden Erschließen artikulierbar ist“, letztlich also eine subjektive Kategorie, denn „*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas verständlich wird“* (a.a.O. S. 151). Sinn wäre demnach je nach Situation jeweils neu zu konstruieren bzw. zu aktivieren, und zwar durch einen Gedächtnis-Vorrat an subjektiv geprägten Ideen (bzw. Gedanken, Prinzipien, Erfahrungen usw.), die jegliches Verstehen erst ermöglichen.

Demgemäß erkennt Heidegger den „*Sinn von Sein*“ auf Grund vorgängiger Setzung, also *vor* jeglicher Analyse, in der *Zeitlichkeit*. Dieser Sinn könne nur dem *Dasein* zugänglich sein, als „Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen“, folglich nur dem Dasein des Menschen, da ja die Sinn-Kategorie stets subjektiv sei.

Daher will Heidegger das *Sein aus der Zeit heraus* begreifen, und zwar aus-schließlich auf *phänomenologischem* Wege, d.h. durch die Analyse von Erschei-nungen desjenigen „Seienden, das wir selbst sind“, also unseres eigenen, nicht zuletzt „alltäglichen“ Daseins. Diese Analyse der Existenz soll im Horizont nicht nur des Wirklichen, sondern auch des *Möglichen* stattfinden. Analyse aber be-deutet Fragen, Verstehen und Auslegen, wie es nur einem bestimmten Seienden, einem bestimmten Dasein möglich ist, nämlich dem „Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind“ (a.a.O. S. 7).

Und was folgt daraus? Was bedeutet es, dass der Weg zum Sein – auf dem wir, als die von Heidegger so bezeichneten „Seinshirten“ sowieso doch immer schon sind, – nur auf dem Weg über unser eigenes Dasein möglich sein soll?

**Zeitlichkeit, Verstehen, Sprache**

Zunächst einmal dieses: Jegliches Dasein ist auf Grund seines möglichen Sinns als Phänomen der *Zeitlichkeit* zu verstehen, was Heidegger exemplarisch an Hand einiger von ihm so genannten „Existenziale“ aufweist, darunter die Sprache, die Befindlichkeit, das Verstehen, die Sorge, das Alltagsleben, die Räumlichkeit, die Geschichtlichkeit und der Tod.

Wichtigste Existenziale sind die Befindlichkeiten, das Verstehen und die Sprache („die Rede“). Zu den „Grundbefindlichkeiten“ gehören „Geworfenheit“ (das unvermeidliche „In-der-Welt-sein“), Sorge, Angst und Furcht. Unter der Befindlichkeit ist allgemein die Gestimmtheit, die Stimmung zu verstehen, das „wie einem ist“. – Dies erstmals in der Philosophiegeschichte herausgearbeitet zu haben, gehört wohl zu den bleibenden Verdiensten Heideggers, auch wenn er dabei durchweg nur „negative Stimmungen“ wie Angst und Furcht heranzieht.[[178]](#footnote-178)177

Dem Verstehen sollen sich sämtliche Aspekte des Daseins, das „volle In-der-Welt-sein“, erschließen. Untrennbar miteinander verbunden sind Verstehen, Endlichkeit und Entwurf – als ständiger Bezug zum Möglichen. „Weltverstehen“ erschließt Bedeutsamkeiten aller Art, erst recht in Form der *Auslegung*.

All dies wiederum im Medium der Sprache bzw. der „Aussage“, der „Rede“. Wobei nunmehr das „Bedeutungsganze“ in Erscheinung tritt, das angeblich in einzelne sprachliche Bedeutungen „aufgelöst“ werden kann. Bedeutungen können zu Wort kommen, d.h. im Wort Gestalt annehmen: „Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.“ (*Sein und Zeit* a.a.O. S. 161.) – Im Übrigen bezeichnet Heidegger die Sprache des Menschen als das „Haus des Seins“. Denn nicht wir sprechen die Sprache, sondern die Sprache spricht uns, wenn zutrifft: „Das, wovon wir sprechen, die Sprache, ist uns stets schon voran.“ Demgemäß lautet Heideggers sprach-philosophisches Leitmotiv: „Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens.“[[179]](#footnote-179)178 Woraus folgt, dass „Dichten und Denken“ nicht einfach nur im Medium der Sprache agieren, sondern wesentlich aus den Möglichkeiten der Sprache hervor-gehen. Nur ein solches, mit der dichterischen Sprache verbündetes Denken sei dem Menschen gemäß, wohingegen das immer mehr um sich greifende tech-nizistische, kalkulierende Denken, als bloßes „Rechnen“, sich zu einer der schlimmsten Gefahren der Menschheit entwickelt habe; es sei als solches „schon die Explosion einer Gewalt, die alles ins Nichtige jagen könnte“ (a.a.O. S. 190).

Als „Haus des Seins“ gehört die Sprache zu demjenigen Um- und Über-greifenden, das Heidegger immer wieder auch *über* das Dasein des Menschen stellt, das, was er eigentlich erklären möchte: das Sein selbst.

Daher überrascht es nicht, dass er gelegentlich sogar Dasein und Mensch-Sein voneinander trennt – wohl, um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass es Dasein nicht nur beim Menschen gibt, sondern auch in anderen Lebensformen, und insbesondere auch in solchen, die evolutionsgeschichtlich die ursprünglichen sind. Was ihn allerdings keineswegs dazu veranlasst, zum *Materialismus* vorzu-stoßen.

Stattdessen versucht er immer wieder, zum Sein vorzustoßen, z.B. als „Lich-tung des Seins“ durch Sprache und Denken. Und dann, wenn er von der Existenz zur „Ek-sistenz“ übergeht, offensichtlich in etymologisierendem Rückgriff auf das lateinische Grundwort ‚exsistere‘, das u.a. ‚heraus-, hervorgehen, -kommen, -treten; emportauchen; hervorbrechen‘ bedeuten kann. Woraus Heidegger philo-sophisch Kapital zu schlagen versucht: „Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins.“[[180]](#footnote-180)179 Während mit ‚Existenz‘ nur der Bezug zur Wirklichkeit beschrieben werde – worauf er auch in seiner strikten Abgrenzung von Sartres *Existenzialismus* abhebt.

Damit will Heidegger den Menschen sogar höher stellen, als der Humanismus es je vermocht habe, und ihn insbesondere aus den Verstrickungen des „Subjekt“-Seins und der „allzu laut gerühmten >Objektivität< “ befreien. Wäre der Mensch als „Machthaber des Seins“ unumschränkter Herrscher über die Objekt-Welt, müsse die Substanz selbst, „das Seiendsein des Seienden“ zugrunde gehen. Dagegen setzt der Autor seinen ehrgeizigen Anspruch: „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins >geworfen<, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine.“ (Eine zweifellos geradezu „nach-denkliche“ Quintessenz, die aber das kritische Denken nicht außer Kraft setzen sollte! …)

**Ereignisdenken**

Nach *Sein und Zeit*, genauer: seit den 1930er Jahren, hat sich Heideggers Den-ken angeblich mehr und mehr zu einem „Ereignisdenken“ gewandelt. *Walter Schulz* erklärt, Heidegger habe in seinem Spätwerk auf ein „*übermenschliches Sein*“ zurückgegriffen, ohne jedoch dieses Sein näher bestimmen zu können und auch ohne es näher bestimmen zu *wollen*.[[181]](#footnote-181)180 (Was natürlich sogleich die Frage aufwirft, wie denn etwas völlig Unbestimmtes dem Menschen Orientierung und Maßstäbe für sein Verhalten bieten soll …) –

Welch erstaunlich hohen Wert Heidegger dem *Ereignis* denkerisch tatsächlich zumisst, geht aus seinem 1962 gehaltenen Vortrag über *Zeit und Sein* hervor. Sowohl das Sein als auch die Zeit lässt er nunmehr im „Ereignis“ aufgehen, ja, sogar darin „verschwinden“: „Es gibt“ das Sein, „es gibt“ die Zeit, durchaus, aber: „Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung >Sein als das Ereignis< meint das >als< jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis.“[[182]](#footnote-182)181 Mit anderen Worten: Das (natürliche oder geschichtliche?) Ereignis „schluckt“ sozusagen Sein und Zeit, um beide sogleich wieder „auszuspucken“ Somit lässt das Ereignis auch die *Zeitlichkeit* und damit den „Sinn von Sein“ in sich verschwinden, um anschließend beide erneut darzustellen. (Ein bemerkenswerter Mechanismus der „Sinnfindung“!)

Heidegger legt jedenfalls die Begriffe Sein und Zeit keineswegs ad acta, sondern verbündet sie nunmehr mit dem Begriff Ereignis. Mit nicht unbedenklichen Folgen für das *Menschenbild*, wozu Heidegger feststellt: „Sofern es Sein und Zeit nur gibt im Ereignen, gehört zu diesem das Eigentümliche, daß es den Menschen als den, der Sein vernimmt, indem er innesteht in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes bringt. So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis.“ (*Zeit und Sein* a.a.O. S. 16. Unwillkürlich fragt man sich hier: Ist das nun bloßes Wortgeklingel oder der von *Adorno* kritisierte „Jargon der Eigentlichkeit“, oder steckt mehr dahinter?)

Für den Menschen kann das „Ereignis“ nicht nur das unvermeidliche „Ver-schwinden“ – das Sterbenmüssen – bedeuten. Dass aber Sein und Zeit auch den Menschen charakterisieren, kann nicht bezweifelt werden. Wir sind und haben Sein, weil das Sein stets das Sein eines Seienden ist. Nicht zuletzt als *Sorge* um die Zukunft ist mit dem Sein auch die *Zeitlichkeit* unser Schicksal.

Wir sind „die, die *selbst die Zeit sind.* Wir sind die Zeitigung der Zeit selbst“, behauptet Heidegger in einer im Jahre 1934 gehaltenen Vorlesung über *Logik als die Frage nach dem Wesen*.[[183]](#footnote-183)182 Dass Zeit und Sein (seit 1962?) im „Ereignis“ aufgehen, bedeutet nicht, dass „es“ Sein und Zeit nicht „gibt“. Was bedeutet es dann?

Jedenfalls so viel: In seinem „Ereignisdenken“ unterwirft Heidegger – bis hin zu seinem Spätwerk – den Menschen völlig der *Geschichtlichkeit*. Und setzt damit auch die von Descartes, Kant und Fichte begründete Tradition der Ich- und Subjekt-Philosophie außer Kraft. In der zitierten Vorlesung von 1934 heißt es, dass „das Denken der Zeitlichkeit gerade die Auffassung des Menschen als Ich von Grund auf erschüttert und sprengt.“ (a.a.O. S. 149).

Und **das *autonome Subjekt* geht erst recht unter, und zwar im „*Volk“* (!).** Der Mensch könne „nie Subjekt“ sein, auch nicht als „eine Ansammlung mehrerer Subjekte“, denn das für den Menschen „ursprünglich einige, … tragende Seiende“ könne nur das sein, „was wir >ein Volk< nennen“ (ebd. S. 157). – Wodurch erahnbar wird, warum Heidegger – wenn auch nur vorübergehend – von der NS-Ideologie und der Machtübernahme Hitlers im Jahre 1933 begeistert war. Denn wie sagten doch die Nazis?: „Du bist nichts, dein Volk ist alles!“

Für entscheidend wichtig halte ich allerdings die Tatsache, dass Tendenzen solcher Art nicht erst im Jahre 1934, sondern auch schon in *Sein und Zeit* (1927) erkennbar sind. Nietzsches Wille zur Macht kehrt bei Heidegger als *Wille zum Sein* wieder. Heidegger will sich des Seins bemächtigen – zur *Ermächtigung* über das Ganze? – Nach einer Kritik an *Hegel*s Zeit-Begriff behauptet Heidegger: „Der >Geist< fällt nicht erst in die Zeit, sondern *existiert* als ursprüngliche *Zeitigung* der Zeitlichkeit. Diese zeitigt die **Weltzeit**, in deren Horizont die >Geschichte< als innerzeitiges Geschehen >erscheinen< kann.“ (a.a.O. S. 436).

Was aber versteht Heidegger unter „Weltzeit“? Zweifellos nicht einfach die auf Grund internationaler Vereinbarung in Zeitzonen eingeteilten Uhrzeiten, die man üblicherweise als die der Weltzeit bezeichnet. Vielmehr ist die Weltzeit für Heidegger „objektiver“ und zugleich „subjektiver“ als jede andere Zeit-Vorstel-lung. Denn die „ursprüngliche“ Weltzeit sei „Bedingung der Möglichkeit“ für jegliches Subjekt- und/oder Objekt-Sein. Objektiv sei die Weltzeit unmittelbar an Physischem, z.B. am „Himmel“, ablesbar – dies wohl in Anspielung auf die Tatsache, dass Menschen sich seit jeher zum Zweck der Zeitbestimmung nach dem Stand der Sonne und der Gestirne gerichtet haben. Und „subjektiver“ als subjektiv sei die Zeit deshalb, weil sie wesentlich als auf die Zukunft gerichtete *Sorge* zu verstehen sei. Folglich ist die (Welt-)Zeit weder in Objekten noch in Subjekten vorhanden, sondern für beide Bedingung der Möglichkeit (was *Kant* ähnlich sah!).

Im Übrigen behauptet Heidegger nicht nur, dass die Weltzeit andauert, be-deutsam, öffentlich und datierbar ist, sondern auch, dass sie die Zeitlichkeit (und damit den „Sinn von Sein“!) „zeitigt“, so dass die Weltzeit selbst sich weder „subjektivistisch“ auflöst noch „in einer schlechten >Objektivierung< >verdinglicht<“ wird. (Vgl. *Sein und Zeit* a.a.O. S. 419 f.)

Wobei jedoch zu bedenken ist, dass es für Heidegger „die Welt“ nur als *erschlossene* bzw. *erschließbare* gibt – was aber zweifellos ein *Subjekt* voraussetzt. Wo bleibt da die Logik? Offenbar tappt Heidegger hier in die Falle, die er sich selbst gestellt hat: Das Sein und dessen Objektivität (auch und gerade als „Sein des Seienden“!) durch eine – zwangsläufig *subjektive* – Analyse des Daseins erklären zu wollen …

Ganz am Schluss von *Sein und Zeit* stellt Heidegger einige aufschlussreiche Fragen, die er nicht beantwortet, und zwar zunächst danach, wie „*erschließendes Verstehen von Sein daseinsmäßig überhaupt möglich*“ sei. Um unmittelbar hieran eine weitere, vielleicht noch bedeutsamere Frage anzuschließen, ob nämlich das Gesuchte durch einen „Rückgang auf die *ursprüngliche Seinsverfassung* des Sein-verstehenden Daseins“ zu finden ist. Das bedeutet: Das Dasein müsste *vom Sein her* verstanden werden und nicht umgekehrt (wie Heidegger es in *Sein und Zeit* immer wieder versucht: vom Verstehen des Daseins zum Verstehen des Seins zu gelangen)!

Meine Frage lautet daher: Liegt es nicht nahe, solche Schlussfragen, die das Ganze der Abhandlung radikal in Frage stellen, als Eingeständnis des Scheiterns zu werten?

**Kritische Heidegger-Würdigung**

Ist Heidegger denn tatsächlich gescheitert? Zweifellos, wenn Philosophen wie *Nicolai Hartmann* und *Ernst Bloch* mit ihrer Kritik im Recht sind. In seiner Schrift *Zur Grundlegung der Ontologie* (1934, Berlin 1965, S. 40 f.) kritisiert N. Hart-mann Heideggers subjektivistischen Ansatz beim Dasein des Menschen, womit Heidegger hinter die Objekt-Begriffe Kants und des Deutschen Idealismus zu-rückgefallen sei.

*Ernst Bloch* kritisiert – in *Erbschaft dieser Zeit* (1935, Frankfurt a.M. 1977, S. 306 ff.) – ausführlich Heideggers Seinsbegriff. Was Heidegger als „das Sein“ ausgebe, sei nichts anderes als die bürgerliche Subjektivität in ihrer verkorksten Innerlichkeit – mit dem Gegenpol des „Nichts“, in das speziell der *Großbürger* „hinaus gehalten“ sei. Das „Sein der Angst“ habe Heidegger selbst produziert und zu verallgemeinern versucht. Angst und Sorge seien aber eher Chiffren bürgerlicher Befindlichkeit. Angst habe der Kleinbürger, „der keine Stelle und Aussicht mehr hat“; Sorge treibe vor allem den Großbürger um. Wenn Heidegger dagegen das „Ich-selber-sein“ als probates Gegenmittel anpreise, sei dies nur eine Umschreibung bürgerlicher Profitsucht. Das letzte Wort behalte bei Heidegger ohnehin nur die „Geworfenheit in den Tod“ (das „Vorlaufen zum Tode“), passend zu einer „Fundamentalontologie der Vergänglichkeit“, wodurch sinnvolle Handlungsperspektiven gänzlich verbaut seien, zumal auch die ‚Zeitlichkeit‘ nicht zu einer konkreten *Dialektik der Geschichte* führe. – Letztlich bestehe Heideggers Gedankengebäude vornehmlich aus emotional aufgeladener „Begriffsschau“ und teilweise aus bloßem Wortgeklingel.

Derart unzulänglicher Seinslehre setzt Bloch immer wieder eigene Entwürfe entgegen, und zwar *in seinem Gesamtwerk* – dergestalt, dass diese Antithesen auf engem Raum nicht detailliert referierbar sind; so dass ich mich hier mit ein paar „Stichpunkten“ begnügen muss. Bloch fordert

– statt Verzweiflung: Empörung, Hoffnung und Menschenwürde; – statt „Vor- laufen zum Tode“: Hoffnungsbilder gegen den Tod; – statt der Macht-Anmaßung des Bourgeois: das revolutionäre Subjekt im Befreiungskampf des revolutionä-ren Proletariats;

– gegen die Ontologie des Nichts: die bewegte Materie, die Ontologie des Noch-Nicht.

**Fazit?** Heidegger hat jedenfalls provoziert, immerhin! Sogar zu kreativen Gegen-Entwürfen. Schon dies lässt vermuten, dass es sich „lohnt“, Heideggers Beiträge zur Klärung der Fragen nach dem Sein und dem „Sinn von Sein“ zu analysieren und gegebenenfalls auszu*werten*. Denn gerade weil diese Beiträge auf Subjektives hinauslaufen, kann man sie dem Bereich des *Wertens* zuordnen. Auch wenn Heidegger selbst dies ebenso zurückweist wie alle Versuche, die Frage nach dem Sein auf dem Weg über Personalismus, Anthropologie, Psychologie oder Biologie anzugehen. (Vgl. *Sein und Zeit* a.a.O. S. 45 ff.)

Speziell zu Heideggers Ablehnung des Wertens als Zugang zur Seinsfrage (s.o.) halte ich die folgenden Einwände für unumgänglich. Wie man inzwischen aus der *Hirnforschung* weiß, können Bewusstseinsinhalte durchweg als *mentale Objekte* (im Sinne von *J.-P. Changeux* 1983, s.o.) aufgefasst werden. Mentale (d.h. gei-stige) Objekte entstehen in den fundamentalen dialektischen Subjekt-Objekt-Beziehungen, die für jeden geistigen Akt – und darüber hinaus für jegliches Tun – charakteristisch sind. Nicht zu leugnen ist zudem die Tatsache, dass mit den ursprünglichen Subjekt-Objekt-Beziehungen des Menschen von Anfang an *Wer-tungen* verbunden sind. Insofern können Heideggers Vorbehalte gegen das Werten als Zugang zum Sein keinen Bestand haben. – Vielmehr können seine eigenen subjektivistischen Konzepte durchaus als *subjektive Wertungen* verstanden werden.

Natürlich einschließlich der Sinnfrage. ‚Sinn‘ interpretiert Heidegger – wie so oft – offenbar durchaus etymologisch, d.h. im Sinne der Herkunft des Wortes ‚Sinn‘ a) aus dem althochdeutschen ‚sinnan‘: ‚reisen, unterwegs sein‘, und b) aus dem äußerst bedeutungsreichen lateinischen ‚sensus‘ (s.o.). Wobei die ‚Zeitlichkeit‘ zweifellos mit ‚sinnan‘ und die ‚Sorge‘ mit ‚sensus‘ zusammenhängt, zumal die Sorge, anders als Bloch es meint, durchaus *alle* Menschen – und nicht nur die bürgerlichen – betreffen kann (wenn auch vielleicht nicht als „Existenzial“).

Aber: Möglichen *Sinn* auf die Bedeutungs- und Seinsbereiche der Sorge und der Zeitlichkeit zu reduzieren, halte ich für eine unzulässige, letztlich sprachlich bedingte Verkürzung. Es müssen andere Möglichkeiten gefunden werden, dem kaum ermesslichen Bedeutungsumfang von ‚Sinn‘ und *Sinn von Sein* – z.B. auf dem Weg über Wert, Handlung, Zeit und Zeittechnik – auf die Spur zu kommen. Wobei das *materielle Sein,* das *geschichtliche bzw. gesellschaftliche Sein* und das *geistige Sein* als Grundlagen dienen können. – Und vielleicht auch über

**Sartres Existenzialismus und Marxismus: Wert-Theorien der besonderen Art**

Jean-Paul Sartre (1905-80) will – ähnlich wie Heidegger – das *Sein* erklären, und zwar immanent, d.h. rein innerweltlich, ohne Gottesbezug. Im Unterschied zu Heidegger bekennt Sartre sich dabei ausdrücklich zum Atheismus, indem er z.B. feststellt: „Der atheistische Existentialismus, für den ich stehe. … erklärt, daß, wenn Gott nicht existiert, es mindestens ein Wesen gibt, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann, und daß dieses Wesen der Mensch oder wie Heidegger sagt, die menschliche Wirklichkeit ist. Was bedeutet hier, daß die Existenz der Essenz vorausgeht? Es bedeutet, daß der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich *danach* definiert.“[[184]](#footnote-184)183

Was aber dieses In-der-Welt-sein bedeutet, analysiert Sartre u.a. an Hand zweier Grundbegriffe, deren Herkunft u.a. von Kant und Hegel er nicht leugnet, der Begriffe *An-sich* und *Für-sich*.

**Das An-sich (‚En-soi‘)**

Die Frage nach dem Sein stellt und beantwortet Sartre anders als Heidegger. Für Sartre ist das Sein „überall“ (EN S. 29)[[185]](#footnote-185)184 Bezieht das menschliche *Bewusst-sein* sich auf dieses allgegenwärtige Sein, wird es Bewusstsein von Etwas, das auch in der Außenwelt, d.h. *außerhalb* des Bewusstseins, liegen kann. Erst durch dieses Andere seiner selbst wird es als Bewusstsein erkennbar. (Dies in deut-licher Parallele zu Sartres Ich-Begriff: Ich werde *ich* erst in der Mitwelt, im – keineswegs immer unproblematischen – Mit-sein mit den anderen Menschen.)

Dieses Andere ist nur dann bestimmbar und erklärbar, wenn es zur Welt der Erscheinungen gehört, was für das von Kant so genannte „Ding an sich“ nicht zutrifft. Sartre nennt es „transphénoménal“, außerhalb der Erscheinungen lie-gend, oder auch: „l‘être en soi“, das *Sein an sich*. Das Sein an sich „*ist* das, was es ist“, d.h. es ist identisch mit sich selbst und insofern „undurchsichtig“, absolut dunkel (‚opaque‘), Synthese nur mit sich selbst, reines Sein, nicht Möglichkeit (EN 33 f.).

**Das Für-sich (‚Pour-soi‘)**

Wenn das An-sich nur auf sich selbst bezogen werden kann, ist es unmöglich, vom An-sich zum Bewusstsein, dem „Für-sich“, zu gelangen. Zwischen An-sich und Für-sich vollzieht Sartre somit eine klare Trennung, einen Dualismus. Zumal er das Für-sich für die *eigentliche Seinsweise des Bewusstseins* hält, und zwar als Grundlage jeglichen *Verstehens*. (Wobei er durchaus auch auf Descartes‘ *Cogito*, das „ich denke“, zurückgreift, um dann jedoch – in deutlicher Abgrenzung von Descartes – jegliches Ich nicht als bloßen Bewusstseinsinhalt, sondern als existen-zielles Mit-sein mit den anderen Menschen aufzufassen, s.o.)

Das Sein des Bewusstseins, das Für-sich, ist, im Unterschied zum An-sich, nicht identisch mit sich selbst. Vielmehr ist es ein Sein, „das nicht ist, was es ist und das ist, was es nicht ist“ (EN 121). Denn es existiert als *Negation* – und insofern wesentlich in der *Dialektik von Sein und Nichts*: Das Bewusstsein negiert jeden Augenblicks-Inhalt (Moment) durch den nächsten – und ist dabei wesent-lich *Subjekt*, folglich *zeitgebunden* und *kontingent*, d.h. es „ereignet“ sich, aber nicht als Notwendigkeit, sondern „zufällig“. Im Für-sich der Negation verliert sich das mit sich selbst identische An-sich (EN 124). Das Für-sich ist das „reflektierte Reflektierende“ (‚reflété-reflétant‘), das immer schon in einer Beziehung, *auch zur Welt der Objekte*, steht. Es begründet sich selbst, und zwar u.a. dadurch, dass es sich – in *Freiheit* – vom An-sich abgrenzt. Bleibt aber nicht abstrakt, sondern konkretisiert sich – individuell und singulär – „in Situation“, also in bestimmtem In-der-Welt-sein (EN 134).

**Das Für-Andere-Sein (‚l’Etre-Pour-Autrui‘)**

Dem Sein der Anderen – und dem Für-andere-sein – widmet Sartre in EN auf den Seiten 275 bis 503 ausführliche Analysen, so zur Existenz und zum Körper des Anderen sowie zu konkreten Beziehungen zwischen dem Für-sich-Sein und dem Sein-für-Andere.

Wie begegnet mir der andere Mensch? Zunächst als Leib, jedoch nicht in purer Leiblichkeit. Denn der Andere ist nicht nur Körper, sondern auch Gestalt, Figur, *Person* mit typischen Merkmalen wie Mimik, Gestik, Haltung und Verhalten. Der Andere tritt mir als etwas Reales entgegen. Ihn zu „begreifen“ (‚concevoir‘) sei aber, so Sartre, nicht ohne weiteres möglich; man sei gezwungen, den Anderen „als Objekt“ zu konstruieren. Der Andere ist Subjekt, aber man macht ihn zum Objekt (EN 283). Der Andere ist ein Ich und zugleich – für mich – ein Nicht-Ich, eine *Form der Negation*, des Getrennt-Seins.

Sartre verdeutlicht diese komplizierte (Nicht-)Beziehung – er nennt sie auch ein „Néant“, ein Nichts – am Phänomen des Blickes. Ich nehme den Anderen optisch wahr; und wenn er mich ebenfalls anschaut, weiß ich, dass er mich sieht, aber anders, als ich ihn sehe. Damit beschäftigt sich Sartre auf mehr als 50 (!) Seiten (EN 310-367). Dabei geht er zunächst rein phänomenologisch vor, das heißt, er beschreibt, was er sieht, z.B. Passanten auf der Straße, eine Frau, einen Mann, einen Bettler. Und diese sind für ihn zunächst zweifellos *Objekte*. Doch er geht einen Schritt weiter: Es handelt sich um *Personen*, um Menschen in ihrer „persönlichen Anwesenheit“ (‚présence en personne‘ EN 310). Der Mensch, der zugleich „Objekt“ ist, kann nicht einfach wie ein Sachobjekt räumlich-zeitlich bestimmt werden. Er ist Objekt „für mich“ – und umgekehrt: Ich kann von dem Anderen gesehen werden.

Daher ist der *Blick des Anderen* näher zu erklären. Welchen Sinn hat dieser Blick? Er gehört zweifellos zum Leib, erschöpft sich aber nicht in dieser Eigen-schaft: Der Blick ist nicht identisch mit den Augen, scheint diese eher zu „maskieren“, von ihnen aus „vor ihnen her“ zu gehen (EN 316). Aber *ich* bin es, der gesehen wird … Also handelt es sich um etwas typisch Situatives, eine *Situation*. So auch, wenn ich – zunächst unbemerkt – irgendwo mein Ohr oder mein Auge an ein Schlüsselloch hefte. Erspäht und ertappt mich dann jemand dabei, empfinde ich Scham. Und der Andere? Er bricht in meine Welt ein, sorgt dafür, dass ich die Situation nicht mehr allein beherrsche, denn ich bin nunmehr *Objekt* unbekannter Einschätzungen, *Wert*-Bestimmungen, die mich förmlich „versklaven“, für mich zur Gefahr (!) werden können.

Dabei ist der Andere zugleich „unfassbare Subjektivität“; ich kenne ihn vielleicht nicht, weiß aber um sein Subjekt-Sein und damit um seine „unendliche Freiheit“, die aber meine eigene Freiheit negiert, festsetzt (sozusagen „zuna-gelt“), objektiviert. So dass ich sogar Scham und Angst empfinde.

Dennoch weiß Sartre auch um die *Gefühle* der Anderen. Wie er selbst können sie Wut, Freude, Sympathie, Abneigung und vieles andere empfinden. *Dennoch thematisiert er das Mitgefühl, die Empathie, nicht*. Der Andere bleibt – nicht nur in EN – im Wesentlichen ein Faktor der Unsicherheit, der Gefahr, der Objekti-vierung, der Distanz. Wohl nicht zufällig heißt es in dem Theaterstück *Huis Clos* (‚Bei geschlossenen Türen‘, 1944): „L’autre, c’est l’enfer“, der Andere, das ist die Hölle. So dass es mit ihm ein harmonisches Mit-Sein „eigentlich“ nicht geben kann. – Hierauf wird zurückzukommen sein.

**Liebe und Sexualität**

Phänomene der Abgrenzung, Distanzierung und wechselseitigen Negation erkennt Sartre auch in nahezu allen Formen von Liebe und Sexualität (vgl. EN S. 431 ff.). Auch in der Liebe überwiegt das Scheitern, gibt es Harmonie eher selten. „Die Liebe bleibt Konflikt, Täuschung, Scheitern und tödliche Beziehung der Menschen untereinander.“[[186]](#footnote-186)185

In der *Sexualität* werde der Leib des Anderen objektiviert, sei nur noch „Ge-genstand“, während die Freiheit des Anderen vergeblich erstrebt werde. „ … die sexuelle Begierde ist, genauso wie die Liebe, zum Scheitern verurteilt, und zwar deshalb, weil im Erreichen der Lust im sexuellen Akt das Verfangensein der Freiheit im Leib seine Vollkommenheit findet.“ (Michelini a.a.O. S. 166.) – Letztlich bleibt jede Person Individuum, d.h. einsam und allein mit der Freiheit des Für-sich-Seins.

**„En-soi-pour-soi“: Synthese im „An-und-für-sich“?**

*Hegel* will das Problem der Differenz zwischen An-sich und Für-sich auf er-kenntnistheoretischem Wege lösen: im „An-und-für-sich“, einem Konstrukt, das es dem Denken ermöglichen soll, das – anscheinend unergründliche – An-sich-Sein der Dinge durch die Arbeit des für-sich-seienden Bewusstseins im An-und-für-sich „aufzuheben“, d.h. die Dinge so erkennen zu können, wie sie *tatsächlich* sind, zumal er fragt: „Wie sollen die Dinge anders erscheinen als ihrem Wesen gemäß?“ – Damit will Hegel die von Kant etablierte Differenz zwischen Ding an sich und Erscheinung beseitigen.

Sartre akzeptiert diesen Lösungsvorschlag nicht, sondern hält strikt an der Kantischen Unterscheidung fest. Daher kann er An-sich und Für-sich zunächst nur in einem „en-soi-pour-soi“ nebeneinander stellen. Denn das Pour-soi ermöglicht dies durch sein Wissen (die ‚connaissance‘). Es bleibt jedoch eine rein gedank-liche Brücke, keine Überwindung des realen Gegensatzes zwischen zeitlichem Für-sich und zwangsläufig nicht-zeitlichem, unbestimmbarem An-sich.

Eine solche Vermittlung hält Sartre nur dann für möglich, wenn es ein Drittes, ein *tertium comparationis*, gäbe, das beide Seinsbereiche übergreifen und miteinander vergleichbar machen würde. Diese „höhere Instanz“ müsste eine „causa sui“ sein, ein Wesen, das seinen Grund in sich selbst trüge – wie der *Gott* der Religionen und der Religionsphilosophie. Diesen Gott leugnet Sartre jedoch, so dass er den Dualismus, die Aufspaltung des Seins in An-sich und Für-sich, nicht überwinden kann. – Nichtsdestoweniger gibt er die Suche nach einem „être total“, einem ganzheitlichen Sein, nicht auf – und findet dieses schließlich – man sehe und staune! – in einem umfassenden „en-soi-pour-soi“, einem „An-und-für-sich“, das er auch als *Wert* (‚la valeur‘) bezeichnet (EN 664, 700 f.); wobei zu beachten ist, dass ‚valeur‘ auch so viel wie ‚sens‘, d.h. ‚Wortsinn‘ und ‚Bedeutung’, bedeuten kann, womit dann die Bedeutung(en) eines bestimmten Wortes im Unterschied zu denen allen anderen Wörter gemeint sind.

***Wert* (‚la valeur‘): ein Schlüssel zum Ganzen!?**

Das Sein und das Nichts. Das Nichts ängstigt uns (normalerweise), zumal unser Sein nicht nur durch die Negation im Für-sich bestimmt ist, sondern ständig vom Nichts im Tod bedroht zu sein scheint. In ständiger Angst vor dem Nichts können wir aber ebenso wenig leben wie in dauerndem Scheitern – oder dauernder Angst vor dem Scheitern. „Das Nichts nichtet“, sagt Heidegger. Und Sartre: Jede Frage kann mit einem Nein beantwortet werden. Das Nichts begründet die Möglichkeit der Negation. Das Nichts „wird genichtet“ und: „Das Nichts *ist nicht*“ (EN 58).

Dagegen erkennt Roquentin in Sartres *Der Ekel* (1938): „Nichts. Existiert.“ – Hieraus schließt *Ludger Lütkehaus*, der dem *Nichts* ein dickes Buch mit bemerkenswerten Kapiteln über Nietzsche, Heidegger und Sartre gewidmet hat, auf einen „fatalen Doppelsinn: Noch das Nichts existiert. Just in dem Augenblick, wo das Daseinsgefühl zum Ekel eskaliert, wird noch die befreiende Leere des Nichts vom unseligen Überfluß an Existenz okkupiert. Wahrhaftig, wenn es nicht einmal mehr die Gegenmöglichkeit des Nichts gäbe; wenn alles von Existenz >verdreckt< wäre, weil die Gegenidee zu ihr zweifellos >eine existierende Idee< ist, dann gäbe es kein Entkommen mehr; dann wäre die Welt die Ewigkeit der Hölle, in der die Existenz zur Existenz verdammt ist: Nietzsche und Bahnsen hatten das Dasein in der Tat mit dieser größten Last beschwert. Ist der Existenzialismus ein Nihilismus? Ja, wenn man letzteren im Sinn von Nietzsches >extremster Form<: der Ewigkeit des Sinnlosen, versteht; nein: wenn man eine Möglichkeit der Befreiung in ihm sucht. >Die Hölle, das sind die Andern<: damit kann man zur Not leben. >Die Hölle – es gibt nichts anderes<: damit lebt und stirbt es sich ziemlich schlecht.“ (L. Lütkehaus: *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*; Zürich 1999, S. 443.) – Und: Besser lässt sich die Dialektik von Sinn, Sein und Nichts kaum veranschaulichen!

Jedenfalls ist die Dauer-Hölle kein Ausweg, auch nicht für Sartre, obwohl in seiner Philosophie das Negative – in Form von Hölle, Angst, Ekel, Nichts, Nega-tion, Knappheit, Scheitern usw. – eine wichtige Rolle spielt. Denn von entschei-dender Bedeutung scheint nicht die Negativität, sondern die Art und Weise zu sein, in der er das *Wert*-Problem behandelt, und zwar, scheinbar unvermittelt, im Zusammenhang mit den Problemen des Für-sich-Seins, das er in doppelter Hinsicht mit dem Nichts konfrontiert: als stets drohende (Ver-)Nichtung des Seins und als Negation in der Arbeit des zeitgebundenen Für-sich. Nur negativ, nur *orientierungslos* kann das Für-sich aber nicht standhalten, auch nicht gegenüber dem Problem des An-sich.

Kein Nihilist würde behaupten:

1. Mit der Realität des Menschen kommen die *Werte* in die Welt (EN 137) und: „ … zu sagen, daß wir die Werte erfinden, bedeutet nichts anderes als dies: das Leben hat a priori keinen Sinn. Ehe Sie leben, ist das Leben nichts; es liegt bei Ihnen, ihm einen Sinn zu verleihen, und der Wert ist nichts anderes als der Sinn, den Sie wählen“ (*Ist der Existentialismus ein Humanismus?* a.a.O. S. 34). Womit Sartre den Begriff Wert – anscheinend – der Kategorie *Sinn* unterwirft. Es zeigt sich jedoch, dass er ‚Wert‘ vor allem als *Selbstentwurf des Menschen auf die eigenen Möglichkeiten* versteht.[[187]](#footnote-187)186

2. Die Angst ist die Quelle aller Werte (EN 722).

3. Dennoch übersteigen (transzendieren) die Werte das Sein: „La valeur est par delà l‘être“, der Wert ist jenseits des Seins (EN 136). Die Werte verleihen dem Für-sich-sein eine ins Unendliche reichende Struktur. (Eben den *Sinn*?)

4. Die Werte selbst haben gegenüber dem Bewusstsein (dem Für-sich) nicht die Qualität eines Seins, sondern eines *Sollens* (EN 137).

5. Es gibt ein *absolutes Selbst*, in dem jegliche „Aufhebung“ (‚dépassement‘) des Für-sich-Seins sich aufhebt. Als Absolutes ist dies eine umfassende Einheit, aus dem tatsächlich jeglicher *Sinn* von Sein hervorgehen müsste (EN 137, 148).

6. Das absolute Selbst besteht in Identität, Reinheit, Beharrung (‚permanence‘) und Begründung des Selbst. Was dazu führt, dass auch die Werte dem Doppel-sinn (der Janus-Köpfigkeit) von Sein und Nichts unterliegen: Das Absolute ist *nicht realisierbar*.

7. Als höchster „Sinn“ begründet der Wert auch jegliche *Freiheit*: „ … elle hante la liberté“, er, der Wert, lässt der Freiheit keine Ruhe (EN 137). Und dennoch sind Wert und Sinn zugleich Hervorbringungen, Ausgeburten der Freiheit (EN 138) – und daher erst dann weiter begründbar, wenn das „Sein der anderen“ Menschen zum Vorschein kommt.

*Gerhard Seel* schließt aus all diesem, „das *ganzheitliche Sein*, nach dem Sartre fragt“, sei „nichts anderes als der *verwirklichte Wert*“[[188]](#footnote-188)187, wenn auch der Wert selbst für Sartre vornehmlich ein „regulatives Prinzip“ bedeute. Was durchaus einleuchtet, sobald man Seels weitergehende Folgerung erfährt: „Es kann kein Zweifel mehr bestehen, daß Sartre den Wertbegriff nicht nur für seine Theorie des konkreten menschlichen Handelns, sondern darüber hinaus auch für den Abschluss seines philosophischen Systems fruchtbar macht.“ (A.a.O. S. 250.)

Es überrascht daher nicht, dass Sartre die „Totalität“ – und damit den *Wert* – in seinem zweiten Hauptwerk, der *Kritik der dialektischen Vernunft*, als „regulatives Prinzip“ der *Totalisierung* [[189]](#footnote-189)188 bezeichnet; wobei zu beachten ist dass es sich bei der Totalisierung (‚totalisation‘) um einen weiteren Schlüsselbegriff handelt, durch den Sartre – *dialektisch* – das Einzelne in Beziehung zu einer Ganzheit (z.B. der Freiheit, der Geschichte) setzt, so dass Allgemeines im Besonderen – und umgekehrt – sichtbar wird.

Die (tatsächlichen und möglichen) Folgerungen aus Sartres Wertbegriff im Einzelnen darzustellen, käme einer Herkules-Arbeit gleich. Daher beschränke ich mich im Wesentlichen auf zwei Leit-Werte:

**Freiheit und Verantwortung**

Der Wert begründet, wie gesagt, die Freiheit. Aber umgekehrt bezeichnet Sartre auch die Freiheit als „Grundlage aller Werte“ (in: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* a.a.O. S. 31 bzw. in EN 138, s.o.), so dass die Freiheit nunmehr der höchste Wert überhaupt zu sein scheint. In der Tat setzt Sartre die Freiheit absolut: Sie hat keine anderen Grenzen als die eigenen (EN 515). Und „fundiert“ damit auch das Für-sich-Sein des Menschen, ohne deshalb lediglich ein Bewusstseinsinhalt unter vielen anderen (möglichen) zu sein. Freiheit ist Freiheit des *Ichs* im Mit-sein mit den anderen Menschen und somit – zumindest als „Ziel“ – Freiheit aller, Freiheit jeglichen Ichs. Mit den Worten Sartres: „ … ich kann meine Freiheit nicht zum Ziel nehmen, wenn ich nicht zugleich die Freiheit der andern zum Ziel nehme.“ (In: *Ist der Existentialismus …?* a.a.O. S. 32.)

Zu dieser Freiheit ist der Mensch „verurteilt“, weil für Sartre Gott ebenso wenig existiert wie irgendeine andere metaphysische Instanz, die das Wesen des Menschen im voraus, a prori, bestimmen könnte. Immer wieder zitiert Sartre hierzu Hegel, wonach das Wesen das „Ge-wesene“ ist: „Wesen ist was gewesen ist“ (u.a. EN 515, deutsch im Zitat!). Das bedeutet: Der Mensch macht sich selbst zu dem, was er ist, durch das, was er tut. So dass er nicht nicht handeln kann und daher nicht nur zur Freiheit, sondern auch zur *Wahl*, zum *Entwurf* (seiner selbst) verurteilt ist: „Der Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf, er existiert nur in dem Maße, in welchem er sich verwirklicht, er ist also nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen, nichts anderes als sein Leben.“ (In: *Ist der Exis-tentialismus* *ein Humanismus?* a.a.O. S. 22).

Mit der schwerwiegenden Folge, dass die Menschen selbst für alles, was sie tun, *verantwortlich* sind. Freiheit als Ziel für alle kann nur in gemeinsamer Verantwortung angestrebt werden. Denn der in, durch und für die Freiheit handelnde Mensch, bindet sich – durch sein *Engagement* –an die Gestaltung des Ganzen: „Somit ist unsere Verantwortlichkeit viel größer, als wir es etwa voraussetzen könnten, denn sie bindet die ganze Menschheit.“ (a.a.O. S. 12). Durch meine Wahl „bin ich für mich selbst und für alle verantwortlich, und ich schaffe ein bestimmtes Bild des Menschen, den ich wähle; indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen.“ (ebd. S. 13.) Schon deshalb kann Freiheit sich nicht in Abstraktionen verlieren: „ ... Freiheit will sich im Konkreten“ (ebd. S. 32), d.h. auch: in konkreter, gemeinsamer Verantwortung. Der Mensch ist frei, d.h. er darf tun, was er vor sich und den anderen Menschen verantworten kann.

**Freiheit, Materialismus und Revolution**

Schon früh beschäftigt sich Sartre mit der Sozialen Frage, erkennt er die Unterdrückung der Lohnarbeiter durch die Kapitalisten. Dennoch übernimmt er nicht einfach die kommunistische Ideologie, sondern konfrontiert schon früh, d.h. spätestens seit den 1940er Jahren, seinen Freiheitsbegriff mit dem Marxismus bzw. mit dem dialektischen und historischen Materialismus. Im Jahre 1946 veröffentlicht er dazu seine Abhandlung *Materialismus und Revolution* (in: *Drei Essays* a.a.O. S. 52-107, Abkürzung im Folgenden: MuR). Darin kritisiert er den dialektischen Materialismus vor allem in der von *Engels* vorgelegten Form. Für widersinnig hält er es, dass Engels von einer angeblich dialektisch erklärbaren „Naturgeschichte“ ausgeht. Geschichte ist, so Sartre, „bestimmt durch die ab-sichtliche Wiederaufnahme der Vergangenheit durch die Gegenwart“ (MuR a.a.O. S. 60), so dass es nur eine „Geschichte des *Menschen*“ geben könne (ebd.).

Das von Engels behauptete „Umschlagen von Quantität in Qualität“ könne nicht stattfinden, weil die Wissenschaft, wie Sartre erklärt, grundsätzlich Qualitäten auf Quantitäten zurückführe (a.a.O. S. 61). Quantität könne aber nur wieder *Quantität* hervorbringen. Überhaupt lassen sich Dialektik und Wissenschaft nicht in Einklang bringen, wenn Dialektik wesentlich auf einem „Spiel der *Begriffe*“, Wissenschaft aber auf der *Analyse von Vorstellungen* beruht (S. 63) und daher vornehmlich tatsächliche „funktionelle Beziehungen zwischen den Erscheinungen“ untersucht (65). – In der Dialektik sieht Sartre dagegen ein Mittel, neue Synthesen zu finden, die *mehr* enthalten als These und Antithese zuvor. Auch deshalb hält Sartre – im Gegensatz zu Engels – Dialektik und Naturwissenschaft für nicht vereinbar.

Nicht weniger problematisch erscheint Sartre der Anspruch des Historischen Materialismus, dialektisch ein „Sinngesetz“ der Geschichte zu begründen. Wie auch Lenin und Stalin bekräftigen, geht der Kapitalismus gemäß diesem „Gesetz“ zwangsläufig an seinen inneren Widersprüchen zugrunde. Wenn das zutrifft, bedarf es gar keines revolutionären Subjekts mehr, um die Revolution voran-zubringen. Sartre geht noch weiter: Die materialistische Teleologie der Geschich-te würdigt den Menschen zu einem „Ding“ herab. „Widersinnig“ sei es, „die Freiheit alles in allem in die Dinge und nicht in den Menschen zu legen“ (MuR S. 89). Mit solcher Verdinglichung spiele der Marxismus den Kapitalisten in die Hände, die nur darauf bedacht seien, den Arbeiter „gleich dem Sklaven in ein Ding zu verwandeln“ (96), so im Taylorsystem der Arbeitsteilung und anderen kapitalistischen Produktionsverfahren.

Dagegen sieht Sartre in der Freiheit das Gegenteil jeglicher Verdinglichung. Freiheit erfährt der Arbeiter u.a. im Umgang mit den Dingen. Er gewinnt – durch planvolle Arbeit – Macht über die Dinge, d.h. die Fähigkeit, die Dinge in seinem Sinne zu verändern. Kausaldenken und Teleologie, ursächliches und zweckgerich-tetes Handeln kommen darin überein. Genau dies bedeutet aber *Freiheit* als höchsten, stets auf die Zukunft bezogenen *Wert*: „Somit erfährt der Arbeiter in der Tat seine Freiheit durch die Dinge; aber gerade weil die Dinge ihn die Freiheit lehren, ist er alles in der Welt, nur kein Ding“ (95).

Erkenntnisse dieser Art beflügeln Sartre erst recht, über die Beziehungen zwischen Freiheit und Revolution neu nachzudenken, wobei er an den in EN entwickelten Bestimmungen der Freiheit als eines absoluten Werts durchweg festhält, so dass er mit Marxisten in Konflikt gerät, die ihm zu bedenken geben, dass der Mensch, wenn er von Geburt an grundsätzlich schon frei ist, nicht mehr befreit zu werden braucht, so dass das marxistische *Ziel einer freien Assoziation freier Individuen* seinen Sinn verliert. Darauf Sartre: „Ist der Mensch nicht ursprünglich frei, sondern ein für allemal determiniert, so vermag man nicht einmal zu begreifen, worin denn seine Befreiung bestehen könne“ (MuR 96). Falsch sei es, zwischen der Freiheit des Menschen und der Bedingtheit (Determiniertheit) der Welt Gegensätze aufzubauen. Gehört kapitalistische Unterdrückung zu diesen Bedingungen, könne der Proletarier ohne ein Freiheitsbewusstsein sich nicht einmal seiner Lage bewusst werden. Selbst wenn die Unterdrückung ihm „keine andere Wahl als Resignation oder Revolution“ lasse, trete Freiheit zum Vor-schein, nämlich als *Wahlfreiheit* (97).

In dieser Situation befinde sich der sozialistische Revolutionär, werde aber durch einen zur Verdinglichung verfälschten Materialismus daran gehindert, sich wirklich zu emanzipieren, wirklich *frei* zu handeln und nicht – wie bei Hegel – mit dem bloßen Bewusstsein von Freiheit als Idee zu leben (98 f.). Es bedürfe einer auf *Solidarität* gegründeten „Philosophie der Freiheit“ als Voraussetzung und Stützung revolutionären Handelns.

Konflikte entstehen allerdings durch die *Pluralität von Freiheiten*. Nicht jede Freiheit wird anerkannt; aber was unterdrückt wird, sei stets eine Form von Freiheit. Gegen die Unterdrückung bedarf es einer freiheitlichen *Theorie der Gewalt*, wozu weder der (platte) Materialismus noch der Idealismus in der Lage sei. Der Revolutionär will aber – durch *Gegengewalt* – jeder Form von Gewalterzeugung langfristig entgegenwirken und die Gewalt schließlich durch eine *gewaltfreie, harmonische, klassenlose Gesellschaft* ersetzen. Erst durch solche Veränderung könne die Welt erkannt werden, wie sie wirklich ist: „Der Mensch schreitet also über die Welt hinaus gegen einen zukünftigen Zustand hin, von dem aus er sie betrachten kann. Denn indem man die Welt verändert, vermag man sie zu erkennen“ (104).

Dem Revolutionär soll dazu ein neues Bewusstsein der „Situation“ und des „In-der-Welt-Seins“ (im Sinne von EN) verhelfen. Siegt der Sozialismus, siegt die Freiheit. Aber dieser Sieg ist durch nichts garantiert, „gerade weil der Mensch frei ist“ (105). Eine Philosophie von Revolution und Freiheit soll es daher nur als umfassende „Philosophie des Menschen“ geben (ebd.). Was jedoch auf dem Weg über den herkömmlichen Materialismus nicht erreichbar sei. Vielmehr bestehe die Gefahr, dass dieser „Materialismus den revolutionären Entwurf erstickt“ (107).

Es scheint, als ob Sartre mit dieser Befürchtung den tatsächlichen, tragischen Gang der Geschichte des herkömmlichen Marxismus vorausgeahnt hätte.

**Zur *Kritik der dialektischen Vernunft***

Mit der 1960 in Paris erschienenen *Critique de la raison dialectique* (CRD) vollzieht Sartre einen weiteren Schritt in der Entwicklung seines Denkens und seiner Weltanschauung. Denn er bekennt sich nunmehr nahezu uneingeschränkt, wenn auch nicht unkritisch, zum *Marxismus*, den er als „die Philosophie unserer Zeit“ bezeichnet (CRD S. 29). Diese Philosophie sei „indépassable“, unüberschreitbar (unaufhebbar?), weil die Umstände, die sie hervorgebracht haben, keineswegs aufgehoben („dépassées“) seien. Auf die Gefahr hin, sich im Leeren zu verlieren oder rückständig zu werden, könne unser Denken nur auf dem Boden des Marxismus wirklich gedeihen (ebd.).

**Vom Sinn der Dialektik zur Dialektik des Sinns: ein *Wert*-Problem?**

Dass Sartre seine zuvor entwickelte kritische Haltung keineswegs aufgibt, zeigt sich u.a. daran, dass er seine Kritik an Engels‘ „dialektischem Materi-alismus“ in CRD erneut bekräftigt (insbesondere S. 125-128). Darüber hinaus will Sartre den Marxismus nicht nur neu fundieren, sondern auch dessen Mängel kor-rigieren. Grundübel sieht er nach wie vor darin, den Menschen materialistisch zu verdinglichen und ebenso dadurch zu entmündigen, dass man ihn einem angeb-lich historischen, in Wirklichkeit ökonomistischen „Sinngesetz“ unterwirft.

*Dialektik* will er stattdessen mit Freiheit, d.h. mit einer als *Praxis* verstan-denen Subjektivität (Für-sich-Sein), verbinden. Dialektik kann insofern nicht als Selbstzweck, nicht aus eigener „Logik“, sondern nur als Instrument begrifflichen Denkens zur Geltung kommen. Für-sich-sein bestimmt sich einerseits in dialektischer Negation, andererseits im dialektischen Bezug zu Anderem. Dieser Bezug vollzieht sich u.a. in der *Totalisierung* als Herstellung von konkreten Einheiten und Ganzheiten (s.o.). Erst unter solchen Voraussetzungen lässt sich die Dialektik umfassend, d.h. auch auf die Gebiete der Arbeit, des Sozialen und der Geschichte als solcher anwenden. Wobei stets ein Vorrang des *Verstehens* zu beachten ist.

Was Sartre sich hier als Aufgabe vornimmt, ist nicht weniger als eine *Kritik* (auch im Kantischen Sinne) an dogmatischem dialektischem und historischem Materialismus („Diamat“ und „Histomat“). *Klaus Hartmann* nennt dieses An-sinnen „Distanzierung … von der dialektisch-materialistischen Metaphysik, die von Sartre gerade als losgelöstes Denken begriffen wird“. Darüber hinaus wolle Sartre das undialektische Denken des Positivismus kritisieren und einen Beitrag zur „Selbsterkenntnis der praktischen Vernunft“ leisten. (K. Hartmann: *Sartres Sozialphilosophie*, Berlin 1966, S. 48, Abkürzung: HS.))

Schon in EN war Sartre auf die **Sinnfrage** eingegangen**,** wenn auch eher bei-läufigDiese Frage beantwortete er nicht marxistisch mit dem „Sinngesetz“, aber auch nicht wie Heidegger in der Verkürzung auf „Zeitlichkeit“ und „Sorge“. Viel-mehr erklärte er: „ … **le sens même du pour-soi est dehors dans l‘être, mais c’est par le pour-soi que le sens de l‘être apparaît**.“ (EN S. 230): Der eigentliche Sinn des Für-sich liegt draußen im Sein, aber erst durch das Für-sich kommt der *Sinn des Seins* zum Vorschein! Auch dem Gegenstand seiner Arbeit vermag der Mensch daher Sinn zu verleihen, stößt dabei jedoch zuweilen auf (vorher-gegangene) „fremde Sinnverleihungen“ (HS S. 101).Wenn aber – wie in CRD – dem Für-sich die Dialektik zuzuordnen ist, kommt erneut die *Freiheit als höchster Wert* ins Spiel. *Somit erschließt sich ein Sinn des Seins aus dem Wert des freien Für-sich-Seins, aus dem Menschen selbst.* Diese Botschaft Sartres sollte nicht ungehört verhallen, nicht unbeachtet bleiben!

Gemäß dem Untertitel von CRD: *Théorie des ensembles pratiques* versteht Sartre den Menschen als *Praxis* und Freiheit im Für-sich-Sein, so dass auch zur Sozialen Freiheit ein Weg zu finden sein müsste. Sowohl seinsbezogen (onto-logisch) als auch anthropologisch entspricht diese Zielsetzung durchaus derje-nigen der Marxschen Theorie, einschließlich der Entfremdungstheorie. Der Gefahr des Ökonomismus entgeht Sartre allerdings dadurch, dass er dem Men-schen statt Fremdsteuerung *Freiheit und somit* *Eigensteuerung* zubilligt.

**Bedürfnis und Knappheit**

Grundsätzlich versteht Sartre in CRD den Menschen als materielles Wesen, d.h. als Teil der Materie selbst. Was ihn jedoch nicht daran hindert, die „Materie Mensch“ in einen totalisierenden Bezug zum materiellen Ganzen treten zu las-sen, wie er es exemplarisch u.a. an Hand des Phänomens *Bedürfnis* (‚le besoin‘) verdeutlicht.

Wessen wir bedürfen, wird uns zunächst als ein Fehlen, ein Mangel (‚manque‘) bewusst, also *innerlich* und subjektiv, dabei zugleich jedoch als ein Negatives, das sich auf *Äußerliches* bezieht, z.B. auf (fehlende) Nahrung. Insofern gehört das Bedürfnis zum Subjekt-Sein, ist nicht Eigenschaft der Materie. Diesen Gegensatz von Innerem und Äußerem erklärt Sartre dialektisch als Negation der Negation und zugleich als Position, nämlich als Mittel zum Zweck der Erhaltung des Organismus. Der biologische Zweck überlagert die (chemo-physische) Materialität des (An-)Organischen. (Vgl. CRD 166 f., HS 70 f.).

Allerdings verkennt Sartre hier keineswegs die Tatsache, dass der Organismus den Naturkräften unterworfen ist, d.h. nicht nur dem Umstand, dass die orga-nische Materie auf Anorganisches angewiesen ist.

Was dem organischen Bedürfnis fehlt, ist aber, so Sartre, nicht im Überfluss vorhanden, sondern als Mangel, als *Knappheit* (‚rareté‘) (CRD 168). Dabei stellt er das *Prinzip Knappheit* in einen höchst bedeutsamen Zusammenhang mit dem *Marxismus*. Er glaubt z.B., mit der Knappheit Marx‘ und Engels‘ Analysen der Entstehung von Klassen(kämpfen) um Wesentliches ergänzen zu können. Zu beantworten sei nämlich die Frage, wie im Grunde Positives – „Materie, Über-produktion, bessere Bedürfnisbefriedigung, Freistellung von Bevölkerungsgrup-pen usw.“ zu schwerwiegenden negativen Folgen führen kann (HS 91).

Knappheit deutet Sarte zunächst als geschichtliches Faktum: Es gab sie immer schon; alle bisherige Geschichte ist die eines Kampfes gegen die Knappheit (CRD 201).Heute noch existierende Grund-Mängel – Hunger, Unter-, Mangel- und Fehlernährung und andere gravierende Misstände – zeigen, dass dieser Kampf weitergeht, keineswegs schon gewonnen ist. Knappheit erscheint somit als ge-schichtsmächtiger Faktor, ohne dass man damit die Geschichte selbst hinrei-chend erklären könnte. In der Knappheit erscheint Geschichte als *Möglichkeit*, nicht schon als *Realität*. (Vgl. CRD 201, 203.)

Insofern präsentiert Sartre die Knappheit als „dialektisches Verstehensprin-zip“ (HS 94). Entfremdung und Elend entstehen demnach nicht erst durch be-stimmte Formen der Produktion, sondern diese sind ihrerseits durch die Knapp-heit und den Kampf gegen sie bedingt. Was dann natürlich auch für sämtliche Konkurrenz-Erscheinungen im Wirtschafts- und Arbeitsleben gilt. Sartre erkennt anscheinend eine Tiefendimension der Entfremdung, die Marx entgangen war.

Aber er begnügt sich nicht mit diesem neuen – wohl auch für die *Öko-*Diskus-sion wichtigen – Erklärungsprinzip, sondern schließt daran tiefschürfende Analy-sen an, z.B. der Materie selbst, die er u.a. als „träge“ (bzw. ‚pratico-inerte‘) auf-fasst. (Näheres hierzu in CRD 225-377 bzw. HS 95-106.) Es folgen Analysen der „individuellen Praxis“ sowie von Strukturen der Entfremdung in Arbeit, Eigentum und Klassen-Situation (HS 107-134).

**Die Gruppe**

Wie aber kann – trotz aller Entfremdung – Sozialität als Synthese aus Freiheit und Gleichheit gelingen? Möglichkeiten hierzu sieht Sartre in der Gruppe, die er nicht als statisches Gebilde, sondern als dynamisches „Ereignis“ versteht, in der *plurale* Freiheit und Solidarität erreichbar sind (vgl. HS S. 135). Insofern über-windet der Autor hier die eher pessimistische Sicht des anderen Menschen in EN, wo gegenseitige Objektivierung – z.B. durch den Blick des Anderen – zu Rivalität, Abgrenzung und Feindseligkeit geführt hat. Stattdessen findet Sartre jetzt zum *Wir*, nämlich durch die Vermittlung des *Dritten*, d.h. durch Dreier-beziehungen – wie sie in der Gruppe tatsächlich stattfinden: als Vermittlung zwischen dem Ich und jedem anderen Dritten, wobei Gegenseitigkeit („Rezi-prozität“) und nicht nur objektiviert-objektivierendes Anders-Sein vorherrscht, so dass die Subjektivität jeder Einzelperson in der *subjektiven Objektivität* der Grup-pe erhalten bleibt. Das bedeutet: „Die Gruppe ist ein *Objekt* für mich als Subjekt, aber ich bin auch *Teil*; sie ist eine Art *Subjekt*, deren Objekt ich bin. Ich habe eine *Gruppenexistenz*, nicht hat die Gruppe eine überichliche Existenz“ (HS S. 137).

Klaus Hartmann sieht übrigens in diesem „Modell einer gelingenden Einheit von Freiheiten … ein *Novum der Theorie*“ (a.a.O. S. 138). Die in ständiger Entwicklung befindliche Gruppe entwirft sich ständig neu u.a. durch „totalisation tournante“, rotierende Totalisierung, d.h. dadurch, dass sie in der Bewältigung gemeinsamer Aufgaben *praktisch* wird und bleibt. Nicht im Sein, sondern im Handeln gelingt die plurale Einheit der Einzel-Freiheiten. „Handlung, Ziel, Situ-ation und Struktur“ werden immer wieder neu gestalthaft miteinander ver-bunden (a.a.O. 142).

Für wenig problematisch hält Sartre die Tatsache, dass es eine Vielzahl teils höchst verschiedenartiger Gruppen gibt, so z.B. in Form von Gewerkschaften, Parteien, Armeen und Staaten, obwohl hier Rivalitäten und Konflikte unver-meidlich zu sein scheinen und gerade die Besonderheiten und Unterschiede in ihrer Bedeutung nicht zu verkennen sind. Dabei analysiert Sartre den *Staat* als „Grenzfall“ im Verhältnis zu allen anderen Gruppen. Wie Marx sieht er im Staat einerseits ein Instrument der herrschenden Klasse, andererseits eine sozusagen *über* den Klassen schwebende Instanz, zumal der Staat auch „national“ sein und insofern vermittelnd wirken will, und zwar auch bei Konflikten innerhalb der herrschenden Klasse. Wobei das *Recht* vor allem dazu diene, die Macht der Herrschenden über die Beherrschten zu sichern, folglich als eine Art von *Klassenjustiz*. Hierzu Hartmann: „ … die *Hierarchie* ist absolut in der Form der *Bürokratie*. Dem Willen der Spitze steht die Ohnmacht der Beherrschten gegenüber; die Polizei als Allmacht basiert ihrerseits auf der Ohnmacht der Bevölkerung“ (HS S. 164-166).

Insgesamt verkörpert der Staat somit das Gegenteil von Freiheit, zumal im Kapitalismus. Dagegen setzt Sartre den Klassenkampf als Mittel der Emanzipa-tion, schließlich der sozialistischen Revolution, die durch eine *besondere Gruppe, die proletarisch-sozialistische* *Avant-Garde*, herbeigeführt werden soll. Aller-dings nicht mit dem Ziel einer Diktatur des Proletariats, die Sartre ausdrücklich als „absurd“ zurückweist, zumal die historische Erfahrung gezeigt habe, dass es nie gelungen sei, aus einer „Totalisierung der Arbeiterklasse“ tatsächliche politi-sche Macht abzuleiten. Eine Gruppe könne sich niemals als „Hyperorganismus“ organisieren. (Vgl. CRD S. 630.)

Hieraus wird verständlich, warum Sartre die Marxsche Utopie eines „Reichs der Freiheit“ bzw. einer gesamtgesellschaftlichen „freien Assoziation freier Indivi-duen“ nicht übernimmt. Einen solchen „Hyperorganismus“ lässt das Gruppen-Konzept nicht zu.

Stattdessen plädiert Sartre – wie Marx und Engels – für ein allmähliches *Absterben des Staates* (natürlich auch der nachrevolutionären *sozialistischen* Staatsmacht!), z.B. durch die Gründung von Arbeiterkomitees, „Entbürokrati-sierung, Dezentralisierung und Demokratisierung“ (HS S. 172).

Reelle Chancen hierfür sieht er durchaus in der Verwirklichung des Gruppen-Konzepts. In einem Interview des Jahres 1979 erklärt er: „Wenn … eine Ge-sellschaft sich auf die wirkliche Freiheit des Menschen stützen will, kann sie sich nicht im Rahmen des Staates, im Rahmen der bürgerlichen Demokratie – wie sie sich konstituiert hat – organisieren, die Freiheitsbeschränkungen vorsieht, weil Gesetze respektiert werden müssen. Die Menschen müssen sich in Gruppen an ihrem Arbeitsplatz oder ihren Wohnorten zusammentun; sie müssen sich einig werden über eine bestimmte Anzahl von Praktiken, die andere Gruppen der Gesellschaft gleichermaßen akzeptieren können. Diese Abstimmungsergebnisse sind keine Gesetze, sondern die Bestimmungen, die freie Menschen ihrem Handeln geben. Dabei gibt es keine kleine Gruppe, die diese Aktionen überwacht, damit man konform zu den Institutionen handelt, wie es heute die Praxis ist. In Wahrheit gibt es dann keine Regierung mehr, sondern nur noch Entscheidungen, die aus den einzelnen Gruppen kommen und die Gruppe respektieren.“ (Zitiert von Rupert Neudeck in: Martin Suhr: *Sartre zur Einführung*, Hamburg 1989, S. 108 f.) – Ziel ist eine „Demokratie der lokalen Verantwortung“, in der *wirkliche Freiheit*  in gemeinsamer Verantwortung erreicht werden soll, und zwar sowohl für die Einzelpersonen als auch für die Gruppen der Einzelpersonen.

**Zu Sartres politischem Engagement**

Unter dem Titel *Radikaler Sozialist oder Radikalsozialist?* hat *Alfred Betschart* im Internet eine Abhandlung veröffentlicht, in der er Sartres politische Orien-tierungen und Aktivitäten untersucht. Sein erstaunliches Ergebnis lautet: „Sartre war … letztlich nicht Kommunist oder Sozialist oder Gauchist oder Anarchist oder Radikalsozialist, sondern Sartre war Sartre.“[[190]](#footnote-190)189 Womit sich scheinbar die ganze Abhandlung erübrigt hätte, nicht wahr? Weiter zu fragen ist aber: Und wer war Sartre? Ist er tatsächlich mit sich identisch? Und welcher Sartre? Der von EN 1943 oder der von CRD 1960?

Mit EN war Sartre in späteren Jahren nicht mehr zufrieden. Es sei ein Fehler gewesen, vom einzelnen Für-sich-Sein in einer „solipsistischen Moral“ auszuge-hen. Stattdessen müsse man den *Anderen* ins Zentrum rücken. Indes: Unterliegt nicht der Andere ebenso wie jedes einzelne Ich dem Für-sich-Sein? Zweifellos! Niemand entgeht der Negation 1. durch das An-sich-Sein, 2. durch das Nicht-Ich des Anderen, 3. durch die Nichtung des Augenblicks, 4. durch den Tod. Das Für-sich „ist, was es nicht ist“. Sartre ist zugleich, was er nicht ist. Er ist nicht (nur) Sartre. Er ist schon lange tot. –

Und doch ist er – dem Wesen nach – auch das, was er *ge-wesen* ist: Ein „gro-ßer Intellektueller“ (B.-H. Lévy[[191]](#footnote-191)190), ein herausragender Philosoph der Freiheit, ein brillanter, äußerst vielseitiger Schriftsteller und Journalist, ein Liebhaber, Globe-trotter und Abenteurer, ein unerschrockener, unbeugsamer politisch Enga-gierter. – Dieses vielfach belegtes Engagement gibt sich in doppelter Hinsicht zu erkennen: im Pro und Contra, d.h. in dem, was Sartre bekämpft und in dem, was er aktiv unterstützt hat. Sartre war

1. **gegen Festlegungen des Menschen durch Religion und Metaphysik.** Es gibt Theologen, die dem Menschen eine „perfekte Schöpfung“ vorgaukeln und jegliches Unglück unter Hinweis auf das „endgültige Glück im Jenseits“ leugnen. – Es gibt Philosophen, die dem Menschen empfehlen, lieber die eigenen Erwar-tungshaltungen zu ändern, statt Elend und Ungerechtigkeiten und damit die angebliche „Ordnung der Welt“ zu bekämpfen. Der Mensch soll sich jeglichem Bestehenden unterwerfen und auf jegliche Rebellion verzichten.– Gemeinsam ist solchen Theologen und solchen Philosophen, dass sie den Menschen um seine Freiheit betrügen, ihm nicht einmal *Wahlfreiheit* zubilligen, indem sie behaupten, seine seit jeher festgelegte „Natur“ zu kennen. – Alles dies lehnt Sartre ent-schieden – und mit guten Gründen – ab (s.o., vgl. Lévy a.a.O. S. 349 f.).

**2. gegen Faschismus und Totalitarismus.** Alstypisch faschistisch kennzeich- net Sartre drei „portraits-repoussoirs“ (Anti-Typen): 1. den des ‚esprit de sé-rieux‘, der den „tierischen Ernst“ verkörpert, 2. den ‚salaud‘, den Dreckskerl, „das Schwein“, und 3. den ‚bourgeois‘.

Der „tierisch Ernste“ identifiziert sich uneingeschränkt und völlig kritiklos mit seiner Situation in der Gesellschaft und im Ganzen des Seins, glaubt an die Wohlgeordnetheit der Welt und der Gesellschaft und hält sich selbst für eine un-entbehrliche „Triebkraft“ in dieser „guten und schönen Maschine“ (Lévy a.a.O. S. 339).

Der ‚Salaud‘ zweifelt ebenfalls an nichts, weder an der Gesellschaftsordnung der Herrschenden noch an seiner eigenen Stellung darin bzw. Beteiligung daran, so dass er seine Privilegien für „absolut notwendig“ hält und sich gegebenenfalls das Recht herausnimmt, jeden zu vernichten, der diese Privilegien ablehnt.

Der Bourgeios schließlich ist „unpolitisch“, d.h. *nicht politisch* zu verorten. Vielmehr vereint er in sich sämtliche Untugenden des tierisch Ernsten und des Salaud, verteidigt beharrlich das Bestehende unter Hinweis auf die Vergan-genheit („es war schon immer so und nicht anders!“), so dass er schon auf Grund seiner Herkunft einen „Platz an der Sonne“ verdient habe. Er ist durch und durch konservativ, will das Bestehende, ihn Privilegierende möglichst verewigen (vgl. Lévy a.a.O. S. 341).

Von all diesem setzt Sartre sich entschieden ab. Er beachtet – im Unterschied zum tierisch ernsten, bourgeoisen Faschisten – durchaus auch die negativen Seiten der Existenz: *Das Böse existiert*, und es gibt keine dialektische Vermittlung zwischen Gut und Böse. Es gibt Böses, das – unheilbar, unaufhebbar und nicht „zu managen“ – in jedem Menschen steckt (Lévy 337). Und genau diese Erkenntnis hat – wie Lévy (a.a.O. 343) feststellt, entscheidend dazu beigetragen, dass Sartre gegen jede Form von Faschismus und/oder Totalitarismus immun war.

**3. Sartre wendet sich gegen den Militarismus.** Er billigt Gewalt nur als *Gegengewalt* gegen Unrecht, z.B. in der *Résistance* (der er selbst angehörte) oder in den Kämpfen gegen den Kolonialismus. Als Absolventder Pariser Elite-Hoch-schule ‚Ecole Normale Supérieure‘ weigerte er sich, eine ihm angebotene Off-zierskarriere einzuschlagen. Schon seit Ende der 1940er Jahre beteiligte er sich aktiv an *Friedensbewegungen*.

4. Er war **gegen den Kolonialismus,** und zwar schon Ende der 1920er Jahre, nach dem kolonialistischen Rif-Krieg, verstärkt dann nach 1945 im Kampf für die Unabhängigkeit der Kolonien, vor allem während des Algerien-Kriegs (1954-62) und gegen den Vietnam-Krieg (1956-75). 1967 war einer der Organisatoren und Hauptredner des Russell-Tribunals gegen die US-Kriegsführung.

5. Er war **gegen Rassismus und Antisemitismus**. Spätestens seit dem 2. Welt-krieg sympathisierte er mit Israel und den Juden in aller Welt. Er verurteilte die Diskriminierung Farbiger, z.B. in dem Theaterstück *Die ehrbare Dirne* (1946), und unterstützte mehrfach schwarze Autoren wie *Frantz Fanon* (Vorwort zu *Die Verdammten dieser Erde* 1961). Unbeschadet seiner Juden-Freundlichkeit zeigte er 1972 Verständnis für die palästinensischen Olympia-Attentäter.

6. Er war **gegen die bürgerliche (Sexual-)Moral.** Und zwar sowohl in seinem eigenen Leben als auch in seinem literarischen Werk. Während des Krieges hätte ihn seine offene Konkubinats-Beziehungmit *Simone de Beauvoir* fast, wie seine Gefährtin, die berufliche Existenz als Gymnasiallehrer gekostet. Aktiv unter-stützte er Beauvoirs Forderungen nach Gleichberechtigung und sexueller Eman-zipation.[[192]](#footnote-192)191 –

Nicht weniger bedeutsam ist Sartres positives politisches Engagement. Alfred Betschart beschreibt dieses Engagement als das eines überzeugten Sozialisten, ja Radikalsozialisten – was Sartre allerdings nie dazu veranlasst hat, einer der linken Parteien beizutreten. Zumal er von politischen Parteien überhaupt wenig hielt – was verständlich ist, weil keine der – entweder dem Kapitalismus oder dem Sowjetkommunismus verpflichteten – etablierten Parteien seinem Freiheits-Ideal entsprachen. Von den überaus zahlreichen Stationen seines jahrzehnte-langen politischen Engagements seien nur die folgenden, besonders markanten heraus-gestellt[[193]](#footnote-193)192:

1941 gründete er die Widerstandsbewegung ‚Socialisme et liberté‘. 1944 half er bewaffnet bei der Befreiung von Paris. Seit 1945 veröffentlichte er in der von ihm gegründeten Zeitschrift *‚Les Temps modernes‘* immer wieder Aufrufe zum Kampf gegen Kolonialismus, Rassismus und Militarismus. 1949 verurteilte er die sowjetischen Gulags. – Dennoch verteidigte er häufig die UdSSR gegenüber Anti-Kommunisten und kritisierte heftig den US-amerikanischen Kommunisten-Jäger McCarthy. – 1952 kam es zum Bruch mit *Albert Camus*. Es war die Zeit, in der Sartre gelegentlich sogar den Stalinismus gegenüber eifernden Anti-kommunisten verteidigte. Camus hielt ihm entgegen, dass dieses Eintreten für den Kommunismus einen Verrat an den Freiheits-Idealen des Existenzialismus bedeute. Die marxistische Utopie habe schließlich zu dem stalinistischen Staats-Terror geführt, der durchaus mit dem der Faschisten vergleichbar sei. – Sartre wies diese Kritik als unzulänglich zurück. Wer wie Marx und die Kommunisten letztlich wirklich umfassende Befreiung – und zwar der ganzen Menschheit – an-strebe, dürfe sich dieses Ziel nicht durch unzureichend begründete Kritik verdun-keln lassen. Camus wirft er vor, er sehe „nur noch das Absurde des menschlichen Tuns“.[[194]](#footnote-194)193 – Ähnlich verletzende Töne von beiden Seiten besiegelten schließlich den endgültigen Bruch zwischen den Kontrahenten.

Nach dem Ungarn-Aufstand von 1956 und erneut nach dem niedergeschla-genen „Prager Frühling“ 1968 distanziert Sartre sich vom Sowjetkommunismus. Seit 1958 tritt er öffentlich als Gegner De Gaulles auf. – In den 1960er und -70er Jahren verurteilt er immer wieder die Dikaturen in Spanien, Portugal und Grie-chenland. – Im Mai 1968 unterstützt er die revoltierenden Studenten und kriti-siert scharf die abwartende, nicht-revolutionäre Haltung der linken Parteien und Gewerkschaften. Immer wieder verteidigt er das Recht auf freie Meinungs- äußerung, auch gegenüber den französischen Maoisten, die er zeitweise (ca. 1970) aktiv unterstützt. Seit 1971 unterstützt er aktiv die Neuen Sozialen Bewe-gungen zu Gunsten von Frauen, Jugendlichen, Kriegsdienstverweigerern, Regio-nalisten, politischen Gefangenen u.a.

1971 kommt es wegen eines Justizskandals zum Bruch mit Castros Kuba, das er und Simone de Beauvoir zuvor seit ihrem ersten Besuch auf der Insel (1960) stets begeistert gelobt hatten. – 1974 besucht er A. Baader in Stuttgart-Stamm-heim und protestiert gegen die Haftbedingungen der RAF-Häftlinge. – Ob- wohl ihn spezielle Themen der Arbeiter-Bewegung wenig interessieren, unter-stützt Sartre stets die Initiativen zu Gunsten einer Politik *von unten*. Den Staat verurteilt er als Machtinstrument des Kapitals und der Bourgeoisie, aber auch der „realsozialistischen“ Staaten.

Gegen Ende seines Lebens bezeichnet er sich selbst als „Anarchisten“, obwohl er die Organisationen des offiziellen Anarchismus nie aktiv unterstützt hat.

All dies veranlasst A. Betschart zu der Schlussfolgerung, dass Sartre „radikaler Radikalsozialist“ und radikal-libertärer „Egalitarist“ war, der die *Freiheit* – für die Einzelperson wie auch für die Gruppe – für den höchsten Wert hielt, ohne daraus parteipolitisch Kapital zu schlagen. Treu blieb Sartre nur sich selbst, d.h. der Freiheit seines Für-sich-Seins. Er war, wie Betschart sagt, „letztlich nicht Kommunist oder Sozialist oder Gauchist oder Anarchist oder Radikalsozialist, sondern Sartre war Sartre.“

**Sartre-Kritik**

Alles Sein geht ins Nichts. Der Tod besiegt das Leben. Diesem Schicksal kann unser Kosmos nicht entgehen, behaupten einige Kosmologen. Ist das auch der Kern der Botschaft Sartres? Vielleicht sogar der seiner Werte-Welt – in konse-quenter Negation? Und warum schätzt er dann den Wert-Begriff selbst so hoch ein, identifiziert ihn mit dem „An-sich-Für-sich“ und sogar mit der absoluten Freiheit? Fragen über Fragen! Um sie zu klären, reicht vielleicht eine „kleine“ Kritik nicht aus, bedarf es womöglich einer Großen Kritik, die sich nicht nur mit Sartres philosophischem und politischem Engagement, sondern mit seiner Gesamt-Person und -Persönlichkeit – einschließlich des umfangreichen literarischen Oeuvres – auseinandersetzt, was leider auf engem Raum nicht möglich ist.

Sartre selbst hat sich zu seinen Werken oft *selbstkritisch* geäußert. Gegen Ende seines Lebens versteigt er sich sogar zu der Bemerkung, seine ganze Philo-sophie tauge nichts, man müsse ganz neu anfangen (vgl. Lévy a.a.O. S. 301) … Nachdem er zuvor immer wieder betont hatte, er stehe zu allen seinen Schriften, auch wenn er sie nicht (mehr) „gut“ finde. Literatur könne jedenfalls stets als „kritischer Spiegel“ dienen: „Aufzeigen, nachweisen, darstellen“, darin bestehe das Engagement des Schriftstellers.[[195]](#footnote-195)194 Im Übrigen sei Schreiben ein Bedürfnis für jedermann. Es sei sogar die „höchste Form des Kommunikationsbedürfnisses“. Und dies sei die einzige Überzeugung, an der er hinsichtlich der Literatur un-bedingt festhalte (a.a.O. S. 28).

Unbestreitbar scheint, dass Sartre auch und gerade mit seinen literarischen Werken eine große *Breitenwirkung* erzielt hat, auch wenn der philosophische Gehalt dieser Werke sich kaum von seinen philosophischen und politischen Arbeiten unterscheiden dürfte Mit anderen Worten: Auch ohne kritische Ausein-andersetzung mit Sartres literarischem Werk ist es möglich, seine *Werte-Hori-zonte* so darzustellen, wie ich es im Vorherigen versucht habe. Unmöglich scheint es mir dagegen, die Fülle der Sekundärliteratur zu Sartres Philosophie – und damit zu seinen Werte-Horizonten – überschaubar zu machen. Daher muss ich mich im Folgenden auf einige grundsätzliche Kritiken beschränken.

In dem bereits erwähnten *Brief über den Humanismus* kritisiert *Heidegger* Sartres Existenz-Begriff. Mit seiner Behauptung des Vorrangs der Existenz vor der Essenz bleibe Sartre der „Seinsvergessenheit“ verhaftet, könne nicht zum Sein gelangen. Existenz – ‚existence‘, wie Sartre sie versteht – bedeute: „actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee“ (a.a.O. S. 18). Damit aber könne das wahre Wesen des Menschen („der Mensch im Geschick der Wahrheit“) nicht erfasst werden. Im Gegensatz zu dem, was er, Heidegger, „Ek-sistenz“ nennt, nämlich: „Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins“ (ebd.).

Aber: Heidegger nimmt solches „Hinaus-stehen“ für sich in Anspruch, ohne selbst das Sein erklären zu können. Was wie eine Erhöhung des Menschen hin zur „Wahrheit des Seins“ erscheint, erweist sich als tatsächliche Herabwürdi-gung des konkreten Subjekt-Seins, zumal Heidegger sich nicht scheut, die Subjek-tivität sogar im „Volk“ untergehen zu lassen (s.o.).

*Dagegen bleibt Sartre glaubwürdig, wenn er darauf hinweist, dass das Sein „überall“ anzutreffen und Bewusst-Sein immer Bewusstsein von Etwas ist, wäh-rend das Ich nur zusammen mit dem anderen Menschen bzw. in der Gruppe existiert.* – *Und wohl auch, wenn er auf größtmögliche Freiheit pocht – nicht nur für das Ich des Für-sich-Seins, sondern damit zugleich für alle Menschen.*

**Kritik an Sartres Freiheitsbegriff**

Es sollte aber nicht übersehen werden, dass Sartres Freiheitsbegriff keines-wegs unumstritten ist. Fraglich scheint z.B., ob Sartres Freiheit als „absolut“ gelten kann.[[196]](#footnote-196)195 Dagegen stehen ­– von Sartre selbst herangezogene – Faktoren wie die Freiheit der Anderen, die Situations-Gebundenheit jeglicher Freiheit, die totale Verantwortung und die Entfremdung. In der Entfremdung droht die Freiheit völlig verloren zu gehen.

Massive Kritik an Sartres Freiheitsbegriff üben daher einige marxistische Denker. **Herbert Marcuse** (1898-1979) behauptet sogar, Sartre hätte in EN gar nicht die Freiheit selbst analysiert, sondern nur die „Vorbedingungen“ für deren Möglichkeit. Denn in der historischen Realität des Kapitalismus sei die Freiheit tatsächlich völlig „entfremdet“, so dass sie nur durch die sozialistische Revolution überhaupt zu erreichen sei. Und Marcuse fährt fort: „Wenn das wahr ist, wenn durch die Organisation der Gesellschaft die Freiheit des Menschen in solchem Ausmaße entfremdet werden kann, daß sie fast zu existieren aufhört, dann ist menschliche Freiheit wesentlich nicht durch die Struktur des >Für-sich< bestimmt, sondern durch die spezifischen historischen Kräfte, welche die menschliche Gesellschaft formen.“ (H. Marcuse: *Existentialismus*, in: *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt a.M. 1965, S. 76.) Was nicht bedeutet, dass damit der Mensch als Subjekt verschwindet, schon gar nicht als revolutionäres Subjekt. Denn schon Marx hatte erkannt, dass der Mensch nicht einfach nur das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ ist und nicht nur das Sein das Bewusstsein bestimmt, sondern – umgekehrt – das Bewusstsein „rückwirkend“ auch die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern vermag.

Problematisch werden solche Einsichten dennoch, wenn ein – auf sozio-ökonomischen Mechanismen beruhendes – angebliches „Sinngesetz“ in den Vor-dergrund rückt – wie insbesondere bei Lenin und Stalin, zumal in Verbindung mit einer Diktatur *über* das Proletariat. – Genau hier setzt Sartre allerdings seine – zweifellos berechtigte – Kritik am herkömmlichen Marxismus an, aus der er in CRD seine neuen bzw. erweiterten Freiheits- und Befreiungs-Konzepte ent-wickelt.

Kritik aus *christlicher* Sicht hat u.a. *Thomas Ebinger* vorgetragen, und zwar in seiner Dissertation über *Verkehrte Freiheit?* (Tübingen 2010). Er referiert die –teilweise durchaus positiven – Würdigungen Sartres, die Theologen wie Karl Barth, Helmut Thielicke, Paul Tillich und Gotthold Hasenhüttl geleistet haben. *Luthers* Freiheitsbegriff bietet er als Alternative zu demjenigen Sartres an, allerdings nicht in überzeugender Weise. Christlich sei die „Freiheit, die ihre Angst vor dem Handeln und der Verantwortung … verlässlich überwindet und im Vertrauen auf die göttliche Freiheit und Souveränität die Welt mitgestaltet“ (a.a.O. S. 190). – Auf die damit verbundenen Kontroversen näher einzugehen, ist mit leider aus Platzgründen nicht möglich.

**Kritik an Sartres „Korrektur des Marxismus“**

Sartres *kritische Bejahung des Marxismus* hat ihm nicht nur Camus übelge-nommen. Der „Neue Philosoph“ **Bernard-Henri Lévy** hält diese Bejahung für letztlich unerklärlich. Wohingegen klar sei, dass der Marxismus selbst eine „Illusion“ sei, eine äußerst blutige obendrein. Denn: „Stalin war in Lenin, Lenin war in Marx.“ (a.a.O. S. 476) Nicht als eine Doktrin der Befreiung, sondern der Unter-werfung und Unterdrückung sei der Marxismus anzusehen. Womit Lévy natürlich auch Sartres Einsatz für den Marxismus – zumindest indirekt – in Grund und Boden verdammt.

Aber: Lévy macht es sich zu einfach, wenn er eine direkte Schuld-Linie von Marx zu Lenin und Stalin postuliert. Wie kompliziert die historischen Verhält-nisse, die zum Abgleiten des Leninismus in den Staatsterror geführt haben, tat-sächlich waren, habe ich andernorts bereits angedeutet. Vonnöten gewesen wäre eine gründliche Auseinandersetzung mit der Marxschen Theorie, die Lévy uns – und vor allem Sartre – schuldig geblieben ist.

Anders steht es mit Lévys Analysen von Sartres *Dialektik*-Begriff, den der Kritiker als „neu“, aber „bizarr“ empfindet. Im Unterschied zu Hegels Dreischritt präsentiere Sartre eine „zweitaktige“ Dialektik. A und B vereinigen sich bei Sartre nicht zu C, sondern verharren in der Opposition A gegen B.[[197]](#footnote-197)196 Zwar könne dabei höhere Komplexität entstehen, in geschichtlichen Abläufen jedoch keinerlei Ver-söhnung in einem harmonischen Dritten, ganz Neuen. Aus der beklemmenden Dauer-Opposition von A gegen B könne Sartre nicht ausbrechen, zumal er den unversöhnlichen Gegensatz von Gut und Böse für unaufhebbar hält. Dadurch werde das Subjekt für immer in einer „schlechten Unendlichkeit“ eingesperrt, die Hegel nur als Durchgangsstadium zugelassen hatte (Lévy a.a.O. 354 f.).

Aber: Was Lévy hier außer Acht lässt, ist die Tatsache, dass Sartre in der Dia-lektik im Wesentlichen eine *Denkfigur* sieht, die es ermöglicht, immer wieder Ganzheiten zu ihren Teilaspekten in Beziehung zu setzen (was Sartre 1972 in einem Interview kurz und bündig erläutert hat, in: *Was kann Literatur?* a.a.O. S. 117 f.). Diese Denkfigur wirkt befreiend, weil sie tiefer blicken lässt als jede bloß positivistische Analyse.

Ähnlich negativ wie Lévy beurteilt **Klaus Hartmann** Sartres Rückgriff auf den Marxismus, wenn auch mit weiter ausholender philosophischer Begründung, und zwar folgendermaßen:

Marx übernimmt von Hegel die Idee einer Sinngebung für das Ganze der Geschichte, erkennt den Träger dieser Sinngebung aber nicht im Denken (ge-schweige denn im „Absoluten Geist“), sondern in der *Arbeit* und, darauf fußend, im antikapitalistischen Klassenkampf, der – ökonomisch bedingt – unweigerlich zum Ziel einer klassenlosen Gesellschaft führe. Hartmann nennt diese Denk-Bewegung auch das Marxsche „Sinngesetz“. Diesem liege jedoch ein schwer-wiegendes Missverständnis der hegelschen Philosophie zu Grunde. Hegel habe die Arbeit als Prozess der *Selbsterzeugung* gedeutet, der jedoch nicht beim Menschen Halt macht, sondern vom Absoluten zum Absoluten führt. Marx dagegen habe dieses Konzept anthropologisch um- und fehlgedeutet, indem er ausgehe vom „Menschen mit seinen Bedürfnissen, Wesenskräften und seiner Bezogenheit auf eine reale Natur“ (HS 42).

Sartre setze hier an, um die Marxsche Theorie zu „korrigieren“. Denn wenn es wirklich um den Menschen gehe, dürften nicht wirtschaftliche Faktoren als die eigentlichen Urheber der Geschichte gelten, sondern „die Einzelnen“, die „in ihrer Bedeutung für den Prozeß berücksichtigt werden“ müssten (a.a.O. 45). – Das Ergebnis dieser Korrektur sei dennoch katastrophal, sagt K. Hartmann, näm-lich eine Rechtfertigung der skrupellosen Gewalt des Leninismus. Sartres Grup-pen-Konzept laufe genau hierauf hinaus, nämlich auf „Unfreiheit für die Vielen in einer Gestalt der Freiheit als herrschende Gruppe“ (a.a.O. 196). –

Diese Vorstellung Sartres sei „von Zynismus geprägt“ (ebd.), und zwar im Unterschied zu Marx, der ja auch eine demokratisch-parlamentarisch bewirkte Umwälzung der Gesellschaft für möglich gehalten hatte. Dagegen sei Sartres Auffassung nicht nur zynisch, sondern auch „ideologisch“, weil sie „keine Ver-mittlung von Existenzen, keine Reflexion auf Pluralität und auch keine Ganz-heitskonzeption als geistige Einheit – Intersubjektivität, Recht, Staat“ leisten könne. An die Stelle des Rechts setze Sartre „Aktion und Aktionsverhältnisse“ (a.a.O. 198). – Zynismus, Unfreiheit, Rechtlosigkeit, Rechtfertigung von Gewalt-herrschaft – das sind äußerst schwerwiegende Vorwürfe zumal angesichts der Sartreschen Dialektik des ständigen Gegensatzes, die, wie Hartmann betont, schon in EN vorgeformt ist.

Meines Erachtens läuft jedoch Sartres Gruppen-Konzept nicht zwangsläufig auf solche Horror-Szenarien hinaus. Sartre hofft ja gerade auf die *Befreiung aller Menschen*, z.B. durch *Basisdemokratie*. Staatliche Drangsalierungen, Behinde-rungen und Beschränkungen der Freiheit sollen durch demokratische Beschluss-Gremien beendet werden. Diese Gremien sollen gerade *nicht* durch eine „herrschende Gruppe“ kontrolliert werden. Sartre will nicht „Unfreiheit für die Vielen“, sondern allenthalben *freie Menschen*, die ihr freies Handeln gemeinsam verantworten. –

Zur angeblichen Fehldeutung Hegels durch Marx: Klaus Hartmann erwähnt überhaupt nicht die religiöse, *unwissenschaftliche* Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie. *Ideologisch* und unwissenschaftlichist Hegels Annahme, Arbeit und Geschichte seien nicht vornehmlich Leistungen der Menschen, sondern Gestalten des Absoluten. Marx hat dies durchschaut, K. Hartmann will es anscheinend nicht wahrhaben.

**Unerkannte Mängel?**

Nichtsdestoweniger halte ich es für geboten, bestimmte Mängel der Theorien Sartres herauszustellen, die von den Kritikern anscheinend nicht oder nur unzu- reichend berücksichtigt worden sind:

1. Sarte erkennt offenbar nicht, dass es in der Evolutionsgeschichte – trotz oder sogar *wegen* des „Bösen“ – bei den Lebewesen *durch* *organisierte Koope-ration* positive Synthesen, d..h. wirkliche Fortschritte, Weiter- und Höherent-wicklung, gegeben hat. An Hand einer bloß zweigliedrigen Dialektik (A ständig gegen B) lassen diese positiven Entwicklungen sich nicht erklären.

2. Lebewesen sind zu solcher Kooperation u.a. deswegen fähig, weil sie über *Einfühlungsvermögen (Empathie)* und Mitgefühl verfügen. (Von *Spiegel-Neu-ronen* der Empathie konnte Sartre noch nichts wissen, wohl aber von Einfühlung und Mitgefühl!) Feststeht: Wo Empathie herrscht, kann dafür gesorgt werden, dass das – zweifellos existierende – Böse nicht Überhand nimmt, dass der Andere nicht einfach objektiviert, sondern in seinem Person-Sein grundsätzlich anerkannt wird, auch wenn hierfür keine Motivation durch Gruppen- oder Einzel-Interessen vorliegt. *Demgemäß erscheint auch Sartres Haltung zur Liebe und zur Sexualität als einseitig negativ und daher unangemessen.*

3. Wer Mitgefühl kennt und aktiv praktiziert, nimmt den Mitmenschen in seiner Gesamtheit wahr, d.h. nicht nur als geistig-seelisches Wesen, sondern auch als Teil der Natur. Das „An-sich“ der Natur gestaltet sich in der menschlichen Person immer schon als „An-und-für-sich“, als Einheit von Natur, Leib, Seele und Geist. Diese Einheit verbindet den Menschen mit sich und mit Seinesgleichen. Und leider ist auch dies ein Aspekt, den Sartre vernachlässigt hat.

Und damit genug der Kritik. *Dass Sartres Leistungen und Verdienste nach wie vor Anerkennung verdienen, ist unbestreitbar. Für welche hohen Werte er sich kämpferisch eingesetzt hat, sollte klar geworden sein*.

**Albert Camus (1913-60): vom Glanz mittelmeerischer Werte**

Sartre gilt als „nordisch“, Camus als „mittelmeerisch“. Aber das ist Holz-schnitt, Schwarz-Weiß-Malerei. In Wirklichkeit steckt in Sartre, dem Italien-Fan, Antikolonialisten und Antirassisten, viel Südländisches, während der Algerien-Franzose (‚pied-noir‘) Camus mit Philosophen wie Nietzsche, Spengler und Kier-kegaard und mit der europäischen Belletristik – von Dostojewski bis Kafka, von Rilke bis zu Gide und Proust – bestens vertraut ist.

Camus würdigt das Absurde, leugnet den Sinn – und findet doch den Sinn des Lebens: im Leben selbst. Um das zu verstehen, muss man sich mit der Werte-Welt seiner Philosophie beschäftigen. Wie dies *Detlev Mares* in seiner Arbeit über den Bruch zwischen Camus und Sartre (s.o.) getan hat. Hieraus zitiere ich ausführlich, erlaube mir aber – der besseren Übersicht und Verständlichkeit halber – hin und wieder einen Zwischentitel hinzuzufügen. Mares schreibt (a.a.O. S. 5) zunächst über

**Das Absurde und die Revolte:**

>Ausgangspunkt des philosophischen Denkens Camus‘ ist das „Absurde“, das Bewußtsein des Widerspruchs zwischen dem Streben des Menschen nach Sinn und der Erfahrung der Sinnlosigkeit der Welt. Das Fehlen der Wahrheiten über die Grundprobleme der existentiellen Situation des Menschen führt zur Ver-zweiflung als unentrinnbarer Grunderfahrung. Indem der Mensch sich aber für das Leben entscheidet, also nicht aus Verzweiflung Selbstmord begeht, sieht er dem Absurden ins Auge. In dieser Auflehnung gegen das Absurde revoltiert der Mensch gegen die Negativität des Daseins und verleiht dem Leben seine Größe und seinen Wert, denn in dieser Revolte „entdeckt man die metaphysische Forderung nach Einheit, die Unmöglichkeit ihrer habhaft zu werden, und die Herstellung einer Ersatzwelt“. In seiner Revolte bezeugt der Mensch „Tag für Tag seine einzige Wahrheit“, indem er die Herausforderung des Lebens annimmt. … <

**Mittelmeerisches Denken**

**>**Das rechte Maß, das den Verführungen absoluter Weltanschauungen entgegentritt, sieht Camus im mittelmeerischen Denken manifestiert. Schon 1938 verwies er „in einer Zeit, da die Vorliebe für Doktrinäres uns der wirklichen Welt entfremden will“, auf die „Verbundenheit mit den wenigen vergänglichen und wesentlichen Dingen …, die unserem Leben einen Sinn geben: Meer, Sonne und Frauen im Licht“. Eine Aussage von 1958 verdeutlicht Camus‘ Ablehnung einer Vergötzung der Geschichte trotz des Fehlens anderer absoluter Wahrheiten und der Grunderfahrung des Absurden: „Das Elende hinderte mich, zu glauben, daß alles unter der Sonne und in der Geschichte gut sei; die Sonne lehrte mich, daß die Geschichte nicht alles ist. Das Leben ändern, ja, nicht aber die Welt“. Indem Camus in *Der Mensch in der Revolte* … Ideen wie die Forderungen nach Freiheit oder Gerechtigkeit bis in ihre letzten Konsequenzen zu Ende denkt, zeigt er, daß alle geschichtlichen Versuche, das Absolute zu verwirklichen, zum Scheitern verurteilt sind und untermauert somit seine Philosophie eines bewußten Maßhaltens und einer Liebe zur Welt. …<

**Marxismus und Stalinismus: Terror statt Freiheit!?**

>Camus sieht im Denken Marx‘ die Vermischung einer wissenschaftlichen Methode zur Kritik des herrschenden Kapitalismus mit einem auf die Zukunft gerichteten „utopischen Messianismus“. „Das Unglück ist, daß die kritische Methode, die ihrem Wesen nach der Realität angepaßt gewesen wäre, sich immer mehr von den Tatsachen entfernte, insofern als sie der Prophezeiung treu bleiben wollte“. … „Die Idee einer Sendung des Proletariats konnte sich schließlich bis heute in der Geschichte nicht verkörpern. Das faßt den Mißerfolg der marxistischen Prophetie zusammen“. … „Das Ende der Geschichte ist kein Wert des Vorbilds und der Vervollkommnung. Es ist ein Prinzip der Willkür und des Terrors“. Mit der Stärkung der Staatsmacht sieht Camus das Regime Stalins in einen Widerspruch zu seiner offiziellen Philosophie geraten: „Entweder hat dieses Regime die klassenlose sozialistische Gesellschaft verwirklicht, dann rechtfertigt sich die Beibehaltung eines ungeheuren Unterdrückungsapparates nach marxistischen Begriffen nicht, oder es hat sie nicht verwirklicht, und dann ist der Beweis erbracht, daß die marxistische Doktrin irrig“ ist. Um nicht zugeben zu müssen, daß die marxistische Lehre falsch sei, identifiziere sich die revolutionäre Prophetie mit einer Staatsdoktrin, die „zugunsten einer entfernten Gerechtigkeit … die Ungerechtigkeit während der ganzen Zeit der Geschichte“ legitimiere. Damit werde die Freiheit der gegenwärtig lebenden Menschen zugunsten einer unsicheren Verkündung zukünftiger Freiheit abgetötet. Camus lehnt dieses Denken entschieden ab und stellt ihm seine Auffassung mediterranen Maßes entgegen, das sowohl die Hoffnung auf eine jenseitige Zukunft als auch die Erwartung einer geschichtlichen Zukunft zugunsten gegenwärtigen Glücks zurückweist. … Die Zurückweisung des Stalinismus durch Camus verschaffte dem *Mensch in der Revolte* eine warmherzige Aufnahme bei Konservativen und Antikommunisten.< (Mares a.a.O. S. 6 f.)

Hieran schließt sich der bereits erwähnte Streit an, der zum Bruch mit Sartre führte. Camus‘ Revolte stößt bei Sartre auf taube Ohren, zumal dieser in Camus‘ Auflehnungsgebärde keine historisch angemessene Reaktion auf die tatsäch-lichen Missstände – Absurditäten, Elend, Ungerechtigkeiten usw. – der Zeit sieht.

**Camus‘ eigenständige Lebensphilosophie**

Womit Sartre allerdings Camus nicht gerecht wird, zumal dieser größten Wert darauf legt, kein Menschenleben „zugunsten utopischer Ziele“ zu opfern (Mares a.a.O. S. 11). In der Revolte sieht Camus den wahren *Wert des Lebens* bestätigt. Fast gänzlich auf sich selbst gestellt – jedenfalls ohne göttlichen Beistand – setzt der Mensch selbst *seine Werte*, erkämpft sie für sich und andere. Noch der Einsamste (‚solitaire‘) kann solidarisch (‚solidaire‘) sein. Diesen Optimismus der Solidarität lässt Camus – zumindest zeitweise – sogar an die Stelle des Absurden treten. Aber auch darin erschöpft sich seine Philosophie nicht. Diese erweist sich vielmehr als eine *eigenständige Lebensphilosophie*, deren Inhalt Camus selbst wie folgt andeutet:

„Das Leben hinnehmen, so wie es ist? Dumm. Mittel, es anders zu machen? Wir sind weit entfernt davon, das Leben zu beherrschen, das Leben ist es, das uns beherrscht und uns bei jeder Gelegenheit das Maul stopft. Das mensch- liche Schicksal hinnehmen? Im Gegenteil, ich glaube, dass die Revolte zur menschlichen Natur gehört. Es ist eine finstere Komödie, so zu tun, als ob man bereit wäre, das zu akzeptieren, was uns auferlegt ist. Es geht vor allem darum zu leben. So viele Dinge sind es wert, geliebt zu werden, und es ist lächerlich, so zu tun, als ob man nur den Schmerz lieben könnte. Komödie. Verstellung. Man muss aufrichtig sein. Aufrichtig um jeden Preis, auch wenn es uns schadet.

Also weder Revolte noch Verzweiflung. Das Leben, mit allem, was dazugehört. Wer gegen das Leben revoltiert oder es nur erduldet, verschließt sich vor ihm. Reine Illusion. Wir sind im Leben. Es schlägt uns, es verletzt uns, es spuckt uns ins Gesicht. Es erleuchtet uns auch mit einem plötzlichen und verrückten Glück, das uns teilhaben lässt. Das dauert nicht lange. Aber es reicht. Man soll sich nicht täuschen. Der Schmerz ist da. Kann man nicht leugnen. Vielleicht ist in unserem tiefsten Inneren der wesentliche Teil des Lebens. Unsere Widersprüche. Die Mystiker und J.-C. Liebe. Vereinigung. Sicherlich, aber wozu Worte darum machen? Bis später.“ (Zitiert von Iris Radisch: *Camus.Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie*, Reinbek 2014, S. 183 f. Dass Camus hier sogar „J.-C.“, also *Jesus Christus*, anführt, mag erstaunen. Immerhin sagte Jesus ja von sich, er sei „der Weg und die Wahrheit und das Leben“. Und wie sagte doch Sartre?: Der Mensch ist nichts anderes als sein Leben!)

Bei Camus dreht sich also letztlich alles um das Leben selbst, so dass auch das Absurde und die Revolte dagegen als der Philosophie des Lebens untergeordnet erscheinen. Schon hierdurch unterscheidet sich Camus‘ Denken – trotz aller Beeinflussung – von demjenigen Nietzsches. Nicht der Übermensch des „Willlens zur Macht“ ist das Ziel, sondern Einfühlung und Einfügung in ein „kosmisches Urgeschehen“ (Radisch a.a.O. S. 184) als Grundlage jeglichen Lebens. Vor teutonischem Übermut und Größenwahn will Camus uns schützen durch die mittelmeerischen Tugenden des Maßes, der Naturverbundenheit und Leichtigkeit, durch hellenische Klugheit und Heiterkeit, französischen Esprit und Savoir-vivre, kurzum: durch Lebenskunst.

**Was Camus und Sartre trotz allem verbindet.**

Insofern erscheint auch der Streit mit Sartre nunmehr in anderem Licht. Statt unüberwindbare Gegensätze zwischen den beiden Kontrahenten hervorzuheben, wie dies nicht wenige Kritiker tun (so auch Lévy und Radisch, Lévy für Sartre, Radisch für Camus), sollten die Gemeinsamkeiten gewürdigt werden. Beide Denker verteidigen doch zweifellos die Freiheit, die Freiheitsrechte und das Glücksstreben jedes Menschen. Beide bekämpfen jede Form von Unfreiheit – sei sie ökonomischer, sozialer, politischer, religiöser oder sonstiger Art. Wenn Sarte nach Ungarn 1956, Prag 1968 und Pariser Mai ’68 den Sowjetkommunismus scharf verurteilt, stellt er sich praktisch erneut an die Seite seines einstigen Freundes Camus.

Hinzu kommt, dass sowohl Sartre als auch Camus den geschichtlichen Deter-minismus (das marxistische „Sinngesetz“) und die Festlegung der Geschichte auf ein utopisches Ziel der Zukunft ablehnen. Beide wollen keinen Nihilismus, son-dern Lebensbejahung und Gerechtigkeit.

*Beide sind gegen den Totalitarismus*. Müßig scheint es mir, darüber zu spekulieren, wie beide, lebten sie heute noch, die neueste Form des Totalitarismus – die *Globalisierung* – einschätzen würden. Dass die sozialen Ungleichheiten sich ständig verschärfen, die Soziale Frage ungelöst bleibt, Elend, Ausbeutung und Unterdrückung – nicht nur in den Ländern der einstigen „Dritten Welt“ – sich immer wieder und immer weiter ausbreiten, die Menschheit von einer Krise in die nächste taumelt – all dies hätten beide, Camus und Sartre, niemals hingenommen, niemals als „gottgewolltes Schicksal“ akzeptiert.

**Personalismus: Wert-Philosophie *par excellence*?**

**Zum-Person-Begriff der Existenzphilosophie**

*Nietzsche* predigte die „Umwertung aller Werte“ auf (und *mit*?) den Trümmern des Christentums, thematisierte aber allenfalls beiläufig das – schon urchristlich betonte – Person-Sein des Menschen. Trotzdem lassen sich zwischen seinem Person- und seinem Wert-Begriff Verbindungen erkennen: Der Philosoph, der Künstler und der „Heilige“ (der Altruist) sollen diejenigen neuen Werte schaf-fen, die dem Übermenschen (der „Über-Person“?) den Weg bereiten.

Ähnliches gilt für frühere existenzialistische „Vorläufer“ des modernen Personalismus, so für *Pascal* und *Kierkegaard*. Pascal plädiert für die „Gründe des Herzens“, die der Vernunft gar nicht zugänglich sind. Und die Vernunft allein ist ohnmächtig angesichts der ungeheueren Kräfte der Natur und des Kosmos, die den Menschen in die totale Verzweiflung treiben müssten – gäbe es nicht die spirituellen, religiösen Erfahrungen, die den Menschen über sich hinauswachsen lassen. Im göttlichen, personalen Geist erfährt der Mensch personale Dimensionen, die das pure, naturgebundene Mensch-Sein übersteigen, transzendieren. – Kann es aber – außerhalb der Religion – etwas geben, das den Menschen transzendiert, ihn über sich selbst hinaustreibt?

*Sören Kierkegaard* (1813-55) behauptet, dieses Transzendierende sei – unter anderem – dasjenige, was die *Ethik* an die Stelle der Ästhetik treten lässt. Der Ästhet suche nichts weiter als den uneingeschränkten Lebensgenuss, mache sich dadurch aber abhängig von *äußeren* Gegebenheiten, die ihn in Gefahr bringen können. Woraus letztlich nur Verzweiflung entstehen könne. Aus dieser uner-träglichen Lage sieht Kierkegaard nur einen einzigen Ausweg: den beherzten „Sprung“ zum Selbst-Sein, zu „sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit“. Erst diese Ankunft im Selbst eröffnet die Selbst-*Wahl*, d.h. die Wahl der „Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit“, was den Zugang zum Unbedingten, nämlich zur Setzung der Differenz von Gut und Böse bedeute. Aber damit auch die Einsicht in die mögliche Verstrickung in Schuld und Reue – wodurch erneut die Religion ins Spiel kommt, d.h. eine Dimension, die sowohl über das Ästhetische als auch über das Ethische hinausweist. (Vgl. *Lexikon der philosophischen Werke*,a.a.O. S. 48, 220.)

Es sind allemal Gedanken, die auf die Personalitäts-Vorstellungen von Exis-tenzphilosophen des 20. Jahrhunderts – Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus – ein-gewirkt haben.

Bei Heidegger allerdings nur in geringem Maße, weil er es nicht für möglich hält, vom Person-Sein aus das Sein als solches zu erschließen. Kierkegaards Idee des „Übersteigens“ kehrt jedoch bei Heidegger wieder, so, wenn er den Men-schen zum „Seinshirten“ erklärt, der mit seiner Sprache „das Haus des Seins bewohnt und im „Überstieg“, d.h. im „Hinaus-Stehen ins Sein“, über das Selbst-Sein entscheide.

*Karl Jaspers* (1883-1969) behauptet, man könne „das ganze Leben aus einer Persönlichkeitsanlage ableiten“. Er will die Existenz des Menschen „erhellen“, so in „Grenzsituationen“, in Auseinandersetzungen mit Angst, Endlichkeit, Tod und Transzendenz (= Freiheit). Existenz definiert er als „Selbst als Personsein“, das sich authentisch jedoch nur im Mit-Sein mit anderen Personen entfalten kann. – Es ist ein „philosophischer Glaube“, den Jaspers nicht religiös, sondern ethisch begründet. (Hierzu: Annemarie Pieper: *„Person“ in der Existenzphilosophie,* in Dieter Sturma (Hrsg.): *Person* …, Paderborn 2001, S. 155-157.)

Auch bei *Sartre* wird der Mensch selbst zum Urheber des Person-Seins, aller-dings in der angeblich „absoluten“ Freiheit“, zu der man verurteilt sei (s.o.).

*Camus* hält „gemeinsames Person-Sein“ nur dann für möglich, wenn Solida-rität herrscht, am ehesten noch in echten Freundschafts-Beziehungen. Personen können sich mit der Natur und *durch ihre Natur* solidarisch fühlen und verhalten, sogar – wie Sisyphos – im Kampf gegen das Absurde.hält h

**‚Persona‘ – zur Geschichte des Person-Begriffs**

Näher zu bestimmen bleibt, was eigentlich unter dem Begriff *Person* zu ver-stehen sein soll. Wobei eine fast 3 Jahrtausende (!) währende Tradition zu be-rücksichtigen ist, deren Aufarbeitung in zahlreichen Veröffentlichungen[[198]](#footnote-198)197 immer wieder versucht wurde.

‚Persona‘ ist zweifellos ein ursprünglich lateinisches Wort mit den Bedeu-tungen ’Maske; Rolle, Charakter; äußere Lage, Stellung, Würde; Person, Persön-lichkeit‘. Wobei schon der Schritt von der ‚Maske‘ zum ‚Charakter‘ eine bemer-kenswerte Bedeutungserweiterung enthält, und zwar sowohl dem Umfang (Ex-tension) als auch dem Inhalt (Intension) nach. Nicht das Äußere („die Maske“), sondern der *Charakter* bildet die Grundlage der Personalität und ihrer Würde, die dann als „Persönlichkeit“ bereits den ganzen Menschen betrifft, also nicht nur das, was er von Natur und Herkunft aus ist, sondern auch das, was er aus seiner Person in seinem ganzen Leben macht.

Gestritten wurde lange Zeit über die Herkunft des Wortes ‚persona‘. Ein-leuchtend scheint eine Herleitung aus dem altgriechischen ‚prósopon‘ (zunächst in den Bedeutungen ‚Oberfläche, Maske, Gesicht, Antlitz, Aussehen‘) in Verbindung mit dem etruskischen ‚phersu‘ (‚Maske, Maske des Schauspielers‘) zur lateinischen ‚persona‘.

Unübersehbar ist sodann die Verwandtschaft der lateinischen Wörter ‚perso-na‘ und ‚personare‘ („hindurchtönen“). Von ‚personare‘ kann ‚persona‘ jedoch nicht abstammen, zumal die ‚o‘-Laute in beiden Wörtern in Folge der unter-schiedlichen Betonung unterschiedlich ausfallen. Immerhin sind ‚persona‘ und die zu ‚personare‘ gehörige Verbform ‚persona‘ („er/sie/es tönt hindurch“) identisch, so dass Bedeutungsvermischungen anzunehmen sind. Was aber ist dann das, was durch die ‚persona‘ „hindurchtönt“? Vordergründig zweifellos die Sprache, das gesprochene Wort. Eher spekulativ auch: das Sein selbst, sogar die Gottheit. Spekulationen dieser Art haben sich sehr lange, nämlich bis ins 20. Jahrhundert hinein, gehalten.

Eine bemerkenswerte *Bedeutungsveränderung (bzw. –verengung)* vollführt *John Locke* (ca. 1685) mit seinen Überlegungen zum *Identitätsbewusstsein* der Personen. Demnach vergewissert der Mensch sich seiner eigenen, persönlichen Identität, indem er sich an bestimmte Stationen (Ereignisse, Phasen) des eigenen Lebens erinnert. Ich – das bin und war ich selbst – auch vor 5, 20, 50 oder 70 Jahren, unabhängig von jeglicher Entwicklung bzw. Veränderung meiner Person. – Leider versäumte Locke es, die *Leiblichkeit*  des Menschen in seine Analysen des Person-Seins einzubeziehen. Schon deshalb können aus seinen Ideen zum Identitätsbewusstsein keine allein maßgeblichen Kriterien für die Erklärung des Person-Seins gewonnen werden. – Auch ist wohl die Identität nicht das (einzig) Wesentliche am Person-Sein.

Als wesentlich ergiebiger erweist sich die „Zweckformel“, die personale Fas-sung von *Kants* Kategorischem Imperativ (s.o.). Aus der Forderung, jeden Men-schen stets als *Selbstzweck* anzuerkennen und daher niemals als bloßes Mittel zum Zweck zu missbrauchen, lassen sich die Grundrechte der Person mühelos ableiten: die Würde der Person, ihre Freiheit, ihr Recht auf körperliche Unver-sehrtheit und freie Entfaltung der Persönlichkeit – auch und gerade so, wie dies in den Allgemeinen Erklärungen der Menschenrechte und im deutschen *Grund-gesetz* dargelegt wird.

Trotzdem gibt es bekanntlich Kritik an Kant. *Max Scheler* (1874-1928) kritisiert Kants Trennung der Sphären von Vernunft und Verstand einerseits und der *Gefühls*-Ebene andererseits. Er selbst will nicht nur eine Wertlehre, sondern eine „materiale Wertethik“ darbieten, in der Gefühl – z.B. in Form von (Nächsten-) Liebe – und Personalismus in neuen Synthesen miteinander verbunden werden.

Oberste Instanz ist für Scheler die „unendliche Person“ Gottes, die er auch als „Person der Personen“ bezeichnet. Als Kern der Individualität der Einzelperson nennt er die „intime Person“, die keinerlei gesellschaftlicher Determinierung unterworfen ist – und dennoch – als „Gesamtperson“ – „vollkommene Person“ werden kann, wenn es ihr gelingt, das Individuelle und das Soziale im eigenen Person-Sein harmonisch zu vereinen. Dazu verhilft vor allem die „Aktsubstanz“, die Handlungsfähigkeit der Person, wobei Scheler zwischen „singularisierenden Einzelakten“ der Einzelperson (bzw. Intimperson) und „sozialen Akten“ der „Ge-samtperson“ unterscheidet.

Im Übrigen – und diese Wendung scheint mir ausschlaggebend bzw. fatal – sei Person nur, wer über *Geist* (als höchsten ethischen Wert!) verfügt und daher zum voll verantwortlichen Handeln fähig ist – was zweifellos eine bedenkliche Einschränkung bedeutet, da solche Geist-Mächtigkeit und Verantwortlichkeit nur *mündigen,* voll zurechnungsfähigen Bürgerinnen und Bürgern zugetraut werden kann.

Dieser Mangel verstärkt sich in Schelers Alterswerk. Um den Geist als höchste *Wert*-Instanz zu sichern, befürwortet er schließlich einen Dualismus von Leib und Seele, wobei der Leib schließlich zu einer „Sache“ herabgestuft wird, so dass die geistigen und die körperlichen Aspekte des Person-Seins auseinander klaffen. – Dies aber steht in krassem Gegensatz zu Schelers ursprünglicher Absicht, Personalität als leib-seelische Einheit zu erklären. (Näheres hierzu in K. Robra: *Und weil der Mensch Person ist …* a.a.O. S. 41-44. Zu Locke: ebd. 52 f.)

**Ganzheitliche Konzepte des Person-Seins**

Konsequent *ganzheitliche* Konzepte sind dagegen bei *William Stern* und *Emmanuel Mounier* zu finden.

**William Stern (1871-1938)**

Der Philosoph und Psychologe will den Dualismus von Leib und Seele (bzw. Geist und Materie) vor allem durch eine *dialektische Neubestimmung des Ver-hältnisses von Person und Sache* überwinden. Person definiert er als „*ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teilfunktionen eine einheitliche, zielstre-bige Selbständigkeit vollbringt*“. Dagegen fehle der Sache genau diese Selbstän-digkeit. Die Sache bestehe aus vielen Teilen, funktioniere auch in vielen Teilfunk-tionen, könne aber weder „eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit“ noch die erwähnte „Selbständigkeit“ erlangen.

Dennoch sieht Stern Person und Sache als mögliche Einheit, und zwar unter Rückgriff auf die *Teleologie*. Das heißt: Nicht starre Systeme, sondern *Wirken und Bewirken* bringen die Wirklichkeit sowohl der Natur als auch der Geschichte her-vor. Daher kann Stern behaupten, der Mensch sei Person und Sache (Subjekt und Objekt) zugleich, zumal die Personalität sowohl durch den Geist als auch durch die Materie bestimmbar sei. Und darin sieht er sogar den „Wesenskern der Welt und des Menschen“, durch den auch die genannten Dualismen zu überwinden seien.

Was allerdings nicht ohne einige – teilweise problematische – zusätzliche Konstrukte vonstatten geht. Die Einheit von Person und Sache schließt unterschiedliche Aspektuierungen des Geistig-Seelischen und des Körperlichen nicht aus. Kausal-Mechanismen des Materiellen erklärt Stern als „von unten gesehene Entelechie“, demgemäß auch die Körperteile des Menschen als „von unten (von den Teilen aus) gesehen sächlich“, während die Person erst als Ganze wirklich zur Person wird, und zwar vor allem auf Grund ihrer „Selbstzweckgebundenheit“ (ähnlich wie bei Kant). Die Person sei selbst eine „En-Telechie“, ein Wesen mit eigener Ziel- und Zweckbestimmung, und, darüber hinaus, eine „wirkende Seins-Ganzheit“. Insofern ist die Person ein Ganzes, das, wie bei Hegel, mehr ist als die Summe seiner Teile.

Was aber als *Ganzheit* gelten kann, bestimme einzig und allein das *Bewusst-sein* als zielstrebige und zweckvolle, organisierende Mitte der Person. – Ein klarer Hinweis auf die Tatsache, dass William Stern seine eigene Philosophie als „Kon-kreten Idealismus“ versteht. Idealismus, weil die Grund-Idee, die Teleologie, dem (aristotelischen) Logos entstammt; konkret, weil diese Idee in konkreten mate-riellen und geistigen Erscheinungsformen zum Ausdruck und zum Tragen kom-me.

Für nach wie vor tragfähig halte ich Sterns teleologisches Konzept der Person als „wirkende Seins-Ganzheit“. Dieses Konzept sollte – auch und gerade in unserer Zeit – zugleich Programm und ethische Forderung sein, solange Menschen zu (körperlichen und/oder beruflichen) „Funktionsträgern“ herabgewürdigt werden, während mit Menschenhandel, Organhandel, Gen-Patenten (sogar auf das Klonen von Menschen!) und anderen Formen des Missbrauchs von „Menschen-material“ ungeahnte kommerzielle Erfolge erzielt werden.

Für problematisch halte ich dagegen Sterns (scheinbare?) Ausweitung des Person-Begriffs über den Bereich des konkreten Mensch-Seins hinaus; so, wenn er auch andere, sich selbst erhaltende Systeme – wie biologische Zellen, Tiere, Pflanzen, Völker, die Menschen-Gattung – als „Personen“ bezeichnet, wenn auch stets mit „salvierenden“ (rettenden, relativierenden) Anführungszeichen verse-hen. – Außerdem kennt Stern sogar eine göttliche „All-Person“, die „sich Selbstzweck sein muß, weil darüber hinaus Zwecke nicht denkbar sind“.

Eine ausführliche Kritik an diesen Konzepten Sterns habe ich andernorts, nämlich in meinem Personalismus-Buch (a.a.O. S. 96-100), unternommen. Nach wie vor meine ich, „dass es besser ist, den Person-Begriff anthropologisch zu fundieren und Ausweitungen über den Bereich des Menschen hinaus zu vermeiden“ (ebd. 99).

Festzuhalten bleibt aber, dass William Stern zweifellos eine *ganzheitliche Sicht des Menschen* auf teleologischer Basis gelungen ist. Person als „wirkende Seins-Ganzheit“ und selbstzweckgebundene Entelechie bedeutet wesentlich mehr als bloßes Identitätsbewusstsein. (Zu Stern insgesamt vgl. K. Robra a.a.O. S. 86-100.)

**Emmanuel Mounier (1905-50)**

Er ist derjenige Theoretiker, der dem Personalismus erstmals *Breitenwirkung* verschafft hat, d.h. diese philosophische Strömung – nicht nur in Frankreich und nicht nur den Bildungseliten, sondern breiten Kreisen der Bevölkerung – ver-ständlich gemacht und nahe gebracht hat.

Wie einige andere konstatiert er schon in den 1930er Jahren einen allge-meinen *Verfall der abendländischen Werte*. Davon war, wie er meinte, nicht nur, aber vornehmlich das Christentum betroffen, das er – mit wenigen Ausnahmen – überall in Europa auf dem „Rückzug“ sieht. Was ihn besonders betrübt, weil er, als überzeugter Katholik, immer noch an die Werte des Christentums glaubt.

Gründe für das „Versagen“ des Christentums sieht Mounier im Vordringen des bürgerlichen Individualismus, in übertriebener Verinnerlichung (Introversion) der gläubigen Christen und in einer *allgemeinen Bewusstseinskrise des abend-ländischen Menschen*. Dieses Krisenbewusstsein lässt die Tatsache verständlich erscheinen, dass Mounier in anderen Geistesrichtungen seiner Zeit nach Bundes-genossen – *Wert*-Genossen! – Ausschau hält.

Er findet sie vor allem in der Existenzphilosophie und in weiten Teilen des Marxismus. In zahlreichen christlichen Denkern – Augustinus, Pascal, Kierke-gaard, Péguy, Gabriel Marcel u.a. – sieht er, wohl zu Recht, Wegbereiter der Exis-tenzphilosophien, auch wenn darin, z.B. bei Heidegger und Sartre, atheistische Tendenzen nicht zu leugnen seien.

Ähnlich differenziert äußert Mounier sich zum Marxismus. Er lobt dessen Sinn für die materiellen Gegebenheiten, die „Kameradschaft mit den Dingen“. Gegen bürgerliche Verfallserscheinungen – wie grenzenlosen Egoismus, Profitsucht und Prestige-Denken – sei der Marxismus ein wirksames Gegenmittel. Auf Grund viel-fältiger Gemeinsamkeiten mit dem Christentum (z.B. Kritik an der Entfremdung, Hoffnung auf Solidarität, Emanzipation und Selbstbestimmung) vermutet er so-gar ein „geheimes Band“ zwischen Christen und Kommunisten. (Vgl. K. Robra a.a.O. S. 103-105.)

Dem entspricht Mouniers ausgeprägter *Anti-Kapitalismus*. Im Kapitalismus gebe es – abgesehen von einigen technischen Fortschritten – im Wesentlichen nur „Irrtum“ und „Korruption“, insbesondere hinsichtlich des „freien Spiels der Kräfte“ in der Marktwirtschaft und der Vergötzung von Produktion, Geld und Profit, wodurch *sämtliche menschlichen Werte* (einschließlich der privaten und der religiösen) heillos und nachhaltig gefährdet seien. Für besonders schädlich hält er Macht und Einfluss der *zu völliger Verselbständigung neigenden Finanz-oligarchie* – wogegen er ausdrücklich die Abschaffung der Börsen-Spekulation und wirksame (Arbeiter-) Kontrolle in einer „industriellen Demokratie“ fordert. Nicht das Kapital, sondern der *eigenverantwortliche Mensch als Person* müsse der Maßstab jeglicher Politik sein.

Klare Ablehnung äußert Mounier allerdings gegenüber einigen anderen Inhalten des Marxismus, so (wie Sartre) gegen den sozio-ökonomischen Deter-minismus und die Geringschätzung von Individualität, Freiheit und Eigenverant-wortung der Person. Eine „materielle Revolution“ ohne spirituelle bzw. religiöse Komponente hält Mounier für undenkbar und unmöglich.

Den *Personalismus* hat er – z.B. durch seine Zeitschrift und Bewegung *‚Esprit‘* und zahlreiche eigene Veröffentlichungen – vor allem in den 1930er und -40er Jahren propagiert. Den allgemein krisenhaften Entwicklungen will er einen *neuen* *christlichen Personalismus* mit durchaus revolutionärem Anspruch entgegenstel-len.

Die Person definiert er, eher vorläufig und versuchsweise, als den „totalen Umfang des Menschen“. Wohl wissend, dass er sich damit auf unsicheres Terrain begibt (wie weit reicht denn der „Umfang“ des Menschen?), ergänzt er seinen Definitionsversuch durch Hinweise auf die Geschichte des Person-Begriffs, wobei er zu den Pionieren neben zahlreichen christlichen Denkern auch das Delphische Orakel („Erkenne Dich selbst!“), den Descartes der persönlichen *Meditationen*, Leibniz, Kant, Rousseau und Goethe zählt. Das Person-Sein hält er für „gott-gegeben“ und daher kaum definierbar oder erklärbar. (Wobei zu berücksichtigen ist, dass Gott im Christentum als *dreieinige Person* angesehen wird.)

Den Begriff *Persönlichkeit* ordnet er dem der *Person* unter, weil die Persön-lichkeit – auf Grund mannigfacher Negation bis hin zum Tod – völlig von den Unwägbarkeiten und Wechselfällen der Subjektivität abhänge, zumal dann, wenn das Subjekt sich vorwiegend individualistisch orientiere. (Vgl. K. Robra a.a.O. S. 105-115, mit ausführlicher kritischer Würdigung.)

**Würdigung**

Auch Mounier befürwortet eine radikale „Umwertung der Werte“, aber nicht im Sinne Nietzsches, nicht gegen das Christentum, sondern auf dem Boden des Christentums. Dass er dabei den Begriff Persönlichkeit dem der Person unter-ordnet, scheint verständlich, ist aber bedauerlich. Denn jede Person verwirklicht sich nun mal in ihrer Persönlichkeit, in dem, was sie aus ihrem Leben macht, wohl wissend, dass diese Errungenschaften nicht weniger vergänglich (bzw. „auf-hebbar“) sind als die Person selbst.

Ganz unbestreitbar hat Mounier dem Personalismus neue politische, soziale und weltanschauliche Dimensionen und Horizonte eröffnet. Durch ihn wurde der Personalismus zu einer der bedeutendsten Philosophien des 20. Jahrhunderts – neben Marxismus und Existenzphilosophie. Was Mounier gedacht hat, haben nach ihm Sozialisten in aller Welt (nicht zuletzt auch im Frankreich der frühen 1980er Jahre) zu verwirklichen versucht. Es ist ein Dritter Weg zwischen Kommu-nismus und Kapitalismus, ein Weg, der jeder Form von Totalitarismus abhold ist – und natürlich auch dem neuesten Totalitarismus: dem des globalisierten Neo-liberalismus.

**Fazit zum Personalismus**

Einen – auch nur annähernden – Überblick über die Tradition des Person-Begriffs zu geben, ist mir hier nicht möglich. Stattdessen greife ich auf eine Zu-sammenfassung zurück, die ich als Ertrag bzw. Quintessenz einschlägiger Analy-sen des Person-Seins und des Person-Begriffs – der , Uhabe herausstellen können:

1. Der Mensch ist Person, d.h. zunächst gemäß den ursprünglichen, vor allem aus *‚prósopon‘* und *‚phersu‘* hervorgegangenen Bedeutungen des Begriffs *perso-na*.

2. Die Person kann verstanden werden als ein gottgewolltes Wesen mit auf-rechtem Gang, das seinen Artgenossen als Mitmenschen begegnet (bzw. begeg-nen kann).

3. Die Personalität des Einzelmenschen beginnt im Augenblick der Empfängnis (Zeugung), wenn auch zunächst in „vorpersonaler“ Form.

4. Person als Charakter: individuelle Geprägtheit schon durch den individu-ellen genetischen Code.

5. Schon als Teil der Natur ist die Person mit bestimmten Umwelt-Bedingun-gen und –Situationen konfrontiert.

6. Die Herausbildung der vollen Personalität ist an die Entwicklung von Be-wusstsein, Sprache und Erkenntnisfähigkeit gebunden.

7. Die voll entwickelte Person ist zugleich voll entwickeltes Subjekt und daher fähig zu Objekt-Bezügen (Sachbezogenheit), Objektivität und Sachlichkeit.

8. Personalität ist nicht durch vollständige Determinierung, sondern durch relative Freiheit gekennzeichnet.

9. Volle Personalität sollte ein *kosmisches Bewusstsein* beinhalten.

10. Personen sind zugleich natürliche (leibliche) und geistbestimmte Wesen.

11. Als solche sind sie durchweg auch religiös bzw. durch den Bezug zu irgend einer Art von *Ehrfurcht vor Natur, Leben und Geist*  bestimmbar.

12. Personales Bewusstsein führt zur Achtung vor der als *Leiblichkeit* be-stimmten Körperlichkeit des Menschen.

13. Ebenso zur Achtung vor der leib-seelisch-geistigen Identität und Indivi-dualität der Person und damit vor der *Würde der Person*, u.a. als *Rechtsperson*.

14. Unklar scheint, wann der Status der Rechtsperson beginnt – in Frankreich potenziell bereits nach der 22. Schwangerschaftswoche.

15. Ebenfalls unklar ist, ob nicht nur Embryonen, sondern auch Genetische Programme rechtlichem Schutz zu unterstellen sind.

16. Personalität bedeutet Mitmenschlichkeit, d.h. Kommunarität im Sinne von Fähigkeit zu Mitgefühl (Empathie), Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit – statt Isolation oder gar „räuberischer Vereinzelung“.

17. Als *Rollenträger/in*: Funktionen in Familie, Gesellschaft, Arbeitsleben (Be-ruf), Staat, öffentlichem Leben, z.B. als Rechtsperson.

18. Problematisch scheint es, den Geltungsbereich des Personbegriffs über den des Menschen hinaus auszuweiten, auch wenn damit gängige Kollek-tivbezeichnungen wie die der *Juristischen Person* nicht in Frage gestellt werden sollen.

19. Person-Sein bedeutet Verantwortung und Verantwortlichkeit, z.B. im Sinne einer geschichtsbewussten Ethik, die sich mit Kants Kategorischem Imperativ begründen lässt – wenn auch nicht in dessen Grundform, sondern in der personenbezogenen (personalistischen) Fassung.

20. KREATIVITÄT: freie Entfaltung der Person und der Persönlichkeit.

21. Fähigkeit zur SINNSTIFTUNG: Personen sind in der Lage, objektiven (bzw. verborgenen) Sinn erkennbar werden zu lassen.

22. Person = „Maske“, letztlich aber nur im Sinne eines „Noch-Nicht“ der Utopie des Reichs der Freiheit, dessen wir selbst durch möglichst freie, schöp-ferische Tätigkeit in unseren Verbindungen mit Natur, Kunst, Technik und Geschichte teilhaftig werden sollen. (Vgl. K. Robra: *Und weil der Mensch Person ist …*, a.a.O. S. 168 f.)

Erstaunlicherweise gelingt es – trotz derart umfänglicher Bestimmungen – anscheinend nicht, eine allseits akzeptierte *Definition* des Begriffs Person zu erarbeiten. Den 22 genannten Kriterien entspricht am ehesten wohl die Aussage von *Emmanuel Mounier*, die Person sei *„le volume total de l’homme‘*, der ganze „Umfang“ des Menschen. Hierzu passt auch der existenzphilosophische bzw. per-sonalistische „Überstieg“, das Hinauswachsen des Menschen über sich selbst – nicht unbedingt zum „Übermenschen“, aber zur konkreten Utopie des Noch-Nicht, des Reiches der Freiheit, wo sich endlich das Freiheitspotenzial voll entfal-ten kann, das schon in der Natur – und erst recht in jedem Menschen – angelegt ist.

**Nochmals: Globalisierung – Wert und/oder Unwert?**

**Kulturelle Globalisierung**

Eine „vollkommene Gesamtperson“ zu werden, halte ich erst in einem – bisher noch utopischen – *Reich der Freiheit* für möglich. Diesem Ideal näher zu kommen, z.B. durch die Wahl verlässlicher Werte und entsprechende gesell-schaftliche und/oder bewusstseinsmäßige (mentale) Veränderungen, kann den-noch versucht werden, sobald Klarheit darüber besteht, unter welchen Voraus-setzungen solche Versuche stattfinden. Wozu nicht zuletzt die Vor- und Nachteile der *Globalisierung* gehören (s.o.).

**Die *globale digitale Revolution* unserer Zeit**, z.B. durch das Internet (das „weltweite Netz“), eröffnet dem Person-Sein einerseits ganz neue Möglichkeiten, gefährdet es aber andererseits in bisher nie gekanntem Maße. Wie u.a. die NSA-Spionage-Affäre gezeigt hat, steht zu befürchten, dass nicht nur das öffentliche, sondern auch das private Leben jeder Einzelperson vollständig ausgespäht wird (bzw. ausgespäht werden kann). Freiheit geht dann vollends verloren, ebenso die Möglichkeit, langfristig wirkliche Freiheit, ein *Reich der Freiheit für alle*, zu errin-gen. Dagegen wird sich sowohl die Einzelperson als auch die Gesellschaft zur Wehr setzen müssen, sei es durch private Schutzvorkehrungen (Verschlüsselung der Online-Kommunikation usw.), sei es durch gesetzgeberische Maßnahmen.

Im Übrigen kann man sich über Vor- und Nachteile des Internets im Internet selbst rasch informieren. Wichtigste Vorteile: Information in Hülle und Fülle; über fast alles kann man sich schneller und besser als je zuvor informieren. Man kann jederzeit weltweit Kontakte herstellen, kostengünstig und vielfältig kommu-nizieren (natürlich auch beruflich und kommerziell); man kann günstig einkaufen, Reisen buchen, Bankgeschäfte abwickeln usw.

Womit aber schon auch die Schattenseiten erkennbar werden: Kriminelle können sich ins Online-Banking wie in praktisch jede andere Form der Online- Kommunikation einschleusen. Illegale Geschäfte sind in Folge unsicherer oder fehlender Rechtsgrundlagen möglich. Kinder und Jugendliche können u.a. durch Gewalt- und Porno-Videos gefährdet werden. Vielfältiger, oft krimineller Miss-brauch ist nicht auszuschließen.

Fazit: Welchen Wert – oder Unwert – die digitale Revolution tatsächlich dar-stellt, lässt sich (noch) nicht abschließend feststellen. Der individuellen Wahl-freiheit wird viel, sehr viel zugemutet, zumal bei der Abwägung von Chancen und Risiken der digitalen Freiheit. Zu fragen ist jeweils, wie viel Eigensteuerung mög-lich, wie viel Fremdsteuerung, gar Manipulation (z.B. auch durch das persönliche und kollektive Unbewusste) zu befürchten ist. Was wiederum analog auch für fast alle anderen Lebensbereiche gilt, so für die *Partnerwahl, die Berufswahl und –Ausübung, die Freizeit-Gestaltung (innerhalb einer „Spaßgesellschaft“ und an-derswo).*

Nähere Auskünfte über die Auswirkungen der Globalisierung auf unterschied-liche Lebensbereiche sind einem Tagungsbericht zu entnehmen, der unter dem Titel *Neue Lust auf Werte. Herausforderung durch Globalisierung* erschienen ist (Düsseldorf 2001, Hrsg. Helga Egner). Darin geht es u.a. um Frauen(rechte), Jugendliche, Lebenskunst, Psychologie und Psychotherapie, Friedensperspektiven und „Initiativen des praktischen Handelns“

**Kulturvermischung**

Vermischen sich Kulturen, kann man dies – neutral – ‚métissage culturel‘: Kul-turvermischung nennen. Oder aber: *Kreolisierung* – mit der bedeutsamen Nu-ance, dass damit die *Entstehung neuer Kulturformen* gemeint ist, die dann eintreten kann, wenn „Menschen sich fremde kulturelle Einflüsse zu eigen machen und diese auf ihre eigene Weise in ihr Weltbild integrieren“.[[199]](#footnote-199)198

Ein Beispiel ist die Entwicklung der Esskultur in Deutschland. Nirgendwo scheint der Verzehr ursprünglich ausländischer Gerichte beliebter zu sein als in Deutschland. Unaufhaltsam scheint hier der „Siegeszug von Pizza, Pasta und Döner Kebab“. Und doch handelt es sich da meistens um eine merkwürdige Mischung von „exotisch“ und „typisch deutsch“, wozu *Katja Thimm* schreibt: „Auf zuweilen eigenwilligen Wegen haben die Deutschen die Küchen eingemeindet. Sie legen Ei, Camembert und andere dem Original fremde Varianten auf ihre Pizza, als wäre sie ein ordentlich zu bestückendes Butterbrot; die Beförderung der Pasta zum Hauptgericht ist auch Ausdruck nationaler Sparsamkeit. Wer braucht schon einen kostspieligen Zwischengang? Dass sich gerade jenes Nudelgericht am stärksten verbreitete, das den Italienern eher wenig bedeutet, ist kein Zufall. >Spaghetti Bolognese bedient das immer wiederkehrende Muster unserer Esskultur<, sagt Trenk. >Ein Berg Kohlehydrate, ordentlich Fleisch und jede Menge Soße.<“[[200]](#footnote-200)199

Aber: Kreolisierung bedeutet natürlich mehr und anderes als die bloße Ein-gemeindung ausländischer Ess-Kultur. Immerhin sprach schon *Goethe* von seiner Zeit als einer „Epoche der Weltliteratur“. Vor allem seit dem 19. Jahrhundert ermöglichten immer neue Techniken eine beispiellose Verbreitung internatio-naler Musik, Kunst, Alltagskultur, Wissenschaft und Philosophie – einschließlich unterschiedlicher *Wert*-Vorstellungen.

Die Kehrseite der Medaille: Es bestehen Trends zu einer weltweiten „Ein-heitskultur“, verächtlich auch „McDonaldisierung“ oder „Cocacolization“ ge-nannt. Angst vor „Überfremdung“ kann nicht nur das Sichzurückziehen auf lokale Traditionen, sondern auch die Entstehung neuer Nationalismen bewirken. So dass Samuel Huntingtons ‚Clash of Civilizations‘, der Zusammenprall der Kulturen, die grausam-logische Folge zu sein scheint. Man denke nur an den 11. September 2001 und das Erstarken von Fundamentalismen aller Art!

Nicht zu übersehen ist jedoch die Tatsache, dass kulturelle Unterschiede zwi-schen den Nationen (bzw. Kulturkreisen) durchweg erhalten bleiben, auch wenn Kulturvermischung stattfindet. Dazu schreibt der Autor (die Autorin?) der Studie über „Kulturelle Globalisierung“ (a.a.O. S. 3): „Es zeigt sich …, dass die beste-henden Kulturen nicht an Vielfalt einbüßen müssen, sondern dass im Zuge der kulturellen Globalisierung eine Vielzahl neuer Kulturformen in bislang unge-wohnten Kombinationen entsteht. Die Entstehung einer globalen Kultur darf also keinesfalls mit einer weltweiten Einheitskultur verwechselt werden.“

Als vielleicht noch wichtiger erweist sich jedoch, wie ich meine, die abschlie-ßende Folgerung dieser Studie, in der es heißt: „Wer bei der Entstehung einer >Globalkultur< auf eine Gleichberechtigung aller Kulturen hofft, muss enttäuscht werden. Durch die kulturelle Globalisierung entsteht nicht automatisch eine faire Welt.“ Woran sich die *politische* Forderung nach Gleichstellung der neu entstandenen Kulturen anschließt (ebd.).

**Gewinner (?) und Verlierer (?) der Globalisierung**

Eine „faire Welt“ ist also auch durch die kulturelle Globalisierung *nicht* ent-standen. Eine unbestreitbare Tatsache, die auch die Annahme angeblicher „Ge-winner und Verlierer der Globalisierung“ in anderem Licht erscheinen lässt. Als „Gewinner“ gelten zumeist bestimmte aufstrebende bzw. wirtschaftlich erfolg-reiche Länder wie China, Südkorea, Singapur, die USA, Deutschland u.a., als „Ver-lierer“ ganze Erdteile wie Afrika oder Lateinamerika oder einzelne „arme Län-der“. Eine Aufteilung, die jedoch einer genauen Prüfung nicht standhält. Denn auch in den sogenannten „reichen“ Ländern verschärfen sich nachweislich die sozialen Gegensätze, driften Arm und Reich immer mehr auseinander. – Woran liegt das? Dazu liegen inzwischen zahlreiche, teils sehr umfangreiche Unter-suchungen vor, die sich vor allem auf die von mir bereits erwähnten *negativen* Auswirkungen der Globalisierung beziehen (s.o.).

**Politische Konsequenzen?**

Nicht zu leugnen ist die Tatsache, dass nicht nur die Globalisierungskrise als Ganze, sondern auch bestimmte Krisen-Symptome wie die der Finanzkrise ab 2008 großenteils an Hand *Marxscher* Analysen und Folgerungen besser zu verstehen sind. Hierzu schreibt *Stefanie Graf* (2009): „Die Krise, die laut Marx dem Kapitalismus allein aufgrund der Existenz des Geldes inhärent ist, versuchen Klassik und Neoklassik durch absurdeste externe Faktoren zu erklären (…). Trotz der sprunghaften Entwicklung der Finanzmärkte im Zuge der Globalisierung der letzten Jahrzehnte, bieten die von Marx entwickelten Begriffe des zinstragenden und fiktiven Kapitals auch heute noch Erkenntnisgewinn. Besonders die Kategorie des fiktiven Kapitals hat in der aktuellen Krise eine große Rolle gespielt. Das Spekulieren mit Ansprüchen auf Werten (Kreditwechsel), die keinen reellen Gegenwert besitzen, muss zwangsläufig irgendwann zu einer Entwertung des fiktiven Kapitals durch eine Krise führen.“ – (Wohl nicht zufällig taucht hier in gehäufter Form der Begriff *Wert* auf!)

Stefanie Graf folgert abschließend: „Die momentanen Versuche der Politik, die Krise durch verstärkte Regulierung der Finanzmärkte in den Griff zu be-kommen, sind nach Marx zum Scheitern verurteilt. Eine schlechte Gesetzgebung kann die Krise zwar verschlimmern, „aber keine Art Bankgesetzgebung kann die Krise beseitigen.“ (MEW 25, S. 507). Marx‘ Analyse erklärt die Zusammenhänge, gibt aber keinerlei konkrete Auskunft darüber, wie Krisen verhindert werden könnten; denn diese sind in den Widersprüchen des kapitalistischen Systems begründet und können ebendarum nur durch die Abschaffung der kapitali-stischen Produktionsweise selbst eliminiert werden.“ (Stefanie Graf: *Kann die Kri-sentheorie von Karl Marx zur Erklärung der aktuellen Finanzkrise beitragen?* Stu-dienarbeit an der Universität Mainz 2009.)

Welche konkreten politischen Konsequenzen in dieser Situation zu ziehen sind, scheint vorerst ungewiss. Denn: Unbedingt erforderlich ist es, weitere Ana-lysen nicht nur der Finanzkrise, sondern auch anderer krisenhafter Entwicklun-gen in die Überlegungen einzubeziehen. Damit meine ich – neben den globalen und lokalen Wirtschafts- und Gesellschaftskrisen – vor allem die Öko-Krise und die *allgemeine geistige Krise unserer Zeit.*

Zumindest ansatzweise habe ich diese Krisen in meinem Buch *Und weil der Mensch Person ist …* (a.a.O. 2003) behandelt. Als Fazit ergibt sich daraus:

1. Öko-Krise und Globalisierungskrise gleichermaßen (bzw. zugleich) zu bewältigen, scheint einer Herkules-Aufgabe gleichzukommen.

2. Die herkömmlichen Instrumente des „Krisenmanagements“ – darunter sowohl die des Neoliberalismus als auch die der Planwirtschaft – haben sich als ungeeignet bzw. unzureichend erwiesen.

3. Eine weltweite *öko-soziale Marktwirtschaft* anzustreben, scheint sinnvoll, wird aber nicht ausreichen, zumal ja bereits die „soziale Marktwirtschaft“ sich als höchst krisenanfällig erwiesen hat.

4. Notwendig scheint mir eine *neue Verbindung von Demokratie und Öko-Sozialismus.* Diese sollte uns vor allem dazu befähigen, alles gesamtgesellschaft-lich Relevante unter gesamtgesellschaftlicher demokratischer Kontrolle zu re-geln, so z.B. die Öffentlichen Dienste, und zwar auch und gerade im Hinblick auf die Probleme der Umwelt, des Arbeitsmarktes, der Energie, der Gesundheit, der Bildung, der Alterssicherung usw. Grundsätzlich sollte dabei gelten: *so viel per-sönliche Initiative, Freiheit und Eigenverantwortung wie möglich, so viel demo-kratische Kontrolle und Regulierung wie nötig!*

Augenscheinlich eröffnet sich hier ein weites Feld von Möglichkeiten, *Werte einzuschätzen und umzusetzen,* die über das Marxsche Werte-System hinausge-hen und es dennoch großenteils bestätigen, bekräftigen und erneuern.

Darüber hinaus besteht, wie ich meine, die Möglichkeit, das Phänomen Wert *teleologisch* zu interpretieren. Zu unterscheiden wären dabei a) die Zielursache: der Gegenstand (bzw. die Person als „Gegenstand“) möglicher Bewertung, b) die Mittel: mögliche Kriterien, Hilfen für die Wert-Zuschreibung, c) das Ziel: die Be-wertung.

**Werte-Wandel**

Dialektik pur.

Werte kommen und gehen. Was heute noch gültig zu sein scheint, kann schon morgen in Frage gestellt oder außer Kraft gesetzt werden. Alte Werte werden durch neue ersetzt – und umgekehrt. Individualität statt Personalität und Ge-meinschaft; Selbstverwirklichung statt Tradition; Freizeit statt Arbeit usw. Man-nigfache Werte-Vermischungen treten auf. Es gibt persönliche Freiheit, Subjekt-Objekt, „kooperativen Individualismus“, freiheitlichen Sozialismus, religiöse Un-duldsamkeit, An-und-Für-sich-Sein usw.

Welche Werte aber von welchen Individuen und/oder Gemeinschaften zu welchen Zeitpunkten anerkannt und/oder verwirklicht werden, darüber entschei-det wiederum der Werte-Wandel.

Über diesen herrscht jedoch weitgehend Uneinigkeit. Nicht über die Tatsache selbst; denn niemand kann wohl im Ernst bezweifeln, dass Werte und Wertun-gen sich im Laufe der Zeit(en) ändern. Uneinigkeit besteht vielmehr über die Ur-sachen und die Erscheinungsformen des Wertewandels. Meine These: Werte ändern sich vornehmlich mit der Personen- und Ideengeschichte, die ihrerseits untrennbar mit der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung verbunden ist. So dass (tatsächliche und mögliche) Einflüsse aller Art zu beachten sind. „Der Wert-wandel hängt … in starkem Maße mit der Veränderung von weltanschaulichen Orientierungen, von grundlegenden Ideen, von Auffassungen, Überzeugungen, Denkgewohnheiten, Einstellungen, Meinungen, Interessen, Wünschen und Ver-haltensweisen, von Stilen, Gestaltungen und Lebensformen zusammen. Aus-drücklich sei hier auch die Verknüpfung des Wertwandels mit Veränderungen von Mentalitäten, Stereotypen und Gesellschaftsbildern erwähnt.“ (Karl-Heinz Hillmann: *Wertwandel*, Würzburg o.J., S. 11.) Dementsprechend bezeichnet Hill-mann den Wertwandel als „Schlüsselproblem unseres Zeitalters“ und untersucht dessen Erscheinungsformen auf so unterschiedlichen Gebieten wie Verhaltens-psychologie, Ökonomie, Geburtenhäufigkeit, Arbeitsmoral, Kulturanthropologie, Entwicklungsländer, Soziologie und Philosophie. Ohne jedoch die entscheiden-den Beiträge von Personalismus, Marxismus und Existenzphilosophie hinreichend zu würdigen, zumal er Marxismus und Existenzphilosophie eher beiläufig er-wähnt, während er den Personalismus fast nur in Form eines – durchweg un-kritischen – Exkurses über Max Scheler (a.a.O. S. 26-32) heranzieht. – Nichts-destoweniger kommt Hillmann das Verdienst zu, den Wertwandel und die Zu-sammenhänge zwischen Werten, Ideen, Zielen und Zwecken sowie Sinnvorstel-lungen und –gegebenheiten umfassend dargestellt zu haben (z.B. a.a.O. S. 388 ff.: „Zur Frage nach dem Sinn unseres Lebens“).

Um zu verdeutlichen, inwieweit über das Phänomen Wert-Wandel Uneinig-keit herrscht, beziehe ich mich auf drei unterschiedliche Konzepte: 1. die Ideen von *Ronald Inglehart,* 2. die (Hypo-)These des „Werteverfalls“ von *Elisabeth Noelle-Neumann,* 3. *Helmut Klages*‘ Konzept der *Wertesynthese*.

1. *Ronald Inglehart* kommt auf Grund empirischer Studien der Jahre 1970-77 zunächst zu dem Ergebnis, dass sich in den westlichen Industrieländern nach dem Zweiten Weltkrieg ein beträchtlicher Wertewandel vollzogen hat. Diesen er-klärt er mit zwei Hypothesen: 1. der Mangel-Kompensation, 2. der Sozialisation. Wer Mangel verspürt, will diesen beseitigen oder ausgleichen, wobei es zuvör-derst um Elementares (wie Essen und Trinken, Kleidung, Wohnen) und danach erst um „höhere“, immaterielle Bedürfnisse geht: „Den größten subjektiven Wert misst man Dingen zu, die relativ knapp sind“, so Inglehart – wodurch er wohl *Sartre*s Knappheits-Konzept bestätigt (s.o.).

Davon abgesehen würden Wertvorstellungen vor allem im Laufe der Sozialisation gebildet: Wer im Krieg aufgewachsen ist, hält anderes für wertvoll als Angehörige der Nachkriegsgeneration. Wer Mangel erfahren hat, urteile eher „materialistisch“, während im angeblich nicht mehr vom Mangel geprägten „Postmaterialismus“ eher *geistige* Bedürfnisse wichtig würden. Zu den materiellen Bedürfnissen zählt Inglehart neben dem Elementaren u.a. auch Wirtschaftswachstum, Stabilität, Ruhe, Ordnung und Sicherheit. „Postmateriell“ gehe es vor allem um Selbstverwirklichung (auch im Geistigen und Ästhetischen), Mit sprache, Meinungsfreiheit usw.

Diese Hypothesen ergänzt Inglehart (1989) durch weitergehende Beobach-tungen zu einem „immer globaler werdenden Wertewandel“, wozu er nicht nur den – eher „postmateriellen“ – Wohlstand zählt, sondern auch „die techno-logische Entwicklung, die immer größeren Teilen der Bevölkerung die Sicherung existenzieller Bedürfnisse garantiert, die Erfahrung von außenpolitischem Frieden für eine ganze Generation der westlichen Welt, das steigende Bildungs-niveau, die Ausbreitung der Massenkommunikation und die wachsende geo-graphische Mobilität.“ (Wobei er die Schattenseiten der Globalisierung anschei-nend völlig ausblendet!)

2. Vor angeblichen Gefahren des Wertewandels warnt u.a. *Elisabeth Noelle-Neumann*, wobei sie – vor allem für die Zeit nach 1968 – einen zunehmenden *Werteverfall* konstatiert, der zu einem zuvor nie dagewesenen Generationen-Konflikt geführt habe. Als Beispiel nennt sie u.a. die zunehmende Religions-Mü-digkeit in westlichen Gesellschaften, das Pochen auf individuelle Freiheit statt überkommener Normen und Autoritäten, den Verlust an Grundtugenden wie Höflichkeit, Pünktlichkeit und Sparsamkeit, mangelnden Gemeinsinn und Politik-Verdrossenheit. Dagegen müssten überhaupt erst wieder *Werte* vermittelt bzw. öffentlicht propagiert und gefördert werden.

3. *Helmut Klages* unterscheidet zwei Wert-Dimensionen: a) die der „Pflicht- und Akzeptanzwerte“, b) die der „Selbstentfaltungswerte“, die er – mit Inglehart – als „postmaterialistisch“ interpretiert. Daraus entwickelt er vier „Werttypen“: 1. den Konventionalismus (der Pflicht-Ethiker), 2. den Idealismus der Selbstent-faltung, wobei sich das Hauptinteresse auf „das eigene Leben“ (Ulrich Beck) rich-tet, 3. die Resignation, 4. den Realismus, zu dem Klages auch die von ihm so bezeichnete *Wertesynthese* zählt. Solcher Realismus liege vor, wenn alte mit neuen Werten verbunden werden, was sogar Jugendlichen durchweg gelinge. (Vgl. *Wertewandel*, Wikipedia, Internet-Artikel S. 3-5.)

Zur **Kritik**:

Klages bestätigt Ingleharts Befund einer zunehmenden Tendenz zur Selbst-Verwirklichung, hält es aber für falsch, diese Tendenz zu verabsolutieren, zumal auch traditionelle Werte wie Ordnungsliebe und Fleiß weiterhin hoch im Kurs stehen.

Ingleharts Unterscheidung zwischen „Materialismus“ und „Postmate-rialismus“ halte ich für fragwürdig. Wer ist denn Materialist? Im Westen, wo das Geld regiert, wohl doch die meisten, auch die der Nachkriegsgenerationen. Nach wie vor gilt Bertolt Brechts Spruch: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.“ Außerdem setzt die Hochachtung geistiger und ästhetischer Werte kei-neswegs eine „postmaterialistische“ Abwertung materieller Bedürfnisse voraus. Woraus folgt: *Eine klare Grenzziehung zwischen Materialismus und Postmate-rialismus scheint nicht möglich zu sein, erst recht dann nicht, wenn es gar keinen „Postmaterialismus“ gibt.*

Zudem hält nicht jeder Mensch ein Leben lang an den Wertvorstellungen seiner Kindes- und Jugendzeit fest. Viele sind „68er“ geworden, weil ihr – westliches – Werte-System durch Vietnamkrieg, Imperialismus, andere Auswüchse des Kapitalismus, Autoritarismus (Macht-Gehabe) usw. nachhaltig beschädigt, wenn nicht nahezu völlig zerstört wurde. – Ähnlich desaströs kann sich die neoliberale Globalisierung auswirken, was Inglehart leider ebenfalls ignoriert.

Frau Noelle-Neumann übersieht – wie Inglehart – das Fortbestehen traditio-neller Richt- und Leitwerte. Zwar gibt es klare Tendenzen zu mehr Selbstent-faltung und Selbständigkeit; genau dies bedeutet aber wiederum *neue Wert-orientierung*.

Selbstentfaltung (Sartres *Freiheit* !?) und Verantwortungsbewusstsein sind kein Widerspruch! Vielmehr zeigt sich darin – auch bei Jugendlichen – eine klare Tendenz zur *Wertesynthese*.

Allerdings: Nicht alle Werte passen zueinander! Nicht Fundamentalismus und Toleranz, nicht Nächstenliebe und „Wille zur Macht“, nicht die persönliche Frei-heit und die „Freiheit“ von Machthabern, nach Gutdünken über Untergebene zu verfügen. Fazit: Offensichtlich ist auch die „Wertesynthese“ nicht der Weisheit letzter Schluss!

Allerdings: Aufschlussreich ist trotzdem eine neue Umfrage zum *Erziehungs-verhalten heutiger Eltern*. Die Autoren der Allensbach-Studie *„Was Eltern wollen“* (von 2015) stellen zunächst fest, dass vor allem in der Unterschicht weithin Un-sicherheit über das richtige Erziehungsverhalten anzutreffen ist. Generell zeich-net sich aber ein deutlicher Unterschied gegenüber dem anti-autoritären Laissez-faire-Stil der 1970er Jahre ab. Seinerzeit wollte man die Kinder vor allem in und zu Selbstentfaltung, Selbständigkeit und Freiheit heranwachsen lassen. Dagegen befürworten heutige Eltern eher Zuwendung und einfühlsame Lenkung, d.h. einen „liebevoll-zuwendungsvollen, aber zugleich angemessen lenkenden Er-ziehungsstil“.

Außerdem gewinnen – entgegen Ingleharts Annahmen – „alte“ Werte und Tu-genden wie Höflichkeit, Verantwortung und Ehrlichkeit wieder höchste Bedeu-tung. Als die zehn wichtigsten Erziehungsziele wurden in der Umfrage ermittelt: „1. Höflichkeit, gutes Benehmen (89 %) 2. Verantwortungsbewusstsein (85 %) 3. Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit (84 %) 4. Durchhaltevermögen (79 %) 5. Hilfsbereit-schaft (79 %) 6. Selbstbewusstsein (79 %) 7. Gute, vielseitige Bildung (77 %) 8. Selbständigkeit (77 %) 9. Pünktlichkeit (69 %) 10. Toleranz (68 %)“.

Insgesamt gesehen ergeben sich daraus ganze „Kaskaden“ von Kombinations-Möglichkeiten bzw. von verwirklichten und/oder zu verwirklichenden *Werte-Synthesen*.

Über 80 % der befragten Eltern sind überzeugt, dass die beste Erziehung darin besteht, „seinen Kindern ein gutes Vorbild“ zu sein, so dass sie sich – wahr-scheinlich – bemühen, zumindest für die wichtigsten Erziehungsziele die persön-lichen Voraussetzungen zu erfüllen.

(Vgl. <http://www.t-online.de/eltern/erziehung(id_73233278/viele-eltern-un...)>

**Orientierung durch Werte? Eine vorläufige Zusammenfassung.**

Was wertvoll ist, hat Wert. Was sinnvoll ist, hat Sinn und *macht* Sinn. Wohin-gegen es offensichtlich keinen Sinn macht, zu behaupten, dass das, was Wert *hat*, auch automatisch Wert *macht*.

Zwar sind Sinn und Wert durch wechselseitige Beziehungen miteinander ver-bunden, aber: Ob ein Wert auch wirklich sinnvoll ist, muss sich erst noch er-weisen, und zwar in der Zeit und in konkreten, erkennbaren Handlungen. Daher kann das Verhältnis von Wert und Sinn erst dann näher bestimmt werden, wenn die Probleme des Handelns (der Teleologie) und der Zeit (bzw. *in* der Zeit) be-handelt sind, wie dies im 5. Und 6. Teil dieser Arbeit erfolgt. – So dass eine Zusammenfassung der Wert-Fragen hier nur eine *vorläufige* sein kann.

Was aktuell an Wertungen im Schwange ist, mag aus der folgenden Zusam-menstellung von Werbesprüchen hervorgehen. Zufällig las ich:

– Es ist o.k., verwöhnt zu sein. – Bunt wie das Leben. – Einfach genial. – Du bist dagegen? Dann sei dabei! – Natürlich schön. Die neue Kollektion. – Auf diese Hühner stehe ich! – Die alltäglichen Fähigkeiten sind die wertvollsten. – Vielseitig wie Ihre Lieblingsstadt: Unser neues Behandlungskonzept. – Woran erkennt man gutes Fleisch? – Guten Kaffee erkennt man am Geschmack!

Darüber mag man schmunzeln oder lachen, überrascht, wenn nicht ange-widert sein oder gar ins Nachdenken kommen. Aber: Warum kann uns so etwas überhaupt interessieren? Was spricht uns denn da an? Was wird *in uns* ange-sprochen, veranlasst uns vielleicht zu weiteren gefühlsmäßigen und gedank-lichen Assoziationen?

Denken wir intensiv genug nach, finden wir wohl die Kehrseite der bunten, suggestiven Medaille: Manipulationsversuche! Denn egal, wie uns zu Mute ist: Wir sollen kaufen, kaufen, kaufen … Denn: „Kaufen bietet scheinbar Abwechs-lung für die Gelangweilten, Trost und Geborgenheit für die Traurigen, Hoffnung für jene, die von einem besseren Leben träumen. Und etwas, das sich wohl jeder wünscht: Anerkennung.“[[201]](#footnote-201)200

Gerät unser „Werte-Haushalt“ – z.B. durch Verstimmung oder Misserfolge – ins Wanken, suchen wir nach Ausgleichs- (Kompensations-) Möglichkeiten: „Je geringer das Selbstwertgefühl und je stärker die Verunsicherung, desto größer die Verheißung wertvoller Produkte. Das gilt nicht nur für Kaufsüchtige.“ (ebd.) – Was sich dabei in unserem Bewusstsein – und erst recht in unserem Unter-bewusstsein – abspielt, ist Gegenstand umfangreicher wissenschaftlicher Unter-suchungen. Herausgreifen möchte ich daraus nur das Phänomen Mitgefühl, die Empathie, und zwar deren Schattenseite: Was unsere Spiegel-Neuronen spontan nachvollziehen, z.B. bei der Beobachtung eines bestimmten Bewegungsablaufs bei einem Lebewesen, ist nicht nur positiv, nicht nur erbaulich.

Ein Gewichtheber zeigt seine Kunst und wirbt für Getränke, was wir gern mit der entsprechenden Handbewegung nachahmen. Ohne sogleich zu merken, in welch kurioser, erschreckender Weise wir dadurch *manipuliert* werden. Es handelt sich um eine Manipulation, die bis zur Etablierung einer neuen „Religion“ reicht: der des – von Marketingstrategen immer wieder neu angefachten – *Konsumismus*, für dessen Verheißungen wir „zunehmend empfänglich geworden“ sind: „Weil Familie, Verein und Kirche an Bedeutung verlieren, suchen die Menschen neue identitäts- und gemeinschaftsstiftende Dinge und Beschäftigungen. Viele glauben, sie im Konsum zu finden.“ (a.a.O. S. 2)

Und ein neues „Credo“ lautet: „Ich shoppe, also bin ich“ (a.a.O. S. 3) – ein besonders tückischer Wertwandel, angesichts dessen *Descartes* sich im Grabe herumdrehen würde. Denn dieser Wandel führt zu nichts, weil der Konsum Ver-einzelung und – schlimmstenfalls – Vereinsamung, nicht aber die ersehnten neuen Bindungen bewirkt.

Mit besonders fatalen Folgen bei verunsicherten, depressiven, überempfind-lichen Menschen, die zunehmendem Konsumterror in Verbindung mit Infor-mations- und Reizüberflutung nicht gewachsen sind, so dass sogar ihre ange-borenen und anerzogenen Werte-System zu zerfallen drohen. Weitere mögliche Folgen: Zunehmende Orientierungslosigkeit, Verlust von Möglichkeiten der Sinnfindung und Sinngebung. Wozu *Karl-Heinz Hillmann* (a.a.O. S. 340) feststellt: „Mitunter erscheint das Leben sinnlos. Gefühle der Zukunftsangst, des Pessi-mismus und der Resignation machen sich breit. Die zunehmende Kluft zwischen sich verändernden Werten und der eigenen persönlichen Existenz lässt das Gefühl entstehen, nicht mehr in die Gesellschaft hineinzupassen und stattdessen im Abseits zu landen.“ Was sogar zu Selbstmord-Gedanken und –Versuchen führen kann!

Eine weitere Gefahr: Flucht in den Extremismus, z.B. politischer, religiöser, esoterischer, geheimbündlerischer Art. So dass die befürchtete gesellschaftliche Ausgrenzung unweigerlich eintrifft.

All diesem kann vorbeugen, wer sich auf die eigenen – vielleicht nur verschüt-teten oder verdrängten – Werte-Horizonte sowie diejenigen der geschichtlichen Überlieferung besinnt, auf Horizonte, die nicht immer identisch sind. Neue Wert-Orientierung kann jeder selbst finden, und zwar mit Sicherheit auch in denje-nigen Werte-Systemen und Werte-Synthesen, die ich in dieser Arbeit, möglichst mitsamt ihrer jeweiligen geschichtlichen Zusammenhänge, dargestellt habe.

Systeme dieser Art entstehen durchweg in größeren Zusammenhängen, und zwar im Wesentlichen wohl auf den Gebieten von Anthropologie, Psychologie, Ökonomie, Soziologie, Politik, Ökologie, Weltanschauungen, Ästhetik und Reli-gion. Diesen Gebieten lassen sich **Werte-Synthesen** zuordnen, und zwar jeweils in größeren Zusammenhängen und entsprechend den Graden ihrer Akzentuie-rung. Denn die meisten dieser Synthesen bestehen aus Werten, die sich unter-schiedlichen Lebens- und Seinsbereichen zuordnen lassen. Wobei ich zugleich hoffe, mit der Gesamtheit dieser Gruppierungen eine zusammenfassende *Orien-tierung im Reich der Werte* anbieten zu können.

*Darüber mag aber jede Leserin und jeder Leser selbst befinden; wobei zweifel-los der kombinatorischen Phantasie keine Grenzen gesetzt sind, so dass weitere bzw. auch andersartige Werte und Werte-Synthesen durchaus möglich und wünschenswert sind.*

Unterscheidbar sind Werte-Synthesen als

**1. anthropologisch akzentuierte**

**–** Wert – Ziel – Zweck – Zeit – Leben – Materie – Sinn (S. 11-15) – Wertung – „gut“ – „schlecht“ – Bedeutung (S. 23 f.) – Grenzen des Wertens – Werturteilsfreiheit (Max Weber, S. 23) – Gegenseitigkeit – Gerechtigkeit – Großzügigkeit – ewige Lebenskraft – Ehrfurcht vor allem Leben (Stammes-religionen, S. 148 – Leben – Leiden – Aufgeben des Begehrens – achtteiliger Pfad zum Nirvana (Buddhismus, S. 159-164) – Loslassen – innere Distanz – Ruhe – (eigene) Kraft – Frieden – Erleuchtung – Ying und Yang – Unsterblichkeit – Loyalität – Liebe (Daoismus S. 165 f.) – Goldene Regel – Menschenliebe – edle Weisheit – Treue – Güte – Mut – Richtigstellung der Begriffe – Ehrfurcht – Gewaltlosigkeit (Konfuzianismus S. 166 f., Jesus S. 42 ff.) – Erlösung – Nirvana – Vergnügen – Wohlstand – Macht – Verantwortlichkeit – Befreiung – Gerechtig- keit – Seelenwanderung (Hinduismus, S. 155 ff.) – Meditation – Entrückung – Atemregulierung – Verzückung (Yogis, S. 158 f.) – Glückseligkeit – Entelechie – Vollkommenheit – Seelenheil (Aristoteles, S. 27 ff.) – Streben nach Glück und Weisheit – Gerechtigkeit – Seelenfrieden (Aristoteles, Epikur, Stoa, Menschen-rechtserklärungen, S. 27 ff., 33-37, 241 ff.) – Liebe – Demut – Selbstlosigkeit (Buddhismus, Daoismus, Jesus, Franz von Assisi, S. 159-164, 165 f., 42 ff. 69 ff. ) – Demut – Gehorsam – Standhaftigkeit (Jesus, Augustinus, Franz von Assisi, S. 42 ff., 59 ff., 69 ff.) – Glaube – Weisheit – Gerechtigkeit – Wissen – Erkenntnis – Tugen-den gegen Laster (Paulus, S. 45-47)

– Ehe – Familie – Sexualität – Sinn (Paulus, Jesus, Christentum, S. 45-47, 42 ff.) – Glaube – Liebe – Hoffnung – Tapferkeit – Besonnenheit – Gerechtigkeit – Weisheit (Platon, Paulus, Thomas von Aquin, S. 25, 45-47, 75) – Gewissen – Geistbestimmtheit (Paulus, Thomas von Aquin, Luther, S. 45-47, 75, 85) – Evolutionstheorie – Darwin – Kooperation – gegen Pessimismus (S. 92, 421) – Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit (Jesus, Menschenrechtserklärungen, S. 42 ff., 241 ff.) – Hingabe an Gott – Ganzheit des Mensch-Seins – Friede – um-fassendes Heil-Sein – Sittenkodex – Scharia (Islam, S. 151 f.) – Gründe des Herzens – Menschlichkeit – Glaube – Freude – Liebe – Freizügigkeit – Wahrheit in Gott (Sufis, Aleviten, S. 154 f.) –

Freiheit – Wille – Erkenntnis – gesunder Menschenverstand (‚bon sens‘) (Descartes, S. 188 ff.) – „Ich denke“ – Freiheit – freier Wille – Selbstprüfung (Descartes, Erasmus von Rotterdam, Ignatius von Loyola, S. 188 ff., 87-90, 107-109 ) – Toleranz – Mitgefühl (Empathie) – Form-Bewusstsein (Lessing, Goethe, moderne Hirnforschung, S. 235 ff.) – Unendlicher Wert der Person bzw. der Gesinnung – Pflicht – Vernunft – Kategorischer Imperativ (Kant, S. 250 ff.) – Person – Zweck in sich – guter Wille – Ziele – Werte (Kant, S. 250 f.) – Eigenwert der Person – Emanzipation – Freiheit – Menschenwürde – Zweck-formel des Kategorischen Imperativs (Kant, S. 258) – Ich – Es – Über-Ich – Triebe – Wille (Freud, S. 288)

– Person – Maske – Charakter – Rolle (Personalismus, S. 328 ff.) – Gefühle – Information – Leib-Seele (C. Pert, S. 256 f.) – Person – Naturrecht – Menschenwürde – Hoffnung – konkrete Utopie – Kosmologie (Bloch S. 228, 250, 429 ff.) – Gesundheit, Sport, Sexualität, Empfängnisverhütung, Abtreibung – Bekleidung und Ernährung – Erziehung, Bildung, Mediengebrauch – Menschen-rechte – Umwelt – Globalisierung – Krieg und Frieden (Weltreligionen, S. 146 f.)

**2. wirtschaftlich / gesellschaftlich / politisch akzentuierte:**

**–** Prädestination – Wirtschaftsethik (Calvin, teils im Kapitalismus, S. 95-101) – beste Staatsverfassung – Utopia – Gesellschaftskritik – soziale Gleichheit – Mäßigkeit – Toleranz – Freiheit – Liebeskommunismus – Freizeit (tägl. nur 4 Std. Arbeit) (Thomas Morus, S. 178 ff.) – Gesellschaftskritik – Sonnenstaat – totale Ordnung – Macht – Weisheit – Liebe – Tugenden – Gleichheit – Vergnügungen – Willensfreiheit – Religion – Goldene Regel (Campanella, S. 181 ff.) – Person – Staatstheorie – Souverän (Hobbes S. 205 ff.) – Gewaltenteilung – Parlamen-tarismus – Weg zur Demokratie (Locke, Montesquieu, S. 215 f.) – Natur – Gesellschaftskritik – Gesellschaftsvertrag – Freiheit (Rousseau, S. 227 ff.)

– Gewaltenteilung – Recht auf Eigentum – gleiches Recht für alle (Franzö-sische Revolution, S. 243) – Citoyen – Menschenrechte – Gemeinwohl – Aufklä-rung (Marx, S. 246, 248) – Gebrauchswert – Tauschwert – Mehrwert – Reich der Freiheit (Marx, S. 274 ff.) – Christentum – Sozialismus – Gesellschaftskritik – Freiheit (Lamennais, S. 124 f.) – Christlicher Sozialismus – Demokratie – mensch-liches Antlitz (S. 122 f.) – Religiöser Sozialismus – Marxismus-Kritik – Theo-nomie – Sinn der Geschichte – Freiheit (Paul Tillich, S. 126-133) – Men-schenrechte – Selbstverwaltung – Basisdemokratie (R. Steiner, S. 250) – Selbst-zweck der Person – Gesellschaftskritik – Emanzipation – Freiheit (Personalismus, S. 328 ff.) –

Jesus als Befreier – Gesellschaftskritik – Basisgemeinden – Sozialreform – Marxismus-Kritik – Gewaltlosigkeit (Theologie der Befreiung, S. 134 ff.) – Gemeinwohl – Solidarität – Subsidiarität – Personalität – Nachhaltigkeit (Katho-lische Soziallehre, S. 138-141 – digitale Revolution – Globalisierung – Kulturver-mischung (S. 284, 338-341)

**3. ökologisch akzentuierte**

Freiheit – Demokratie – Öko-Sozialismus (S. 141, 143) – Bewahrung der Schöpfung – Gewaltlosigkeit – Friede – Gerechtigkeit (S. 143 ff.) – Naturverbundenheit – Gesellschaftskritik – Freiheit (Rousseau, S. 227 ff.) – Naturalismus – Humanismus (Marx, S. 273 ff.) – Technik-Kritik – „Seinshirt“ – Bewahrung von Natur und Umwelt (Heidegger, S. 288 ff.) – Naturrecht – Menschenwürde (Bloch, S. 228, 250, 429 ff.) – Umwelt – Menschenrechte – Gesundheit usw. (Weltreligionen, S. 146 f.)

**4. weltanschaulich akzentuierte**

Person – Logos – Wert – Sinn (Jesus, Johannes, S. 42 ff.) – Materialismus – Epikur – Empirismus (Gassendi, S. 202-204) – „Ehrenmann“ / Weltmann – Freidenker – Kritiker – Aufklärer (Frankreich, 17. Jahrhundert, S. 210-213) – Empirismus – Rationalismus – Aufklärung (S. 213 f.) – Philosophie der Geschichte – Kultur – Enzyklopädie (Voltaire, Diderot u.a., S. 216 f.) – Materialismus – Organisation – Bewegung – Imagination – Sprache – Erziehung – Glück – gegen Schuldgefühle – Ethik der Nachsicht – Gesellschaftskritik – Person (Lamettrie, S. 216 ff.) –

Gott – Kunst – Mensch – Subjekt-Objekt-Dialektik (Schelling, S. 263 f.) – Kunst – Religion – Philosophie – Absoluter Geist – Dialektik (Hegel, S. 264 f.) – Hegel-Kritik – Dialektik – Naturalismus – Humanismus – Aufhebung der Entfremdung – Reich der Freiheit (Marx, S. 270 ff.) – Kreativität – Lebens- steigerung – Kunst – Philosophie – Solidarität (Nietzsche, Camus, S. 286 f., 323 ff.)

Positivismus – Utilitarismus – Pragmatismus – Kritischer Rationalismus – Libera-lismus – Neoliberalismus – Globalisierung (S. 279 ff.) – Gemeinwohl – Personali- tät – Solidarität – Subsidiarität – Nachhaltigkeit (Katholische Soziallehre, S. 139 f.)

– Zeitlichkeit – Sorge – „Seinshirt“ – Ereignis – Ek-sistenz – Wert-Kritik –Umwelt-Bewahrung (Heidegger, S. 288 ff.) – Freiheit – Verantwortung – Wert – Marxis-mus – dialektische Vernunft – Knappheit – politisches und literarisches Enga-gement (Sartre, S. 297 ff.) – Naturrecht – Menschenwürde – gelehrte Hoffnung – konkrete Utopie – Unveräußerlichkeit der Person (Bloch, S. 228, 250) – Goldene Regel – Ehrfurcht vor dem Leben – Gewaltlosigkeit – Solidariät – gerechte Wirtschaftsordnung – Toleranz – Wahrhaftigkeit – Gleichberechtigung (Weltethos, S. 147 f.)

– Werte-Wandel – Dialektik – Werte-Vermischungen – Personen- und Ideen-geschichte – Weltanschauungen – Werteverfall – *Werte-Synthesen* (S. 343 ff.)

**5. ästhetisch akzentuierte:**

Ich – Welt – Wiedergeburt der Antike – Renaissance-Kunst (Giotto, Petrarca u.a., S. 175 ff.) – Sturm und Drang – Irrationales – Genie-Kult (S. 260 f.) – Humanitätsideal – ästhetische Erziehung – Spiel – Vernunftstaat (Schiller, S. 261 f.)

Gott – Kunst – Mensch – Subjekt-Objekt-Dialektik (Schelling S. 263 f.) – Traum – Sehnsucht – Magie – Zaubernacht – Christentum (Romantik, S. 265 ff.) – Kreativität – Lebenssteigerung – Kunst – Philosophie – Solidarität (Nietzsche, Camus, S. 286 f., 323 ff.) – Teleologie – Kunst – Utopie (Bloch S. 429 ff.)

**6. religiös akzentuierte:**

**–** Gott – Nächstenliebe – Handeln – Zehn Gebote – Gesellschaftskritik (Juden-tum, S. 149 – Neuer Bund der Freiheit vom Gesetz – Nächstenliebe – Bergpredigt – Opfertod – Auferstehung (Jesus, S. 42 ff.) – Glaube – Liebe – Hoffnung (Paulus, S. 45 f.) – Innerlichkeit – Glaube – Gnade – Gewissen – Zwei-Reiche-Lehre – (Augustinus, Luther, S. 59 ff., 85 ff.) –

Rechtgläubigkeit – Askese – Vernichtung selbstsüchtiger Leidenschaften – Aufopferung des Selbst-Seins – religiöser Totalitarismus (griechisch-/russisch-or-thodoxes Christentum, S. 111-114)

– Mystik – Nächstenliebe – Logos zwischen Gott und Mensch (Meister Eckhart, S. 79-81) – Glaube – Gnade – unfreier Wille – christliche Freiheit (Luther, S. 85 ff.) – Höllenfahrt – Auferstehung – Endzeiterwartung – revolutionäres Wider-standsrecht – Souveränität des Volkes – Bund der Auserwählten (Müntzer, S. 101 ff.) – Elend ohne Gott – Feinsinnigkeit – existenzielle Grundbefindlichkeit – Hinwendung zu Gott (Pascal, S. 117, 213 f.)

– Glaube – Eigenart – Ethik – christlicher Sozialauftrag (Christliche Sozialethik, S. 139 ff.) – Gottesglaube – Mensch: Ebenbild Gottes – Gerechtigkeit – Friede – Gewaltlosigkeit – gegen Terror – Bewahrung der Schöpfung – Gastfreundschaft (Gemeinsame Werte der Religionen, S. 144 f.).

Dass Menschen sich an diesen Werten orientiert haben – und noch orientie-ren –, kann nicht bezweifelt werden. Dennoch stellen sich mir unabweisbar zwei vielleicht entscheidend wichtige Fragen:

1. Kann für diese Werte und Werte-Synthesen *Allgemeingültigkeit* bean-sprucht werden?

2. Macht es Sinn, diesen Werten gemäß zu handeln?

Die zweite Frage wird sich erst dann beantworten lassen, wenn das Hand-lungs- (Teleologie-) Problem und das Zeit-Problem mit einbezogen werden, was im 5. und 6. Teil dieser Arbeit erfolgen soll. – Allgemein gültig oder gar verbind-lich können nur solche Werte sein, die überall auf der Welt anerkannt werden. Ein Kriterium, das bislang wohl nur selten erfüllt worden ist. Dazu gehören auf jeden Fall – wenn auch mit Einschränkungen – 1. die UN-Menschenrechts-erklärungen (seit 1948) und 2. die *Erklärung zum Weltethos*, beschlossen 1993 in Chicago vom „Weltparlament der Religionen“ (s.o.).

Für allgemein verbindlich wird allerdings keine dieser Erklärungen gehalten. Den Verfassern des ‚Weltethos‘ war kein Erfolg beschieden. Ihr Ziel, den Welt-frieden durch weltweiten Religionsfrieden zu sichern, haben sie leider nicht erreicht. Unüberwindbar scheinen weiterhin einige der religiösen Gegensätze und Meinungsverschiedenheiten, so zwischen den drei monotheistischen Welt-religionen, aber auch zu anderen Religionsgemeinschaften, zumeist auf Grund krass unterschiedlicher religiöser Theorien und Praktiken (s.o. S. 145 bis 148). Wo obendrein Religion noch zu machtpolitischen Zwecken missbraucht wird, kann es zu schwersten Konflikten bis hin zum Krieg kommen – wie sich seit „Nine Eleven 2001“ immer wieder gezeigt hat.

Auswege aus dem Dilemma kann es wahrscheinlich nur dann geben, wenn sich die Erkenntnis verbreitet, dass „auch allen religiösen Werten ein nicht-religiöses Werten zu Grunde liegt“ (bzw. liegen kann).Verstärken lässt sich diese Einsicht, wenn man bedenkt, dass ein großer – vielleicht der größte – Teil der *religiösen* Werte-Synthesen im Grunde nicht-religiös, nämlich z.B. anthropo-logisch, sozial oder weltanschaulich, geprägt ist. – Nur 11 der ca. 75 von mir aufgeführten Werte-Synthesen sind völlig „religiös akzentuiert“. Während rund die Hälfte der anthropologisch akzentuierten Synthesen und je ein Viertel der sozio-ökono-misch, politisch und weltanschaulich geprägten Synthesen zumindest teilweise religiösen Ursprungs sind. So dass sich erahnen lässt, in wie hohem Maße religiöse Werte in nicht-religiöse integriert werden.

Außerdem ist ohne weiteres ersichtlich, dass auch die „religiös akzentuierten“ Synthesen in durchaus weltlicher Umgebung akzeptiert werden (können). Man denke nur an das von Juden und Christen ausgegangene Liebesgebot, an die christliche Sozialethik und die *gemeinsamen Werte der Religionen* (z.B. Ge-rechtigkeit, Anti-Rassismus, Anti-Fremdenhass, Frieden, Bewahrung der Umwelt, so. S. 144 f.). **Solche Gemeinsamkeiten sollten den Weg ebnen zu der Einsicht, dass auf religiöse Absolutheitsansprüche verzichtet werden kann und muss. Dann erst scheint es sogar denkbar, dass *Werte-Synthesen aller Art* grund-sätzlich respektiert und toleriert werden.**

Was natürlich noch immer keine Allgemeingültigkeit oder gar allgemeine Ver-bindlichkeit der Werte bedeuten würde. Letzteres ein hohes, ehrgeiziges Ziel, das zweifellos mit den UNO-Menschenrechtserklärungen angestrebt wird. Wogegen Angehörige nicht-abendländischer Kulturkreise erhebliche Vorbehalte erhoben und teilweise (z.B. im arabischen Raum) eigene, andersartige Menschen-rechtserklärungen herausgegeben haben, die wiederum andernorts nicht aner-kannt werden. Einige dieser Vorbehalte beziehen sich nur scheinbar auf die Texte der westlichen „Erklärungen“, so wenn sie die Betonung von *Perönlichkeits-rechten* kritisieren.

Gefährlich scheint mit hier die (zumindest tendenzielle) Gleichsetzung solcher Rechte mit problematischen gesellschaftlichen Entwicklungen in westlichen Län-dern. Woraus unmittelbar folgt, dass Rechte und Rechtserklärungen unwirksam sind, solange die tatsächlichen Entwicklungen ihnen Hohn sprechen, was nicht zuletzt in Folge der neoliberalen Globalisierung zu beklagen ist (s.o.). Insofern sind die Menschenrechte allenthalben noch einzufordern, was mit Appellen an gemeinsame Werte allein nicht zu erreichen ist. (Und auch nicht mit einer zusätzlichen „Erklärung der Menschenpflich-ten“.)

Ohnehin fehlt eine Grundvoraussetzung für wirklichen Fortschritt, solange Werte und Rechte nicht anerkannt werden, weil sie weder erklärt noch aus-reichend begründet werden (oder worden sind). Ein Beispiel: Freiheit, Gerech-tigkeit und Solidarität. *Naturrechtliche* Begründungen für diese Grundwerte und –rechte haben u.a. Rousseau, Kant und Bloch, also Abendländler, geleistet. *Naturrechtliche* Begründungen sollten allgemein, d.h. auf *alle* Erdenbürger/innen anwendbar sein.

Genau dies wird jedoch – und zwar ausgerechnet im Abendland – neuerdings massiv in Frage gestellt. Der Berliner Universitätsprofessor *Bernd Ladwig* kriti-siert Kants „reflexive Werttheorie der Moral“, d.h. dessen Versuch, die Menschenwürde werttheoretisch zu begründen. Dieser Versuch sei nicht geeignet, „die menschenrechtlichen Merkmale der Universalität und der Gleichheit zu begründen“.[[202]](#footnote-202)201 Und zwar aus folgenden Gründen: Mit dem Begriff *Würde* be-zeichnet Kant einen „absoluten Wert“, der jedem Menschen zuzuschreiben ist, weil er – wie alle anderen – über *Vernunft* verfügt. Damit unterscheidet Kant den Menschen bereits von allen anderen Lebewesen, denen zwar Wert, aber kein *absoluter* Wert zukommt.

Absoluter Wert, Vernunft und Freiheit bedeuten für Kant dasselbe. Als „inne-rer“ ist dieser Wert absolut, weil er den Menschen zur *Person* macht und damit zu dem einzigartigen Wesen, das nicht bloß als Mittel, sondern als *Selbstzweck* – als „Zweck an sich selbst“ – zu betrachten und zu behandeln ist, zumal jeder Mensch diese Eigenschaft des Selbstzwecks mit allen anderen „vernünftigen Weltwesen“ teilt, so dass jedem nicht nur Freiheit, sondern auch *Gleichheit* (vor dem Gesetz) zuteil wird (vgl. Ladwig a.a.O. S. 57).

Daraus folgt: „Allein wer moralisch handeln kann, hat einen absoluten Wert“ (S. 54). Moralisch handeln kann – bei Kant – jedoch nur, wer den Kategorischen Imperativ befolgt. Um die Zusammenhänge zwischen dem angeblich absoluten Wert der Person und der Zweck-Mittel-Problematik zu klären, untersucht Ladwig folgerichtig genauer die sogenannte „Zweckformel“ des Kategorischen Impera-tivs, wonach man *die Menschheit* *in jeder Person, einschließlich der eigenen, niemals nur als Mittel, sondern stets auch als Selbstzweck behandeln* soll. Und er kritisiert die Versuche einiger heutiger Kantianer, aus dieser Zweckformel auf mögliche *Inhalte* der Moral zu schließen, obwohl Kant selbst dies ausdrücklich abgelehnt habe.

Weiter: Für nicht akzeptabel hält Ladwig Kants *angeblichen* Schluss von der „allgemeinen subjektiven Selbstzweckhaftigkeit menschlichen Lebens“ auf einen *objektiven* Selbstzweck des Lebens (S. 55). Wer sich selbst als Selbstzweck aner-kennt, müsse diese Anerkennung nicht zwangsläufig auf alle anderen Menschen übertragen. Aus dem *Sein* teleologisch strukturierter „Selbstliebe“ folge „kein moralisches Sollen“ (ebd.). (Womit Kant also ein *naturalistischer Fehlschluss* vor-zuwerfen wäre!)

Weiter: Der Inhalt der Zweckformel sei kein empirisch aufweisbarer. Kant begnüge sich damit, sein Moralprinzip „reflexiv“ zu begründen. Er halte das moralische Gesetz einfach deshalb schon für vernünftig, weil es nur durch vernünftige Einsicht zu verstehen und zu befolgen sei: „Der moralisch Handelnde, und dieser allein, bringt sein wahres Selbst als Vernunftwesen zur Geltung.“ (Ladwig a.a.O. S. 56). Und daraus schließt der Autor – mit kühner Pointe – in den Kantischen Konstrukten sei *gar keine Begründung der personalen Würde des Menschen* enthalten: „Kant … würdigt nicht die personale, sondern allein die moralische Autonomie. Er attestiert der sittlichen Selbstbestimmung einen Wert, der mit der Einzigkeit einer Person gar nichts zu tun hat.“ (S. 58). Zwar sei die Allgemeinheit der Vernunft in den Individuen „verkörpert“, aber nicht dem Person-Sein, sondern nur dieser „Allgemeinheit der Vernunft“ messe Kant absoluten Wert bei. Wobei zu bedenken sei, dass Kant durch den Dualismus seiner *Zwei-Welten-Lehre* obendrein die Vernunftsphäre scharf von der Gefühlssphäre trenne. Dadurch fehle Kants Begründung die notwendige „naturale Basis“, so dass seine nur für Vernunftwesen gültige Werttheorie der Moral nicht zu verallgemeinern sei: „Die reflexive Werttheorie der Moral ist mit dem moralischen Universalismus unvereinbar.“ (S. 60).

Weiter: Nunmehr folgert Ladwig, dass auch Kants Begründung der Rechts-Gleichheit aller Personen hinfällig sei! Vernunft (bzw. Rationalität) könne „nicht gleich verteilt sein“, weil sie an „naturale Voraussetzungen“ gebunden sei (S. 62). Dementsprechend fordert Ladwig eine „Umkehrung des Blicks“: Nicht Kantische Wertorientierung, sondern eine *„Orientierung an Interessen“*(!) sei zu fordern. „Menschenrechtsbedürftigkeit“ könne nicht auf die Fähigkeit zu moralischem Handeln reduziert werden: „Nicht nur rationale und vernünftige Personen, son-dern alle Menschen, die etwas erleben können und darum subjektiv versehrbar sind, gehören direkt zur menschenrechtlichen Gemeinschaft.“ Nicht durch die Menschenwürde, sondern durch die *Interessen*, auf die „jeder einzelne Mensch … einen gültigen Anspruch“ habe, seien die Menschenrechte zu begründen. (S. 64).

Allerdings mit bemerkenswerten Einschränkungen. Denn Interessen müssten 1. allgemein zu befriedigen sein, 2. fremde Pflichten erzeugen können – so dass „Bedürfnisse wie Liebe“, die nur als „Geschenke“ erfüllbar seien, nicht zu den Interessen zu zählen seien! 3. Interessen müssten „grundlegend oder zentral“, d.h. nicht „trivial oder Luxusanliegen“ sein. 4. Interessen dürften nicht „in sich selbst moralisch verkehrt“ sein (S. 65).

Ladwig räumt allerdings ein, dass auch aus dieser Interessen-Begründung in der Praxis unwägbare Risiken und Probleme entstehen können. Korruption, unzureichende Moral, institutionell bedingter Missbrauch und sogar die mögliche Auflösung ganzer Rechtsordnungen seien unkalkulierbare Risiken. Woraus vielleicht sogar die Forderung abzuleiten sei, *staatliches Handeln* an „nahezu (!) absolute Verbotsnormen“ zu binden (S. 66).

Jedenfalls böten „starke Rechte“ genügend Schutz für die „menschenrechtlich zentralen und grundlegenden Interessen“ (S. 68). *Würde* könne fortan als abkür-zende Formel für den Anspruch auf solche Rechte gelten. Daher könne man auf einen „absoluten Wert à la Kant“ getrost verzichten (ebd.).

**Kritik an Ladwigs „Interessen“- Konzept**

Wenn zur Kontrolle staatlicher Gewalt (annähernd) „absolute Verbotsnor-men“ erforderlich sein könnten, ist nach der Begründung solcher Normen zu fragen. Die Menschenrechte eignen sich hierfür nur dann, wenn sie selbst ein-leuchtend begründet sind. (Was, wie ich meine, auf Ladwigs Konzept nicht zu-trifft, s.u.) Rechtspositivistisch, d.h. nur auf Grund bestehenden Öffentlichen Rechts, geht es auch nicht, weil diesem Recht das *Naturrecht* zu Grunde liegt.

Ladwigs Interessen-Konzept halte ich aus folgenden Gründen für unzulänglich und ungeeignet: Kants Gedanken-Gebäude muss man weder gänzlich anerken-nen noch gänzlich ablehnen. Auch ein schadhaftes, brüchiges Gebäude kann genutzt werden, z.B. als „Steinbruch“. – Ohnehin wären zunächst die *naturrecht-lichen* Fundamente von Kants Argumentation zu beachten, was Ladwig unter-lässt. Kant erkennt im Naturrecht „das nicht-statuarische, mithin lediglich das a priori durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht.“ Und er stellt fest: „Das N a t u r r e c h t im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d.i. dasjenige, was für die letztere aus Prinzipien a priori abgeleitet werden kann) kann durch die statuarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden.“ (In: R. Eisler: *Kant-Lexikon*, a.a.O. S. 456.)

Das bedeutet: Das Naturrecht liegt einerseits dem Öffentlichen Recht zu Grunde und ist andererseits fester Bestandteil des Öffentlichen Rechts. Nicht die „statuarischen“ (= beschlossenen Gesetze bestimmen das Naturrecht, sondern dieses begründet und bestimmt jene. Einsicht in diese Grundtatsache lässt sich aber nicht einfach durch Gefühle, sondern vor allem durch die jedermann gege-bene Vernunft gewinnen. Die „naturalen“ Voraussetzungen für das – durch das Naturrecht begründbare – Person-Sein verneint Kant damit keineswegs.

Dennoch stimmt es, dass Kant „absoluten Wert“ nur dem „vernünftigen“ Person-Sein zubilligt. Aber: Auch ohne diese Verknüpfung mit der – zweifellos unhaltbaren – „Zwei-Welten-Lehre“ behält das Person-Sein seinen Eigenwert, wenn auch keinen „absoluten“. Denn es ist ohne weiteres erkennbar, dass dieser Wert nicht nur naturrechtlich, sondern auch ethisch (z.B. durch Kants „Zweck-formel“) begründet werden kann.

Für falsch halte ich Ladwigs Behauptung, Kant erliege in seiner Zweckformel einem naturalistischen Fehlschluss: vom subjektiven *Sein* der „Selbstliebe“ auf ein objektives moralisches *Sollen*. Nicht zu bestreiten ist doch, dass Kant nicht die Subjektivität der („unheiligen“) Einzelperson, sondern die *Objektivität der („hei-ligen“) Menschheit als Ganzer* zum Maßstab für die Achtung vor dem je eigenen Selbstzweck macht. Wobei es völlig abwegig sein dürfte, Kant vorzuwerfen, er trenne – absurderweise – die Moralität von der Person. Kant begründet nicht einfach nur die „Autonomie der Moralität“, sondern die *Autonomie der Person*, und zwar *deduktiv*, d.h. ausgehend vom objektiven Sein der Menschheit und den daraus folgenden moralischen Geboten. Es ist eine Objektivität, die auch durch den in der „Gesetzesformel“ des Kategorischen Imperativs angelegten Maßstab der *Allgemeinen Gesetzgebung* zum Ausdruck kommt.

Jeder Mensch kommt mit der Fähigkeit zur Selbsterhaltung durch eigenes *Werten* zur Welt. Darin liegt das geradezu unerschütterliche Fundament des Selbstzwecks und Eigenwerts der Person. Natürlich kommen später anerzogene und angebotene *Interessen* hinzu. *Interessen beruhen jedoch auf Wertungen, nicht umgekehrt!* Ob ich mich für etwas interessiere, hängt davon ab, wie ich dieses Etwas *bewerte*: als „gut“ oder „schlecht“ für mich. Interessant ist für mich das Gute, nicht das Schlechte. Das ursprüngliche, teilweise angeborene Werten liegt also den Interessen zu Grunde! Folglich kann es ohne Wertorientierung keine Orientierung an Interessen geben.

Allerdings: „Es irrt der Mensch, solang‘ er strebt.“ Also kommt es entschei-dend darauf an, Wertungen – die eigenen und die anderer – immer wieder zu überprüfen, was ebenfalls ohne grundsätzliche Wertorientierung nicht möglich ist.

Die Begründung des Eigenwerts der Person behält ihre Gültigkeit auch dann, wenn man (z.B. mit Max Scheler und C.B. Pert, s.o.) die Gefühlswelt nicht wie Kant dualistisch vom vernünftigen Intellekt, dem Geist des Menschen, trennt. Und nach wie vor lassen sich im Anschluss auch *die Allgemeinen Menschen-rechtserklärungen* naturrechtlich bekräftigen. Der naturrechtlich gesicherte Ei-genwert der Person ist vom Gesetzgeber stets zu respektieren, zumal die „sta-tuarische“ Gesetzgebung auf dem Naturrecht beruht – und nicht umgekehrt (s.o.).

Dies gilt erst recht, wenn die Kantische Zweckformel des Kategorischen Impe-rativs mit neuen Argumenten nachhaltig – u.a. biologisch und teleologisch – gestützt wird (s.o. S. 258 f.). Demgegenüber erscheint Ladwigs Interessen-Konzept völlig unzureichend und teilweise geradezu abwegig. Entfällt z.B. die *Liebe* als mögliches Interesse, verliert das Person-Sein eine seiner wichtigsten Grund-lagen. Ohne Liebe gedeiht – schon vorgeburtlich – kein Menschenwesen. Ohne Moral auch nicht; was Ladwig in seinen Kriterien für „Interessen“ anerkennt, ohne jedoch – im Gegensatz zu Kant – diese Moral philosophisch oder wissen-schaftlich zu begründen.

Geradezu fatal wird dies, wenn nicht einmal die staatliche Gewalt („Verbots-normen“, s.o.) moralisch kontrollierbar ist. Wie soll dann staatliche Willkür zu verhindern sein? Wohin rücksichtslose Interessen-Politik – unter Einschluss *mili-tärischer* Mittel – führen kann, dokumentiert Michael Lüders in: *Wer den Wind sät*. *Was westliche Politik im Orient anrichtet,* München 2015.

Zu bedenken ist – im Unterschied zu Ladwig – außerdem, dass Erkenntnisse und Interessen nicht immer übereinstimmen. So steht z.B. die Einsicht in die Notwendigkeit der Erhaltung von Natur und Umwelt nicht selten gewissen Profit-Interessen im Wege, wie u.a. an den aktuellen Kontroversen um die „Energie-Wende“ deutlich abzulesen ist. Wie Karl Marx sagt: Wo Erkenntnisse und Inte-ressen zusammenprallen, blamieren sich meistens die Erkenntnisse …

Wer dennoch die Interessen zum Maßstab für die Begründung von Men-schenrechten erhebt, öffnet der Willkür – zumal derjenigen von Stärkeren gegen-über Schwächeren – Tor und Tür. Auch den ständigen „Zusammenprall der Kultu-ren“ (Huntingtons „clash of cultures“) nimmt er billigend in Kauf.

Die notwendige Balance zwischen Erkenntnissen und Interessen herzustellen, scheint mir ohne eine *akzeptable Philosophie der Person und der Natur* nicht möglich. Kants Zweckformel bietet hierfür einen vorzüglichen Ausgangspunkt. Denn sie impliziert z.B. auch die Goldene Regel und ermöglicht den Zugang zu außereuropäischen Kulturkreisen (wie dem des Konfuzianismus).

Prinzipien wie der Eigenwert der Person, Freiheit, Gerechtigkeit (Gleichheit vor dem Gesetz) und Solidarität (Brüderlichkeit) dürften mit den Grundwerten aller Kulturen vereinbar sein. Und sogar mit nahezu allen religiösen Grundwer-ten, sobald auf Fundamentalismus und Absolutheitsansprüche verzichtet wird. *Verständigung* dürfte dann möglich, jedenfalls kein leeres Wort mehr sein. Was *mutatis mutandis*, also *sinngemäß*, auch für die *Selbstverständigung* gilt. Wer sich des Eigenwerts des Person-Seins bewusst ist, wird herausfinden können, an welchen Werten er/sie sich kurz- und langfristig orientieren kann. Grundsätzlich kann er/sie auf Fähigkeiten wie Mitgefühl (Empathie) und Kooperation vertrau-en, woraus (möglicher) Fortschritt – und nicht Sinn- und Wertlosigkeit – hervor-gehen. Solche Möglichkeiten de*r Orientierung und Sinnfindung dürften in einer Welt zunehmender* Unübersichtlichkeit *von unschätzbarem Wert sein.*

Ausführliche Regeln für globalen und lokalen interkulturellen, „transfor-mierenden Werte-Dialog“ finden sich in einem Internet-Artikel zum Thema *Glo-bale und kontextuelle Ethik*, wobei es – nach der Bestimmung von Grundwerten wie Gerechtigkeit und Verantwortung – u.a. um „persönliche Haltungen in Dia-logen“ und die „Organisation von Dialogen“geht.

(http://www.globethics.net/documents/4289936/13403252/GE...)

Das letzte Wort über Werte ist damit nicht gesprochen. Werte und Wertungen haben sich in Taten, in der Zeit und angesichts der Sinnfrage zu bewähren. Dazu mehr in den folgenden Teilen. (Zu *Wert- und Sinn-Synthesen*: s.u. S. 517.)

***FÜNFTER TEIL***

**Von Zielen und Zwecken**

**Glanz und Elend der Teleologie**

Wer teleologisch argumentiert, also Zweck- und Zielbestimmungen berück-sichtigt, macht sich verdächtig, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Man vermutet z.B. schnell, dass er/sie unwissenschaftlich vorgeht, oder, nicht weniger schlimm, Glauben und Wissen verwechselt, wie dies häufig insbesondere bei fanatischen Kreationisten wie den Befürwortern des „Intelligent Design“, der allwissend-intelligenten Vorsehung eines allmächtigen Schöpfergottes, zu beobachten ist. Der Sache der Teleologie leisten solche Fanatiker jedenfalls einen Bärendienst dadurch, dass sie jegliche Teleologie in *Theologie* umzuwandeln versuchen. Sie meinen nämlich: Weil Gott allmächtig sei, bestimme er allein über sämtliche Ziele und Zwecke; und sie entmündigen damit den Menschen, erst recht in seinem Person-Sein.

Denn der Mensch hat Freiheit u.a. deshalb, weil er sich selbst Zwecke und Ziele, z.B. für die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, setzen darf. Diese Freiheit wozu? wird in der Bundesrepublik Deutschland sogar grundgesetzlich einge-räumt. Sie zu beseitigen, gilt als verfassungswidrig; ein Vorwurf, den sich alle diejenigen gefallen lassen müssen, die dem Menschen die Fähigkeit zu freier, eigenständiger Ziel- und Zweckbestimmung – sozusagen das *Recht auf persona-le Teleologie* – absprechen. Teleologie sollte nicht in Theologie umgemünzt wer-den!

Als problematisch erweist sich zudem der Status des teleologischen Denkens in Wissenschaftstheorie und Weltanschauung. Aus der Wissenschaftsmethodik ist dieses Denken seit Beginn der Neuzeit nahezu vollständig eliminiert worden. Dazu beigetragen haben vor allem die neuen Orientierungen, die Denkern wie Francis Bacon (1561-1626) und René Descartes (1596-1650) gelungen sind. Seit-dem sind, insbesondere in der Methodik der Naturwissenschaften, das kausal-mechanische Erklären, die experimentelle Methode und der Konstruktivismus (bzw. das Denken in Modellen) an die Stelle traditioneller Teleologie getreten. Dennoch verdient genau diese Tradition erhöhte Aufmerksamkeit, wie ich im Folgenden zu demonstrieren hoffe.

**Zur Geschichte der Teleologie**[[203]](#footnote-203)202

**Antike und Mittelalter**

Nicht etwa schon Vorsokratiker wie die frühen ionischen Naturphilosophen, sondern erst Platon (427–347 v.Chr.) und sein Schüler Aristoteles (384–322 v.Chr.) haben teleologisches Denken in angemessener Qualität und Quantität entwickelt. Beide haben damit die abendländische Geschichte, und dabei nicht zuletzt die der Geisteswelt, nachhaltig beeinflusst, wobei kaum entscheidbar sein dürfte, von welchem der beiden Denker die wichtigsten Impulse ausge-gangen sind.

**Platon**

Zu höchst unterschiedlichen Themen hat Platon erstmals teleologische Theo-reme erarbeitet. Nachweisbar sind solche Ansätze z.B. in Verbindung mit seiner Ideenlehre, seinen Auffassungen vom *eros*, seiner Staatslehre und seiner Theorie der Bewegung.[[204]](#footnote-204)203

Wie nach ihm Aristoteles definiert Platon die teleologische Vorgehensweise als >etwas durch das Beste erklären<, wozu Spaemann / Löw präzisieren: „das heißt zeigen, daß etwas geschieht, weil es so am besten ist“.[[205]](#footnote-205)204 Bemerkenswert scheint mir an dieser Definition zweierlei:

1. Die Orientierung an tatsächlichem Geschehen, wie es in Natur und Geist allenthalben zu beobachten ist,

2. die Orientierung am Bestmöglichen, d.h. an vollendeter Form, höchstem Ziel und vornehmstem Zweck, folglich an *Sinnhaftigkeit* par excellence.

Hierauf verweist nicht zuletzt Platons Begriff des ‚eidos‘, der nicht nur ‚Ge-stalt‘, ‚Form‘ und ‚Bild‘, sondern auch ‚Idee‘ bedeutet, womit auch *Selbst-Sein, Identität und Teilhabe am* Göttlichen gemeint ist.[[206]](#footnote-206)205 Was allerdings nicht bedeutet, dass Telos und Sinn stets bzw. per se identisch sind, worauf ich zurück-kommen werde.

Erstaunlich modern wirken heute Platons Gedanken zum *eros*. In seinem ‚Symposion’ analysiert der Autor Phänomene, die jeder Mensch am eigenen Leib erfährt, nämlich durch zielgerichtete Begierden verursachte Spannungszustän-de. Wohl jeder Mensch fragt sich unwillkürlich, woher diese Begierden stammen und worauf sie im Einzelnen abzielen. Spaemann / Löw verweisen hierzu auf die Überzeugungen der Geliebten Diotima:

„Diotima unterscheidet den unmittelbaren Zweck der Begierde, einen Zu-stand des Subjekts, den dieses noch nicht besitzt, und den objektiven Zweck, die Dauer im Schönen, Einen, Guten. Das Schöne, Eine und Gute ist aber unabhän-gig vom Subjekt schon da. Das Subjekt kann an ihm nur >teilhaben<“.[[207]](#footnote-207)206

Dieses „Um … willen“ der Liebe hat weitreichende Folgen. Es will mehr, näm-lich den dauernden Besitz des für die eigene Person Guten und Schönen: das Glück schlechthin, die Glückseligkeit (*eudaimonia*). Damit stößt Platon das Tor zu einer Diskussion auf, die bis in die Gegenwart andauert. Übrigens nimmt Aristo-teles das Thema der Glückseligkeit zum Anlass, über *höchsten Wert* und *letzten Sinn* zu spekulieren (s.o.).

Die Mächte des Unterbewussten spielen bekanntlich spätestens seit den Ar-beiten von *Sigmund Freud* (1856-1939) eine herausragende Rolle in der wis-senschaftlichen und philosophischen Diskussion, bis hin zu den Themen Willens-freiheit, Reichweite neurowissenschaftlicher Erklärungen usw. Umso aufschluss-reicher sind die Folgerungen, die Spaemann / Löw aus der Analyse der Ziele und Zwecke von Platons *eros* ziehen. Sie halten es für einen Irrweg moderner Wis-senschaft, nur die bewussten Zweck-Setzungen des Menschen als legitime Teleologie anzuerkennen. Denn das Setzen von Zwecken sei nur durch das Wirken von Kräften in tiefen Schichten der unbewussten Natur des Menschen möglich und „nur … unter der Voraussetzung, daß wir *vor* der Zwecksetzung schon etwas wollen, und zwar etwas, was wir *nicht* setzen.“ Und sie ergänzen: „Ich kann gar nicht wollen, wenn ich mich nicht schon immer wollend vorfin-de.“[[208]](#footnote-208)207 Und dieses naturwüchsige Wollen sei zwar „der primäre Antrieb, bestimmte Zwecke zu setzen“, aber „selber nicht von der Art des Setzens, sondern von der Erfahrung eines dringenden Sollens.“[[209]](#footnote-209)208

Das klingt fast wie die Programmatik eines modernen Neurowissenschaftlers. Jedenfalls scheinen die seit dem späten 20. Jahrhundert viel diskutierten Expe-rimente von *Benjamin Libet* auf ähnlichen Prämissen zu beruhen. Platon als Ur-vater moderner Neurowissenschaft? Erstaunliche Perspektiven!

Für nicht weniger erstaunlich bzw. aktuell halte ich Platons teleologische Überlegungen zur Staatsphilosophie, zum Leben in der Gemeinschaft der Polis. Wie kann das Individuum seine Interessen mit denen der Gesellschaft in Einklang bringen? Platon antwortet: Nur dann, wenn er Sinn für die Gemeinschaft, Gemein-*Sinn,* entwickelt, was verhindert werde, solange die Regierenden sich nicht an den Idealen des Guten, Edlen, Schönen und Wahren orientieren, an Zielen, über die letztlich nur Philosophen sinnvoll befinden könnten.

Auch darin erschöpfen sich Platons Teleologie-Konzepte allerdings nicht. Auf Weiteres, z.B. auf die Folgen für Ethik und Moral, einzugehen, würde hier zu weit führen. Stattdessen erlaube ich mir, nahezu vollständig den Absatz zu zitieren, mit dem Spaemann und Löw ihr Kapitel zu Platons Teleologie abschließen:

„Das *telos* des Menschen ist nicht irgendein endlicher Zweck, sondern das schöne Leben im Ganzen. Hier herrscht ein optimales Gleichgewicht der Zwecke, wo kein Zweck die anderen auf sich hin zu bloßen Mitteln funktionalisiert. Dies gilt für den Staat und seine Gerechtigkeit ebenso wie für das einzelne Indi-viduum. Platon gibt so eine funktionale Begründung einer nicht-funktionalen Ethik. Es ist ein Probierstein moralischer Normen, ob sie sich funktional auf die Erhaltung eines guten Gemeinwesens beziehen lassen …“, und das bedeutet: „… im harmonischen Verhältnis aller Zwecke und aller zweckgerichteten Künste zueinander.“ [[210]](#footnote-210)209

A**ristoteles**

Aristoteles (384 – 322 v.Chr.) stellt fest, dass Forscher bei allen Versuchen wissenschaftlichen Erklärens zumeist mit einer kaum überschaubaren Vielzahl möglicher Ursachen, jedoch mit nur vier Grundarten von Ursachen zu rechnen haben:

„Indem es nun vier Ursachen sind, so ist es Aufgabe des Natur-Forschers, be-züglich aller sich ein Wissen anzueignen, und wenn er die Rückleitung auf alle (vier) vollzieht, dann wird er die Weshalb-Frage auf naturbezogene Weise beantworten: Stoff, Form, das in Gang Setzende, das Weswegen.“[[211]](#footnote-211)210

Damit begründet Aristoteles ein Kausalitäts-System aus Material-, Form-, Wirk- (Bewegungs-) und Zweck- (Final-)Ursachen. Dabei münden sämtliche Fragen nach Weshalb und Weswegen in den Fragen nach den finalen Ursachen, den Zweck- und Ziel-Ursachen, denn Aristoteles folgert: „Daß also Naturbeschaf-fenheit eine Ursache ist, und zwar im Sinne eines >wegen etwas<, ist einsich- tig.“ [[212]](#footnote-212)211 Die vier Kausal-Kategorien (die Aristoteles u.a. als „Arten“ von Ursachen bezeichnet) gipfeln also in der Teleologie und beziehen sich sowohl auf das *Sein* als auch auf das *Erkennen* der gesamten Wirklichkeit.

Eine besondere Brisanz gewinnt dieses System durch den von Aristoteles neu eingeführten Begriff ‚entelecheia‘ (Entelechie), abgeleitet von ‚en telos echein‘ (‚im Ziel und Zweck habend‘), wobei ‚telos‘ auch so viel wie Ende, Endzweck, Endursache und Vollendung bedeuten kann. *In der Materie selbst gibt es dem-nach Bewegung und Entwicklung, die jedem Ding seine spezielle Form[[213]](#footnote-213)212 verlei-hen (was anscheinend auch durch die gegenwärtige Erforschung der subatoma-ren Welt weitgehend bestätigt wird).*

Erhöhte Bedeutung misst Aristoteles dem Begriff Entelechie dadurch bei, dass er ihn auf die Erkundung des *Seelen*-Lebens überträgt. Die Seele selbst gilt ihm als *entelecheia*, d.h. als Formkraft des Körpers, die mit diesem untrennbar verbunden ist: „Die Seele ist Ursache und Prinzip des lebenden Körpers. … Offen-kundig ist aber die Seele Ursache auch als Zweck: Wie nämlich die Vernunft um eines Zweckes willen wirkt, so in gleicher Weise auch die Natur, und das ist ihr Zweck. Ein solcher Zweck und von Natur ist in den Lebewesen die Seele.“[[214]](#footnote-214)213 – Auf diese Weise kann Aristoteles einen Ansatz zur Lösung des Leib-Seele-Problems anbieten. Dabei fasst er Psychologie als Naturwissenschaft im weite-sten Sinne auf. Natur und Mensch erscheinen als untrennbar miteinander ver-bunden.

In dieser stets nach Vollendung strebenden Welt scheint alles zweckmäßig und daher *sinnvoll* eingerichtet zu sein. Aber das scheint nur so. Denn Aristoteles ist Realist genug, die Schattenseiten des Daseins nicht zu verkennen. Möglich-keiten des Scheiterns sieht er allenthalben in Natur, Gesellschaft und Geistes-leben, so wenn er konstatiert:

„*Fehler* gibt es sowohl bei den Vorgängen gemäß Kunstfertigkeit – da macht ein Schreiber einen Rechtschreibfehler, und ein Arzt vertut sich bei der Ver-abreichung eines Heilmittels –: also ist klar, daß so etwas auch bei den Vorgän-gen gemäß Natur eintreten kann. Wenn es also unter den Erzeugnissen gemäß Kunstfertigkeit welche gibt, bei denen das richtige >wegen etwas< erreicht ist, bei den mißlungenen Dingen aber das >wegen etwas< wohl versucht, aber verfehlt worden ist, dann dürfte sich das bei den natürlichen Dingen ähnlich verhalten, und Mißbildungen sind Verfehlungen jenes >wegen etwas<.“[[215]](#footnote-215)214

Analogie-Schlüsse dieser Art mögen uns gewagt erscheinen; verständlich werden sie jedoch vor dem Hintergrund der aristotelischen Natur- und Wirklich-keitsauffassung. Kosmos und Mensch, Natur und Geist, Leib und Seele formieren sich darin zu einheitlichen Ganzheiten, in denen allenthalben Zweck- und Zielursachen vorherrschen.

An solche Ideale zu erinnern, kann auch für unsere gegenwärtige Situation von Bedeutung sein. In Zeiten massiver Gefährdung unserer natürlichen Lebensgrundlagen kann es nicht gleichgültig sein, welche grundsätzliche Haltung wir gegenüber der Natur einnehmen. Umso wertvoller scheinen mir die Fest-stellungen, mit denen Spaemann und Löw ihren Analysen und Interpretationen der aristotelischen Teleologie zusammenfassen:

„… die Zweckursache hat den Primat in der aristotelischen Lehre von den Ursachen. Sie allein kann die Warum-Frage befriedigend im Sinne des Verstehens lösen. Zweckursache ist der Aspekt, unter welchem kausalmechanische Prozesse organisiert und natürliche Formen hervorgebracht werden. Im Substrat der Naturprozesse, der Materie, wiederum kann der Grund für das *Nicht*erreichen von Zwecken liegen.“ [[216]](#footnote-216)215 Möglicherweise eröffnen Spaemann und Löw damit der Naturphilosophie neue Perspektiven. Offenbar genügt es nicht, die Natur nur zu *erklären*; es kommt wohl darauf an, sie auch zu *verstehen*. Dazu später mehr.

**Mittelalter (Scholastik)**

Der Einfluss platonischer Ideen ist während des Mittelalters vielfältig und in quasi ungebrochener Tradition nachweisbar. Dagegen setzt eine nennenswerte Aristoteles-Rezeption im Abendland erst im 12. Jahrhundert ein, und zwar vor-nehmlich auf Grund von Übersetzungen arabischer Schriften. Als Blütezeit bzw. Höhepunkt der Scholastik gilt das 13. Jahrhundert mit so herausragenden Phi-losophen wie Albertus Magnus (ca. 1206 – 1280) und Thomas von Aquin (1225-1274).

Die aristotelische Ursachen-Lehre haben Scholastiker teilweise umformuliert und erweitert. Zur Bezeichnung des Begriffs Ursache verwendet Aristoteles das Wort *arché*, das im Altgriechischen auch ‚Anfang‘, ‚Beginn‘ und ‚Ursprung‘ bedeutet. Scholastiker übersetzen diesen Begriff mit dem lateinischen ‚causa‘. Die vier Hauptursachen des Aristoteles lauten in scholastischer Fassung:

1. *Causa materialis*: Stoff- bzw. Materialursache
2. *Causa formalis*: Form-Ursache
3. *Causa efficiens:* Wirkursache
4. *Causa finalis:* Zweck- und Ziel-Ursache

Die *Causae* 1) und 2) gelten bei Scholastikern als „interne“*, Causae* 3) und 4) als „externe“ Ursachen. Bei der Wirkursache findet der von Aristoteles betonte Aspekt der Bewegung anscheinend weniger Beachtung, auch wenn Thomas von Aquin der Kategorie Bewegung ausführliche Überlegungen widmet. – Als fünfte Hauptursache führen Scholastiker den Begriff *causa exemplaris* ein, wodurch der mögliche Entwurfs-Charakter einer Idee bzw. eines Urbildes ausgedrückt werden soll., Überdies erfinden Scholastiker eine ganz neue Kategorie: die *Causa sui.* Damit meinen sie Gott als „um seiner selbst willen“[[217]](#footnote-217)216 existierende Ursache sämtlicher Ursachen, somit auch Ziel und Zweck allen Seins, das A und O des Universums.

Wohin dieses Konzept führt, zeigt sich deutlich im Werk des Thomas von Aquin, der Aristotelismus und Christentum zu neuen Synthesen verbindet. Als ‚Causa sui‘ gilt der christliche Schöpfergott als Grund und Ursache alles Seienden, zumal er sich in der Inkarnation, also in Jesus Christus, als Mittler zwischen Mensch, Natur und Gott offenbart.

Thomas von Aquin bezeichnen Spaemann und Löw als Vollender und zugleich ersten In-Frage-Steller der Teleologie.

1. „Vollendung“

Thomas v. A. bekräftigt nicht nur den aristotelischen Grundsatz: „… alles Wirkende wirkt um eines Zieles willen“, sondern begründet ihn neu, indem er fragt, woran es denn sonst liegen könnte, dass „dieselben Ursachen immer dieselben Wirkungen“ hätten.[[218]](#footnote-218)217 Wenn überdies in der Aufeinanderfolge von Ereignissen in den Natur Regelhaftigkeit zu erkennen sei, erfolge diese Aufeinanderfolge offenbar in Form einer *Handlung*, die als solche einem Telos unterworfen sei. Den eigentlichen Urheber solcher Zielgerichtetheit sieht Thomas in Gott und leitet somit Teleologie zumindest tendenziell in *Theologie* über. Gott erscheint nicht nur als *Causa sui* und *Causa finalis* (letzte Zweckursache), sondern auch als *Causa efficiens*, als Wirkursache jeglicher Tätigkeit aller lebenden Wesen und darüber hinaus der gesamten Natur.[[219]](#footnote-219)218

Daraus folgt angeblich, dass alle Wesen danach streben, ihre Vollendung in Gott zu suchen, Gott ähnlich zu werden (‚assimilari Deo‘). Dies bedeutet viel mehr als die bloße Selbsterhaltung, auch wenn diese natürlicherweise auch dem Formstreben im Zeichen der Zweckgerichtetheit und –bestimmung entspricht. Vielmehr erfüllt sich das Telos eines Wesens in seiner eigenen, spezifischen Tätigkeit, sofern es sich frei entfalten, seine Möglichkeiten wahrnehmen und verwirklichen kann.[[220]](#footnote-220)219

Menschsein bedeutet insofern Teilhabe am Göttlichen, allerdings in hervor-gehobener Weise. Denn Thomas von Aquin weist dem Menschen eine Spitzen-stellung in der Hierarchie des Seienden zu, das in aufsteigender Folge vom rein stofflichen über das pflanzliche und tierische schließlich zum menschlichen reicht. Demgemäß behauptet Thomas: „…*homo est finis totius generationis –* der Mensch ist das *telos* der ganzen Erzeugung“.[[221]](#footnote-221)220 Und deshalb hält Thomas den Menschen auch für fähig, nicht nur das seiner Selbsterhaltung Zuträgliche, sondern auch das *objektiv und allgemein gültige Gute* zu erkennen, auch dies zweifellos auf Grund seiner ziel- und zweckgerichteten Teilhabe am Göttlichen. Insofern begründet Thomas seine Ethik teleologisch.

Dass der Mensch dennoch ein „Mängelwesen“ ist, verkennt Thomas zweifel-los nicht. Was andere Wesen, z.B. Tiere, dem Menschen an Schnelligkeit und Stärke voraus haben, macht sich der Mensch auf Grund seiner höheren Intelli-genz zu Nutze, begnügt sich aber nicht damit, sondern kultiviert auch intensiv seine geistigen Fähigkeiten: „Und darüber hinaus benutzt er alle sinnlichen Dinge zur Vervollkommnung der intellektuellen Erkenntnis.“ [[222]](#footnote-222)221 Dass der Mensch eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen irdischer Unvollkommenheit (als „Mängelwesen“) und Teilhabe am Göttlichen einnimmt, ist Thomas v. A. also durchaus bewusst, und darin unterscheidet er sich anscheinend kaum von seinem antiken „Vorläufer“ Aristoteles.

b) „In-Frage-Stellung“

In einem entscheidenden Punkt unterscheidet sich Thomas allerdings deutlich von Aristoteles. Er kehrt nämlich dass Verhältnis von Handlung und Ziel-gerichtetheit in der Natur um: „Für Aristoteles war alle Handlungsteleologie eingebettet in Naturteleologie, die dem Handeln schon ein Ziel vorgeben muß. Nun wird reine, nicht in eine Handlungsteleologie eingebettete Naturteleologie für unmöglich erklärt.“ [[223]](#footnote-223)222 – Der Grund für diese Umkehrung, diese Unterwerfung der Natur unter den Geist, liegt in der Synthese aus aristotelischer Naturteleo-logie und christlicher Theologie, die Thomas vorschlägt. Wenn es zweifelsohne handlungsähnliche Zielgerichtetheit in der Natur gibt, hält Thomas es für un-umgänglich, den Schöpfergott, die Causa sui, als Urheber solcher Zielgerichtet-heit anzunehmen. Damit wird Naturphilosophie zur „Magd der Theologie“ (scholastisch: ‚ancilla theologiae‘).

Mit dem Hinweis auf diese Wende verbinden Spaemann und Löw die Behaup-tung, dass „für Thomas ein *telos* … nur im Wissen wirksam werden kann“[[224]](#footnote-224)223 und, weiter gehend: „Mit der These, daß die Wirksamkeit eines *telos* Bewußtsein voraussetze, in welchem dieses *telos* antizipiert wird, hat die auf Thomas folgende philosophische Entwicklung das teleologische Denken aus der Natur eliminiert. Man könnte deshalb sagen, daß in dieser These des Thomas der Grundstein zur Aushöhlung der Teleologie gelegt worden sei; …“ [[225]](#footnote-225)224 Das halte ich für fragwürdig. Immerhin schließen Spaemann und Löw hier kurz und bündig von Gott auf „Wissen“, „Bewusstsein“ und „Denken“ des Menschen. Ob dies korrekt ist, wage ich zu bezweifeln, ohne diesem Zweifel hier nachspüren zu können. Stutzig macht mich jedenfalls die (lediglich unglückliche?) Formulierung, nach Thomas hätten Philosophen „das teleologische Denken aus der Natur eliminiert“. Kann das angehen, mit rechten Dingen zugehen, logisch korrekt sein? Kann Denken aus der Natur entfernt werden? Wenn überhaupt, ist solches doch wohl nur in Bezug auf die *Natur des Menschen* denkbar (es sei denn, man spräche auch bestimmten Tieren eine Denkfähigkeit zu, was auf Grund neuerer Forschung durchaus legitim zu sein scheint). Gott sei Dank kann man aber weder Menschen noch Tieren das Denken austreiben. In traditioneller Anthropologie gilt ja das Denken sogar als eines der distinktiven Merkmale des Menschen. Insofern scheinen mir Spaemanns und Löws Folgerungen aus der Wende des Thomas von Aquin nicht ausnahmslos korrekt zu sein. – Umso mehr wird es im Folgenden darauf ankommen, „die auf Thomas folgende … Entwicklung“ des teleologischen Denkens möglichst adäquat zu würdigen.

**Vom Mittelalter zur Neuzeit**

Schon vor Thomas von Aquin hatten arabische Philosophen wie Avicenna (980-1037) und Averroes (1126-1198) Teile der aristotelischen Naturphilosophie in Frage gestellt, und zwar nicht eher indirekt, sondern *expressis verbis*, ausdrücklich.

So erklärt z.B. Averroes, Absichten seien nicht als Finalursachen, sondern nur als Wirkursachen (*causae efficientes*) zu verstehen. Die Absicht, ein Haus zu bauen, sei ebenso wie die mentale Vorstellung von diesem Haus eine Wirkursache und nicht Zweckursache. Erst recht problematisch wird dann die Übertragung solcher Alltagserfahrungen auf die Gesamtheit der Natur.[[226]](#footnote-226)225

Johannes Buridanus, Philosoph und Rektor der Universität Paris, lebte von ca. 1295 bis 1358. Ihn führten sowohl die arabischen Telos-Vorstellungen als auch diejenigen des Thomas v. A. zu schwerwiegenden Konsequenzen. Für gänzlich unzulässig hält er es, von eigenen (Alltags-) Erfahrungen auf Telos-Vorgänge in der Natur zu schließen. – Sich Gott als absichtsvoll handelnd vorzustellen, sei ebenfalls ein Anthropomorphismus, ein vermenschlichender Missbrauch von Begriffen. Erst recht könne nicht von Absichten Gottes auf Zweckursachen in der Natur geschlossen werden. Was Menschen für ein „Streben“ von Dingen halten, sei allenfalls Ausdruck einer bestimmten Form (*forma*). Wenn aber die spezielle *forma* als hinreichender Grund für das Hervorbringen einer bestimmten Wirkung anzunehmen ist, verliert die Zweckursache ihre Existenzberechtigung. Und, vielleicht noch gravierender: Stoff-, Form- und Wirkursache gehen nach dem Verschwinden der Zweckursache ineinander über, werden „identisch“, wie Spaemann und Löw behaupten, während der Zweckbegriff vollends „sinnlos“ werde.[[227]](#footnote-227)226

Schon hieraus wird verständlich, warum der Zweckbegriff seit dem späten Mittelalter auch in der Methodik der Wissenschaften, insbesondere der Natur-wissenschaften, immer mehr an Bedeutung verliert, so dass neuzeitliche Denker wie Francis Bacon und Descartes ihn schließlich völlig aus der Wissenschaft verbannen (s.o.).

Noch weiter geht der englische Philosoph Thomas Hobbes (1588-1679), der weder die Natur noch den Menschen noch die Geschichte für teleologisch erklärbar oder gar verstehbar hält. Der Mensch strebe nicht nach einem höchsten Gut (*summum bonum)*, sondern lediglich danach, sich selbst zu erhalten und seine zufälligen, wechselnden Begierden zu befriedigen. Weil dies leicht zu Konflikten führt, wird, so Hobbes, ein starker, absolutistisch herrschender Souverän benötigt, nicht jedoch ein wohlgeordneter Staat, in dem der Mensch, wie bei Platon und Aristoteles, im Idealfall Glück und Erfüllung finden kann.[[228]](#footnote-228)227

Hobbes versteht sich jedenfalls als konsequenter Leugner jeglicher Teleologie. Welche Folgen sich allerdings aus einer derart totalen Ablehnung ergeben, sei hier schon kurz erwähnt. Kausalmechanisches Denken gilt seit Descartes als einzig legitimes, wenn *Gewissheit* erzielt werden soll. (Eine Ziel- und Zwecksetzung, die erahnen lässt, dass auch kausalmechanisches Denken nicht völlig auf Teleologie verzichten kann!) Was solch ein Verzicht aber tatsächlich bedeuten kann, fassen Spaemann und Löw wie folgt zusammen: „Eine kausalmechanische Interpretation … ermöglicht die Rekonstruktion von eindeutigen und willkürlich abschließbaren Zusammenhängen, die zwar von uns gesetzt sind, aber dem leitenden Interesse der Gewißheit genügen. Für dieses Ausschalten der finalen Interpretation muß allerdings ein hoher Preis vom Erkennenden bezahlt werden. Die erste Rate besteht im *Nicht-mehr-verstehen dessen, was in der Natur geschieht*, und die zweite in der *Unverständlichkeit des eigenen Wesens.“ [[229]](#footnote-229)228*  Wobei die Autoren unter Berufung auf Kant betonen, dass „auch kausalmechanische Betrachtungsweise … *Interpretation*“ sei.[[230]](#footnote-230)229

**Leibniz (1646-1716)**

Kausalmechanisches Denken mit Teleologie in Einklang zu bringen, hält Gottfried Wilhelm Leibniz für möglich. Grundlagen hierfür erarbeitet er in seiner ‚Monadologie‘ (des Jahres 1714). Als „Monaden“ bezeichnet er Ur-Einheiten, „Kraftzentren“, die in unterschiedlichen Formen überall im Universum anzutref-fen seien (s.o.). Teleologisch ist dabei sowohl seine Auffassung von der „Erhal-tung der Kraft“ als auch die Gleichsetzung des Begriffs Kraft mit denen der Entelechie (s.o.) und der „Seele“. Demgemäß grenzt er zunächst die Teleologie von der Kausalität ab, wenn er schreibt: „Die Seelen (oder Entelechien der Tiere) wirken nach den Gesetzen der Zweckursachen durch Strebungen, Zwecke und Mittel. Die Körper wirken nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen bzw. der Bewegung.“ Dennoch bestehe Harmonie zwischen den beiden Bereichen, denen der Monaden der „inneren“ Natur und den Körpern, der „äußeren“ Natur, denn er ergänzt unmittelbar: „ die beiden Reiche aber, das der wirkenden Ursachen und das der Zweckursachen, harmonieren miteinander.“[[231]](#footnote-231)230

An anderer Stelle behauptet Leibniz allerdings sogar, es sei „allgemein daran festzuhalten, dass sich alle Vorgänge auf doppelte Weise erklären lassen: durch das Reich der Kraft (Natur) oder die wirkenden Ursachen und durch das Reich der *Weisheit* (Gnade) oder die Zweckursachen“ und dass „sich diese beiden Reiche überall durchdringen, ohne dass doch ihre Gesetze sich jemals vermengen und stören“.[[232]](#footnote-232)231 – Genau dies aber wirkt problematisch, wenn nicht widersprüchlich. Wie sollen alle Vorgänge sowohl kausalmechanistisch als auch teleologisch er-klärbar sein, wenn Zweckursachen in den Monaden (der „inneren“ Natur), die Wirkursachen aber an den „Körpern“ selbst, also der „äußeren“, sichtbaren Natur, anzutreffen sind? Unbestreitbar sind doch zielgerichtete Prozesse, und folglich Finalursachen, gerade auch in der sichtbaren Natur nachweisbar, so z.B. in stofflichen Entwicklungsvorgängen bei Pflanzen, Tieren und Menschen.

Die Schwächen der ‚Monadologie‘ wirken besonders gravierend, weil Leibniz sie, samt teleologischer Akzentuierung, auch in seine Theologie (bzw. Theodizee) einbezieht. Die Einzelheiten dieser Theorie kann ich hier nicht darstellen, so dass ich mich mit einem Zitat aus Curt Friedleins ‚Lernbuch und Repetitorium der Geschichte der Philosophie‘ begnügen muss:

„Leibniz erweitert den aus seiner Monadologie gewonnenen Begriff Gottes als höchster Monade zu einem völlig theistischen. Gott hat die Monaden nicht nur geschaffen. Er hat sie auch mit allen Fähigkeiten ausgestattet. Insbesondere hat er sie als Kraftzentren so eingerichtet, daß sie durch das ihnen vorgeschriebene, gesetzmäßige Wirken Gottes Ziel realisieren. Dieses Ziel, dieser Zweck ist die Welt in ihrer allseitigen inneren und äußeren H a r m o n i e.“ [[233]](#footnote-233)232

Aus Entelechie und Teleologie entwickelt Leibniz somit bereits eine *Teleo-nomie,* eine Ziel- und Zweck-*Gesetzlichkeit*, die er mit seiner Auffassung von der Schöpfung als der „besten aller möglichen Welten“ verknüpft, einem Konzept, das bekanntlich *Voltaire*s beißenden Spott ausgelöst hat, und zwar vornehmlich in ‚Candide ou l’Optimisme‘ (des Jahres 1759).

Leibnizens Telos-Konzept haben Spaemann und Löw kritisch überprüft, und zwar mit folgendem Ergebnis:: „Die universale Kausalmechanik der äußerlichen Welt befindet sich in harmonischer Prästabilisation mit der ebenso universalen teleologischen Verfaßtheit des inneren Reiches der Monaden. Doch ein univer-sales Reich der Zwecke entleert den Zweckbegriff: es gibt für Leibniz keine Ablen-kung vom *telos*, kein „Verfehlen“ eines Zweckes, weil es keine „äußere“ Einwir-kung gibt.“ – Aber auch dieser Hinweis scheint schwer verständlich, löst kaum die Problematik. Daher bemühen sich Spaemann und Löw am Schluss ihres Leibniz-Kapitels um weitere Klärung, indem sie feststellen, Leibniz habe jegliche „Teleo-logie aus der äußeren, der sichtbaren Natur“ entfernt, was aber der tatsäch-lichen Erfahrung, so beim „Sehen von natürlichen Prozessen und Gegenstän-den“ zuwiderlaufe.[[234]](#footnote-234)233 Auch in der sichtbaren Natur lassen sich eben , wie gesagt, *Finalursachen* erkennen (s.o.) – Und unklar erscheint trotz der Leibnizschen Bemühungen das Verhältnis von Kausalität und Teleologie.

**Kant (1724-1804)**

Der Teleologie misst Kant schon in seiner *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 hervorragende Bedeutung für die Philosophie im Ganzen bei, nämlich nicht für einen „Schulbegriff“, sondern für einen „W e l t b e g r i f f *(conceptus cosmicus)*“ der Philosophie, indem er behauptet, Philosophie sei „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft *(teleologia rationis humanae)…*“.[[235]](#footnote-235)234 Nichtsdestoweniger sieht er im te-leologischen Urteilen selbst lediglich ein „regulatives“ Prinzip[[236]](#footnote-236)235, wozu er erst in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) ausführliche, systematische Überlegungen an-stellt (s.u.).

Mit Leibniz‘ Philosophie hat Immanuel Kant sich mehr oder weniger intensiv beschäftigt, und zwar zunächst in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, später dann, wenn auch eher indirekt, in der ‚Kritik der Urteilskraft‘. Einen Grundfehler er-kennt Kant bei Leibniz darin, dass dieser sich stets nur auf den Verstand, nicht aber auf die Erfahrungen der Sinne (die „sinnliche Anschauung“) gestützt habe. Durch rein begriffliches Denken habe Leibniz, nicht zuletzt in der ‚Monadologie‘, das gesamte Universum konstruieren wollen:

„Er verglich alle Dinge bloß durch Begriffe miteinander, und fand, wie natür-lich, keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe voneinander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen An-schauung, die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ur-sprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungs-art, und kein besonderer Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des D i n g e s a n s i c h s e l b s t …“

Überdies habe Leibniz die mit den Dingen als solchen verwechselten Erschei-nungen „intellektuiert“ und folglich die Welt in ihren Grundbausteinen, den Monaden, aus dem Verstand heraus konstruieren wollen (in: ‚Kritik der reinen Vernunft‘, B 326 f., B 330). Dabei erinnert Kant an seine eigene, sowohl auf die Sinne als auch auf den Verstand gegründete Erkenntnistheorie und verweist erneut auf den entscheidenden Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, wenn er bemerkt: „ … was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.“[[237]](#footnote-237)236

Die Monaden-Lehre einschließlich der Leibnizschen Telos-Vorstellungen wird erst recht hinfällig, wenn Kants Kritik zutrifft, wonach die in den Monaden „tätige Kraft … nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie eigentlich bloß in sich selbst wirksam sind.“[[238]](#footnote-238)237 – Und dies gilt umso mehr für Leibnizens Verknüpfung der Mo-nadenlehre mit seiner Gottesvorstellung. Kant wendet sich strikt dagegen, Teleo-logie und Theologie zu „vermengen“.[[239]](#footnote-239)238 Verständlich, aber wissenschaftlich nicht zulässig sei es, von anscheinend „zweckmäßigen Formen in der Natur“ auf einen göttlichen Urheber solcher Formen zu schließen.

Vor diesem Hintergrund wird einsehbar, warum Kant es für notwendig hält, die Teleologie neu zu begründen. Erneut stellt sich dabei die Frage nach dem Verhältnis von kausalmechanischer Erklärung und teleologischer Betrachtungs-weise. Erstaunlicherweise kommt Kant in der ‚Kritik der Urteilskraft‘ (im Folgen-den KdU genannt) – nach umfangreichen, teils langatmigen, mit vielfachen Wie-derholungen beladenen Überlegungen – am Ende der „Dialektik der teleologi-schen Urteilskraft“ zu diesem Ergebnis:

„Hierauf gründet sich nun die Befugnis, und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Prinzip des Mechanisms für unsern theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (…) steht; dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß, jene mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Kausalität nach Zwecken unterordnen müssen.“ (KdU § 78)

Dieser lange, syntaktisch teilweise holprige Satz bedarf wohl näherer Betrach-tung. Auf den ersten Blick scheint es Kant hier darum zu gehen, einen umfas-senden Begriff von Kausalität zu begründen. Doch der Schein trügt. Aufschluss-reich ist vielmehr die Art und Weise, in der Kant in dieser Zusammenfassung Grundbegriffe wie Natur, Naturstudium, Vernunft, Zweckmäßigkeit, mechani-sche Kausalität („mechanische Ursachen“) und „Kausalität nach Zwecken“ ver-wendet (wobei mit Letzterem natürlich die Zweck- (Final-) Ursachen gemeint sind).

Dem Denken mit Zweckursachen, also der Teleologie, räumt Kant offensicht-lich Priorität ein, ohne deshalb die streng wissenschaftliche kausal-mechanisti-sche Forschung zu entwerten. Im Gegenteil: Sämtliche Naturerscheinungen, einschließlich der „zweckmäßigsten“, sollen möglichst kausalmechanisch unter-sucht werden. Umso erstaunlicher scheint es, dass Kant auch diese streng wis-senschaftliche Forschung letztlich der Teleologie unterordnet. Dies sei ein Gebot der Vernunft. Kausalität und Teleologie hat Kant damit in eigentümlicher Weise neu akzentuiert und zugleich miteinander verschränkt.

Gründe hierfür sehe ich u.a. in der Erfahrungstatsache, dass nicht nur in Wirkursachen, sondern auch in Ziel-Ursachen der Natur bzw. „Naturzwecken“ – wie Kant sie bezeichnet – Verhältnisse von *Ursachen und Wirkungen* analysiert und interpretiert werden können. Wenn bestimmte Keime bestimmte Knospen und Blüten an bestimmten Pflanzen hervortreiben, so bedeutet dies, dass bestimmte Ursachen zu bestimmten Wirkungen führen, und zwar ungeachtet der Tatsache, dass solche Ursachen – als *Zielursachen* – in bestimmter Weise, nämlich wechselseitig, mit ihren Wirkungen verbunden und verschränkt sind. Streng kausale Erklärung scheint stets auch dort möglich zu sein, wo Ziel- und/oder Zweck-Ursachen bzw. „Naturzwecke“ als solche erkannt worden sind.

Was aber versteht Kant unter Naturzwecken?

Hierzu eine weitere Vorüberlegung. Gäbe es in der Natur ursprüngliche bzw. sogar von Gott gewollte Zweckursachen, müssten diese in den Natur-Dingen selbst nachweisbar sein (da ja Gott alle Dinge demgemäß, d.h. seinem Willen gemäß, geschaffen hätte). Die Dinge selbst – das wären dann zweifellos die Dinge, wie sie ursprünglich waren und sind, folglich wie sie *an sich* sind. Dinge an sich zu erkennen, hält Kant jedoch – aus den bekannten erkenntnistheore-tischen Gründen – für ausgeschlossen. Wenn aber Dinge an sich nicht erkennbar sind, lässt sich auf keinen Fall feststellen, ob in ihnen naturwüchsige bzw. gott-gewollte Zweckursachen walten.

Dies leuchtet umso mehr ein, wenn man bedenkt, wie Kant den Begriff Zweck definiert: „… die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestim-mungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heißt Zweck“. (KdU § 82) Zu dieser Auffassung sieht Kant sich gezwungen, weil man „Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht b e o b a c h t e n“[[240]](#footnote-240)239 könne. (Wobei zu beachten ist, was Kant unter Beobachten versteht, nämlich „eine methodische Zusammenstellung der … gemachten Wahrnehmungen“, so dass bei einem bloßen „Bemerken“ von Gegenständen noch nicht von wirkli-chem Beobachten die Rede sein könne.[[241]](#footnote-241)240) Auf den Begriff Naturzweck über-tragen bedeutet dies, dass er existiert, obwohl in der Natur gar keine Zwecke beobachtet werden können.

In der Tat lässt Kant – darin wohl an Thomas von Aquin, Buridan u.a. anknüp-fend – Naturzwecke nur als begriffliche Vorstellungen gelten, so dass zu fragen ist, ob Kants Verwendungen von Begriffen wie „Naturzweck“ und „Zweckmäßig-keit in der Natur“ nicht in sich widersprüchlich sind.

Glücklicherweise hat Kant es nicht versäumt, die Begriffe zu definieren und die Möglichkeiten ihres Gebrauchs ausführlich darzustellen. Nachdem er in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ dem Begriff ‚Zweck‘ zentrale Bedeutung für die ge-samte Philosophie eingeräumt hat (s.o.), unterstellt er in der ‚Kritik der Urteils-kraft‘ seine gesamten Überlegungen, nämlich a) zur Ästhetik und b) zur Natur-Teleologie , weitgehend dem Begriff der *‚Zweckmäßigkeit‘*. Dabei gilt ihm die Urteilskraft als solche als „das Vermögen, das Besondere unter dem Allge-meinen zu denken“.[[242]](#footnote-242)241 Ist das dem Besonderen übergeordnete Allgemeine, z.B. als Prinzip, Gesetz oder Regel, gegeben, so nennt Kant die Urteilskraft „b e - s t i m m e n d“; muss man jedoch durch sie das Allgemeine zu einem gegebenen Besonderen erst noch finden, so nennt er sie „bloß r e f l e k t i e r e n d“ (ebd.). Speziell für die Begründung einer Natur-Teleologie stellt sich diese Unterschei-dung als die wichtigste überhaupt heraus (s.u.).

Hierzu grenzt Kant zunächst die teleologische Urteilskraft von der ästhe-tischen ab. Unter der ersteren versteht er „das Vermögen, die reale Zweckmäßig-keit (objektive) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen“. (Ein hoher Anspruch, denn durch die Synthese von Verstand und Vernunft verbindet er immerhin Methodologie und Metaphysik, wissenschaftliche Erklärung und philosophische Begründung und Beurteilung!). Als „formal“ (bzw. subjektiv) bezeichnet Kant die Zweckmäßigkeit in der ästhetischen Urteilskraft, die er durch „das Gefühl der Lust oder Unlust“ kennzeichnet (a.a.O. S. 55).

Demnach ginge es in der Natur-Teleologie also nicht um subjektiv-formale, sondern um objektiv-reale Zweckmäßigkeit. Wobei zu beachten ist, dass dies Kants Hauptthema in der gesamten ‚Kritik der Urteilskraft‘ ist, so dass er weitere Differenzierungen für erforderlich hält, und zwar zunächst diejenige von *äußerer und innerer Zweckmäßigkeit*. Erstere sei dort vorhanden, wo „ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zweck dient“[[243]](#footnote-243)242. Solche Dinge könnten Elemente wie Wasser, Luft oder Erde sein, solange deren Erscheinungen rein kausalme-chanisch zu erklären seien.

Kants Hauptaugenmerk gilt aber der *inneren* Zweckmäßigkeit. Diese sei in „organisierten Wesen“ (bzw. organisierten Produkten der Natur) anzutreffen. Hierzu gebe es auch ein „Prinzip der Beurteilung“, das er wie folgt definiert:

„*Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.* Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.“[[244]](#footnote-244)243 Organisation solcher Art bezeichnet Kant auch als „bildende Kraft“ oder „Bildungstrieb“ der Natur, was weiter nicht hinterfragbar sei.[[245]](#footnote-245)244

Für besonders bemerkenswert (und bisher anscheinend kaum beachtet) halte ich in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass Kant *Vorformen von Organisation*  schon in anorganischer bewegter Materie am Werk sieht. Nähere Anhaltspunkte hierfür sind aus seiner Gegenüberstellung von mechanischer und dynamischer Wirkung von Kräften zu gewinnen. Voraussetzung für die Mechanik sei nämlich die Dynamik der bewegten Materie: „Das objektive Prinzip der Gesetze der Bewegung der inneren Kräfte der Materie ist dynamisch, das der äußeren mechanisch. Das dynamische liegt dem mechanischen seiner Möglichkeit nach zu Grunde.“[[246]](#footnote-246)245 Analog hierzu gebe es in einem Organismus Strukturen, deren tiefere Gründe nicht kausalmechanischer, sondern teleologischer Art seien.[[247]](#footnote-247)246 Diese Analogie erscheint mir durchaus legitim, denn Organismen entwickeln sich bekanntlich dynamisch, d.h. auf Grund möglicher Veränderung. Das Verhältnis von als dynamisch interpretierter Bewegung der Materie und traditioneller, letztlich aristotelischer Entelechie muss wahrscheinlich neu reflektiert werden.

**Natur-Teleologie als „reflektierende Urteilskraft“**

An „organisierten Wesen“ demonstriert Kant die Tragweite seiner Behaup-tung, es gebe Naturzwecke bzw. Zweckmäßigkeit in der Natur. Als Naturzweck gilt ihm ein Ding, „*wenn es von sich selbst … Ursache und Wirkung ist.“ [[248]](#footnote-248)247*  So seien für einen Baum Ziel- und Zweckursachen benennbar, nämlich 1. hinsichtlich der Art der Fortpflanzung, 2. bezüglich des Wachstums und 3. bei der Korre-lation, z.B. dem Verhältnis des Ganzen zu den Teilen. Dies dürfe jedoch nicht naturalistisch missverstanden werden. Denn „*der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur*“ sei „*ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflek-tierende Urteilskraft*.“[[249]](#footnote-249)248 Nicht kausalmechanisches Bestimmen und Erklären, sondern vernunftgemäßes Verstehen und Beurteilen gilt für Kant als Grundlage jeglicher naturteleologischer Aussage.

Dennoch spielt er Teleologie und Wissenschaft nicht gegeneinander aus, zu-mal er Natur-Teleologie im Wesentlichen als „regulatives“, heuristisches, also der Orientierung dienendes Denken auffasst. Unter dieser Voraussetzung könne sogar „der Irrtum uns nicht schaden“. Denn es könne der Fall eintreten, dass zu-nächst ein teleologischer Zusammenhang (*„nexus finalis“*) erwartet, dann aber „ein bloß mechanischer oder physischer *(nexus effectivus)* angetroffen werde“[[250]](#footnote-250)249.

Ohnehin schließen sich teleologisches Verstehen und wissenschaftliches Erkennen nicht gegenseitig aus. Der teleologisch verstandene Baum ist für sich selbst Ursache und Wirkung zugleich, in seinem Ganzen und in seinen Teilen be-steht er zugleich als Zweck und Mittel. Aber dieses Verständnis kann keinen Bio-logen daran hindern, die Einzelheiten eines Baums wissenschaftlich, d.h. z.B. kausalmechanistisch, zu erklären.

**Von höchsten Zwecken**

a) Gott als „reflektierter“ Urheber aller Ursachen

Wie Kant in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ schlüssig darlegt, gibt es keinen Beweis dafür, dass Gott existiert. Allerdings auch nicht für das Gegenteil. Immer-hin hält Kant es aus moralischen Gründen für unerlässlich, an der *Idee* der Existenz eines höchsten Wesens festzuhalten. Dementsprechend gebiete es die Vernunft, genauer: das „s p e k u l a t i v e Interesse der Vernunft“, „alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre.“ [[251]](#footnote-251)250 Zugleich sei dies – rein spekulativ – die höchste denkbare Zweckmäßigkeit, „die höchste formale Einheit“, nämlich die „z w e c k m ä ß i g e Einheit aller Dinge“ (ebd.). Dies sei natürlich kein „konstitutives“ (wissenschaftlich bestimmendes) Prinzip. Der Teleologie eröffnet er damit aber weitere Möglichkeiten, wenn auch nur mit „ regulativer“ bzw. spekulativer Bedeutung. Außerdem – und hierin liegt offenbar Kants persönliches Interesse – kann durch solche Synthesen aus Erfahrung und Spekulation das System der Vernunft, mithin also Kants Philosophie, vereinheitlicht werden. Als regulative Ideen können Naturzweck und Zweckmäßigkeit in der Natur mit der Vorstellung eines höchsten Urhebers („einer obersten Intelligenz“) aller Zwecke verbunden werden. – Ähnliche Gedankengänge finden sich in der ‚Kritik der Urteilskraft‘, wenn auch eher beiläufig.

b) Vom Endzweck der Schöpfung

Nicht zuletzt mittels seiner reflektierenden Urteilskraft kann der Mensch also nicht nur Naturzwecke aller Art, sondern auch einen Schöpfergott als Urheber sämtlicher Zwecke postulieren, d.h. theoretisch voraussetzen. Noch nicht beant-wortet ist damit eine der drängendsten Fragen des Menschen überhaupt: die nach dem letzten Sinn und Zweck des eigenen Daseins.

Ist nun aber Gott höchste und letzte Ursache jeglichen Daseins – höchste und letzte Zweckursache –, scheint eine relativ einfache Antwort als Letztbegrün-dung naheliegend: Gott selbst ist der Endzweck seiner Schöpfung. Naheliegend, aber eher zynisch wirkt diese Auskunft, weil sie uns selbst als Fragesteller über-flüssig machen würde, auch wenn dies nicht völlig abwegig zu sein scheint, weil jede individuelle Sinnsuche ohnehin eines Tages durch den individuellen Tod be-endet wird, wenn dieser Tod nicht in und durch Gott aufgehoben wird.

Kant stellt Überlegungen solcher Art anscheinend gar nicht erst an. Vernunft-gründe sind es, die ihn erstaunlicherweise zu einer ganz anderen Antwort veran-lassen: *Endzweck der Schöpfung ist der Mensch!*  Hierzu heißt es wörtlich in § 82 der *Kritik der Urteilskraft*:

„… er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil es das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.“ (a.a.O. S. 421).

Wenn Zwecke aber letztlich auch nur Produkte der menschlichen Vorstel-lungskraft sind, wie Kant behauptet (s.o.), stammt die Fähigkeit zur Setzung eines Endzwecks nicht aus natürlichen oder gesellschaftlichen Bedingungen, sondern aus geistigen, übersinnlichen Fähigkeiten des Menschen. Demgemäß erklärt Kant, Endzweck sei „derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“ (a.a.O. S.433). Um dieser Definition zu entsprechen, genü-gen die oben genannten zwei Kriterien: a) die Fähigkeit, den Begriff Zweck zu er-zeugen, und b) die Fähigkeit, ein vernünftiges System von Zwecken zu konstru-ieren. Beide Kriterien kann nur der Mensch erfüllen. Er ordnet die Kette von Naturzwecken so an, dass er selbst als letztes Ziel und Sinn dieser Kette erscheint. Was zweckmäßig ist, kann ohnehin nur die Vernunft *beurteilen*.

*Dazu passt vorzüglich die Tatsache, dass der Mensch sich selbst Zwecke setzen kann und darf, ohne sich anderen bzw. fremden Zwecken unterwerfen zu* müssen. Der Mensch ist *frei*, weil er seinen Zweck in sich selbst trägt. Freiheit verknüpft Kant aber zugleich unlöslich mit Moralität, so dass er in der personalen Form seines Kategorischen Imperativs, der „Zweckformel“, fordert, man müsse so han-deln, dass man jeden Menschen bzw. sogar „die Menschheit“ in seiner Person, einschließlich der eigenen Person, stets auch als Zweck, niemals nur als Mittel behandelt.

Aus den Bedingungen von Natur und Gesellschaft lassen sich solche End-zweck-Bestimmungen nicht ableiten. Denn Kant ist Realist genug, um zu erken-nen, dass bestimmte negative, destruktive Elemente in Natur und Gesellschaft die Freiheit des Menschen immer wieder gefährden oder sogar vernichten kön-nen.

Daher erinnert er an Naturwidrigkeiten wie „Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern großen und kleinen Tieren u. dgl. …“, aber auch schlim-me eigene „Naturanlagen“ wie Aggressivität, Bosheit, Kriegslüsternheit usw. Schlagen solche negativen Eigenschaften bei Machthabern durch, stören oder verhindern sie nicht selten die möglichst friedliche Entwicklung aller natürlichen Anlagen, die eine „b ü r g e r l i c h e G e s e l l s c h a f t“ bieten würde, sofern sie denn vernunftgemäß verfasst wäre. Laufend verstärkt wird diese Gefahr durch das Fehlen einer Weltregierung (die Kant auch das „w e l t b ü r g e r l i c h e Ganze“ nennt).[[252]](#footnote-252)251

Aus derartigen Gegebenheiten zieht Kant weitere Schlüsse für die Frage nach dem Endzweck. Moralität gibt es nicht in der Natur. Sie beruht ohnehin nicht auf einem Sein, sondern auf einem Sollen. Zu solcher Einsicht, d.h. zur Sittlichkeit überhaupt, befähige den Menschen folglich nicht die Natur – und schon gar nicht die eigene –, sondern nur die *Kultur.* Diese sei eigentlich seine Natur, die Kultur sei die natürliche Bestimmung des Menschen.

Wäre dagegen der Mensch ausschließlich Naturwesen, unterläge er völlig den Zwängen der Natur, so dass er sich keine eigenen Zwecke mehr setzen könnte. Er besäße keinerlei Freiheit, sondern wäre vollständig determiniert. Um aber nicht zum Sklaven der Natur zu verkommen, sucht und findet der Mensch einen Aus-weg: die Kultur. Dazu schreibt Kant:

„Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu belie-bigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die K u l t u r. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Men-schengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden …).“ (a.a.O. S. 429)

Endzweck der Schöpfung ist also zunächst der Mensch (S. 421), genauer dann: seine Kultur (S. 429). Andere Endzwecke sind vorstellbar, aber keiner, der „keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“ (s.o.). Dies gilt auch und gerade für das, wonach fast alle Menschen streben: das Glück (bzw. „die Glück-seligkeit“, wie Kant sie nennt). Denn jeglicher Zweck des Strebens nach Glück-seligkeit hänge vollständig von den Bedingungen der „Natur außer und in dem Menschen“ ab. Nur solchen Naturzwecken zu frönen, würde den Menschen daran hindern, „seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen“.[[253]](#footnote-253)252

Nur die Kultur könne den Menschen vor dem Verlust seiner Freiheit schützen. Dazu erwähnt Kant sowohl positive als auch angeblich negative Aspekte der Kul-tur, zumal nicht jede Kultur als Endzweck der Natur dienen könne. Unter den positiven Aspekten hebt er die „Geschicklichkeit“ hervor, unter den angeblich negativen „die Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden“, so dass es möglich sei, „die Bestimmung der Tierheit in uns“ zu kontrollieren, wie „es die Zwecke der Vernunft erfordern“.[[254]](#footnote-254)253

Alles in allem: Da ein „Endzweck der Schöpfung“ ohne einen Schöpfergott kaum vorstellbar sein dürfte, müsste von ihm – jedenfalls spekulativ – auch die Fähigkeit des Menschen stammen, einen Endzweck zu finden (bzw. „zu setzen“). Für Kant ist dieser Endzweck die menschliche Person, der Mensch als Kultur-Mensch, was nicht spekulativ, sondern aus Vernunftgründen nachweis-bar sei.

**Nachtrag zum Problem der Natur-Teleologie**

Kants nach 1796 entstandenes Nachlasswerk (das ‚Opus postumum‘) besteht großenteils aus skizzenhaften Überlegungen, Anmerkungen und Entwürfen unterschiedlicher Art, wobei im Ersten Teil auch völlig beiläufig eingestreute Notizen zu Alltagsdingen wie Mahlzeiten, Kleidung, Korrespondenzen, Besuchern usw. auftauchen. Aus diesen Fragmenten ziehen Spaemann und Löw eine Reihe weitgehender Schlüsse, die sie thesenartig vortragen, aber nur sehr selten mit Textstellen belegen. Hier ihre Argumentation[[255]](#footnote-255)254:

1.) Es sei Kant zuvor nicht gelungen, das Problem der „Verhältnisbestimmung“ von kausalmechanischem Erklären und teleologischem Beurteilen befriedigend zu lösen.

2.) Kant verstehe die Naturwissenschaft als „Wissenschaft von den bewe-genden Kräften der Materie“.

3.) Die Möglichkeit, diese Kräfte zu analysieren, beruhe auf „Erfahrung“ und daher nicht bloß auf Ideen.

4.) Die Einheit der Erfahrung liege nicht im Verstand, sondern „in der psycho-physischen Einheit des Subjekts“.

5.) „Das eigene Leib-Haben und Ursache-Sein-Können ist a priori Bedingung für die Möglichkeit einer dynamisch-physikalisch strukturierten Welterfahrung“.

6.) „Die erste Kraft in der Erfahrung“ sei die *„Selbstbewegung“* und damit „Leben die Grundlage aller Verständlichkeit“.

7.) Mit solchen Bestimmungen habe Kant „auch unter Absehung von der Dimension des Sittlichen den Zweckbegriff apriorisch verankert: in der Selbst-erfahrung des Subjekts als einem, das sich selbst auf die Welt wie diese auf sich als zweckmäßig ausgerichtet erfährt.“ Fragwürdig erscheinen mir diese Behaup-tungen schon deshalb, weil Kant sowohl für die Zweckmäßigkeit als auch für das Leben selbst ein „immaterielles Prinzip“ als Grundlage annimmt[[256]](#footnote-256)255 und Zwecke selbst für nicht beobachtbar hält.

Für die Thesen 1) bis 3) geben die Autoren nur wenige und für die Thesen 4) bis 7) gar keine Belegstellen aus Kants Nachlasswerk an. Sind die Behauptungen bzw. die gesamte Argumentationskette 1) bis 7) korrekt, hätte Kant den Zweck-Begriff der ‚Kritik der Urteilskraft‘ völlig revidiert. Wenn der „Endzweck“ in der Kultur-Person des Menschen gefunden ist, kann der Zweckbegriff nicht in der „psychophysischen Einheit des Subjekts“ apriorisch verankert werden.

Es stellt sich also die Frage, ob Kant seinen Zweckbegriff im ‚Opus postumum‘ tatsächlich radikal verändert hat. Meines Erachtens ist das n i c h t der Fall, lassen sich die Folgerungen, die Spaemann und Löw in der Argumentationskette 1) bis 7) aufführen, nicht durch Textstellen des Nachlasswerks belegen. Dazu passt die Tatsache, dass die Autoren selbst ihre gesamte Argumentation gründlich in Frage stellen, indem sie am Ende des Kapitels einräumen, Kant habe den Weg zu einem anderen Teleologie-Konzept „nur gewiesen, nicht beschritten“ (a.a.O. S. 120 f.).

Tatsächlich findet sich im gesamten Nachlasswerk nirgendwo eine systema-tische Überprüfung oder gar Revision des Zweck-Begriffs (und erst recht nicht der Begriffe Naturzweck und Zweckmäßigkeit in der Natur). Die einzige Ausnah-me hiervon scheint eine kurze Textstelle im Zweiten Teil des ‚Opus postumum‘ zu sein. (Wobei besonders auffällt, dass Spaemann und Löw diese Textstelle überhaupt nicht erwähnen!). Es heißt dort – übrigens zunächst nicht anders als in der KdU – in organischen Körpern sei „jeder Teil um des anderen Willen da“, darstellbar aber „nur in einem System der Zwecke“; und dies könne der Mensch auch „an seinen eigenen Organen“ [[257]](#footnote-257)256 wahrnehmen. Irgendwelche Schlüsse hieraus zieht Kant jedoch nicht, schon gar nicht den Schluss auf eine apriorische Verankerung des Zweckbegriffs „in der psychophysischen Einheit des Subjekts“.

Hätte Kant im Nachlasswerk tatsächlich einen neuen Weg zur Fundierung einer Natur-Teleologie weisen wollen, hätte er zumindest die Begriff Naturzweck und Zweckmäßigkeit in der Natur neu erörtern und neu bestimmen müssen. *Dies ist aber nicht der Fall!* Im Gegenteil, an den wenigen Stellen des Nachlasswerks, in denen die genannten entscheidenden Begriffe überhaupt vorkommen, bestä-tigt und bekräftigt er fast ausnahmslos seine früheren Äußerungen, so zum Tele-ologie-Begriff, den er wiederum definiert als „Lehre vom Endzweck der mensch-lichen Vernunft im System ihrer reinen Erkenntnis a priori“[[258]](#footnote-258)257 Dieses eindeutige Apriori lässt gar nicht zu, dass der Zweckbegriff andersartig „apriorisch veran-kert“ wird, zumal Kant betont, dass in der Naturforschung „Sätze a priori nicht aus der Erfahrung, sondern f ü r die Möglichkeit der Erfahrung“ [[259]](#footnote-259)258 gültig sind. Für Kant ist der Zweckbegriff nach wie vor „eine bloße Idee“ [[260]](#footnote-260)259 und sind „Ab-zweckungen: blos Begriffe“-

Fazit: *Zum Problem der Fundierung einer Natur-Teleologie trägt Kant in seinem Alterswerk keine nennenswerten Änderungen vor. Auch bezüglich der Fra-ge, wie kausales und teleologisches Natur-Verstehen miteinander zu vereinbaren sind, geht er nicht über das hinaus, was er in der ‚Kritik der Urteilskraft‘ mit guten Gründen dargelegt hat.*

**Kleine Kant-Kritik**

Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Kants Teleologie hat der ungarische Philosoph *István* *Hermann*, allerdings aus marxistischer Sicht, im Jahre 1972 vor-gelegt.[[261]](#footnote-261)260 Diese Kritik zu referieren, würde hier zu weit führen. Besonders auf- schlussreich erscheint mir Hermanns Hinweis auf Kants Begriff der Zweckmäßig-keit in der Natur, die dieser gelegentlich auch als „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ bezeichne. Tatsächlich diskutiert Kant diesen anscheinend unlogischen Ausdruck in § 10 der KdU, wo er erstaunlicherweise zu dem Schluss kommt, man könne Zweckmäßigkeit in der Natur „wenigstens beobachten“, wenn auch „nicht anders als durch Reflexion“, aber sogar ohne „einen Zweck (als die Materie des nexus finalis)“ anzunehmen. Das würde bedeuten, dass in der Natur Zweckmäßigkeiten beobachtbar wären, Zwecke jedoch nicht. – Dies aber muss ich schon aus Grün-den der Logik für *widersinnig* halten.

In Kants „Zweckmäßigkeit“ erkennt I. Hermann eine Analogie-Bildung, mit der nichts anderes als der Begriff *Zwecksetzung* gemeint sein könne.[[262]](#footnote-262)261 Damit um-schreibt der Autor eine Grundtendenz, die für Kants gesamtes Werk maßgeblich zu sein scheint. Immerhin hat Kant als erster den Terminus „Setzung“ in philo-sophischem Sinne gebraucht.[[263]](#footnote-263)262 Naturphilosophisch treibt er den Anspruch der Setzung so weit, dass er behauptet, das Subjekt schreibe der Natur ihre Gesetze vor, was *Nicolai Hartmann* energisch zurückweist, und zwar auf Grund der Er-kenntnis, dass wir Menschen die Gesetzmäßigkeiten der Natur nicht „vorschrei-ben“ oder erfinden, sondern nur *entdecken* können.

Auch dies lässt vermuten, dass Kants naturteleologische Konstrukte nicht oh-ne Willkür entstanden sind.

Solche Willkür beruht, wie ich festgestellt habe, auch auf der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung, wonach naturwüchsige Finalität in den Dingen selbst, mithin in der Natur, nicht nachweisbar wären. Diese Unter-scheidung wird hinfällig, wenn die Befürworter des „Neuen Realismus“ recht haben mit der Annahme, dass „auch die Erscheinungen Dinge an sich“ seien, wozu der Bonner Philosoph *Markus Gabriel* erläutert: „Der Neue Realismus be-hauptet …, dass jede wahre Erkenntnis Erkenntnis eines Dinges an sich (oder einer Tatsache an sich) ist.“[[264]](#footnote-264)263

Und Gabriel gibt sogar die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Er-kenntnis auf, indem er hinzufügt: „Eine wahre Erkenntnis ist keine Halluzination oder Illusion, sondern eine Erscheinung der Sache selbst.“ (ebd.) –

Diesem Optimismus würde Kant mit Recht entgegenhalten, dass erst durch das Zusammenwirken von Sinnestätigkeit und Verstand aus Erscheinungen Erkenntnisse gewonnen werden können. Außerdem ist nicht zu leugnen, dass Erscheinungen sich uns in Form *mentaler Objekte*, z.B. der Wahrnehmung, der Vorstellung und des begrifflichen Denkens, darbieten, so dass zunächst zwischen Gegenständen (z.B. Dingen der Außenwelt) und deren mentaler Repräsentation in Form von Objekten des Bewusstseins zu unterscheiden ist.[[265]](#footnote-265)264 Wie man nun im Zusammenwirken solcher Faktoren möglichst „wahre Erkenntnis“ erreichen kann, hat *Karl Popper* u.a. an Hand seiner Falsifikationstheorie gründlich unter-sucht und herausgefunden, dass a) jegliche Erkenntnis „theoriegetränkt“ ist und b) jegliche Theorie sich als „hinfällig“ erweisen kann.[[266]](#footnote-266)265

Außerdem können „Dinge an sich“ (wenn überhaupt) nur unter der Voraus-setzung analysiert werden, dass die Dinge tatsächlich „ihrem Wesen gemäß“ erscheinen, wie *Hegel* es ausgedrückt hat, dass also *Merkmale* und *Eigenschaften* von Dingen, die ihr Wesen ausmachen, erkennbar sind. Demgemäß können wir nicht die Dinge erkennen, wie sie „an sich“ sein mögen, sondern allenfalls so, wie sie „an und für sich“ sind, wobei Hegel mit dieser Formulierung die Tatsache um-schreibt, dass Erkennen dialektisch, nämlich in wechselseitiger Abhängigkeit von Subjekt und Objekt, vonstatten geht, so dass (korrigierbare) Irrtümer vorkom-men können.[[267]](#footnote-267)266

Hieraus ergeben sich beachtliche Konsequenzen für die Beurteilung von Kants Teleologie-Konzept. Wenn man an einem Baum Wachstum, Fortpflanzung und Zusammenwirken aller Teile konstatiert, so betrifft dies zweifellos wesentliche Merkmale und Eigenschaften, die in der Natur durchaus objektiv zu *beobachten* sind, z.B. durch biologischen Vergleich von Strukturmerkmalen zu unterschied-lichen Zeitpunkten, so dass Ursachen und Wirkungen bestimmbar werden. Teleo-logisch bzw. als „zweckmäßig“ beurteilt Kant solche Natur-Erscheinungen dann, wenn bestimmte Kriterien der „reflektierenden Urteilskraft“ angelegt werden können (s.o.)

Dieses reichlich umständliche Verfahren wird notwendig, solange man an dem Begriff „Zweckmäßigkeit“ (oder sogar an dem Widersinn „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“) festhält. Was aber zwingt uns denn dazu? Nichts, denn wir können auf einen anderen Begriff aus dem Umkreis der Telos-Bedeutungen zurückgrei-fen, den des *Ziels (bzw. der Zielgerichtetheit, -gebundenheit,* -*orientierung*).

Der Naturforscher und Philosoph *Karl Ernst Ritter von Baer* (1792-1876) war anscheinend der erste, der die Notwendigkeit einer solchen Umbenennung er-kannt hat, und zwar in seiner Schrift „Über den Zweck in den Vorgängen der Natur“ aus dem Jahre 1874. Allerdings wählte er nur teilweise die von mir vor-geschlagenen Bezeichnungen, wollte er doch den Begriff „Zweckmäßigkeit in der Natur“ durch den der „Zielstrebigkeit“ ersetzen (nachdem er zuvor ‚Ziel‘ an die Stelle von ‚Zweck‘ gesetzt hatte)[[268]](#footnote-268)267. Aber auch die „Zielstrebigkeit“ weckt, wie ich meine, immer noch zu viele Assoziationen anthropomorpher („vermenschli-chender“) Art.

Neutrale *Finalitäten*, d.h. Zielursachen ohne erkennbaren Zweck, sind in der Natur mannigfach zu beobachten. Man denke nur an die genetischen Codes, die Embryonalentwicklung und zahlreiche andere zielgerichtete biologische Vor-gänge. Solchen Vorgängen Zwecke oder gar Absichten anzudichten, ist zweifel-los unzulässig. Dagegen dürfte nicht bestreitbar sein, dass bei „natürlichen Zie-len“ Ursachen und Wirkungen festzustellen sind, die z.B. durch die Richtung der Entwicklung aneinander gebunden bzw. orientiert sind.– Schon deshalb ist die Umbenennung zwingend notwendig. (Übrigens hat Robert Spaemann sein zu-sammen mit Reinhard Löw verfasstes Standardwerk „Die Frage Wozu?“ des Jahres 1981 mehr als 20 Jahre später umbenannt in „Natürliche Ziele“, und zwar mit der einzigen Begründung, dieser Titel sei „deutlicher“[[269]](#footnote-269)268. Welche Folgen diese Umbenennung für den Zweckbegriff hat, diskutiert Spaemann leider nicht. Tat-sächlich zieht aber eine solche Umbenennung von ‚Zweck‘ in ‚Ziel‘ schwerwie-gende Konsequenzen nach sich, die ich bisher nur andeuten konnte.)

Vor allem werden diese Konsequenzen bei der Beurteilung der auf Kant folgenden Beiträge zum Teleologie-Problem eine wesentliche Rolle spielen. Sowohl mit Kants Ergebnissen als auch mit den durch sie entstandenen Problemen werden die Beiträge zu vergleichen sein. Das gilt insbesondere für die Fragen nach Zwecken und/oder Zielen in der Naturphilosophie.

**Deutscher Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel**

Im Deutschen Idealismus wird der Teleologie ein Maß an Wertschätzung zuteil, wie es vor und nach dieser Epoche der Philosophiegeschichte anscheinend nie der Fall war. Hegel bezeichnen Spaemann und Löw als „Höhepunkt des teleologischen Denkens.“ [[270]](#footnote-270)269 Bedenklich scheint mir nichtsdestoweniger die Tatsache, dass die beiden Autoren die idealistischen Auffassungen nahezu kritiklos referieren. Zu fragen ist jedenfalls, warum und um welchen Preis die Deutschen Idealisten die Teleologie in höchstem Maße aufwerten.

**Fichte (1762-1814)**

Fichte betrachtet die Welt als „durchgängig organisiertes Universum“, dem „keine mechanische Beurteilungsart, sondern eine durchgängig teleologische“ gerecht zu werden habe.[[271]](#footnote-271)270 Damit verallgemeinert er Grundsätze, die Kant einer „reflektierenden Urteilskraft“ im Hinblick auf eine mögliche Teleologie der Natur vorbehalten hatte. Diese Natur-Teleologie selbst lässt Fichte unangetastet, über-nimmt sie anscheinend völlig kritiklos. Der Grund hierfür liegt wahrscheinlich darin, dass sich Teleologie als „Beurteilungsart“ problemlos in Fichtes idealisti-sche Metaphysik einordnen lässt, in der Begriffe wie Vernunft, Freiheit und selbstbestimmte „Tathandlung“ [[272]](#footnote-272)271 eine Vorrangstellung einnehmen.

Dass menschliches Handeln durchweg auf Ziele und Zwecke gerichtet ist, brauche ich nicht erneut zu betonen. Fichte hält Tathandlungen dann für selbst-bestimmt, wenn sie auf Vernunft und Freiheit basieren, und dies gilt nicht nur für den Einzelmenschen, sondern ebenso für die gesamte Menschheit, und zwar in teleologischer Perspektive, denn Fichte erklärt:

„*Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte …* Das Leben der menschlichen Gattung hängt nicht ab vom blinden Ohngefähr, noch ist es, wie die Oberflächlichkeit gar oft sich vernehmen läßt, sich selbst allenthalben gleich, so daß es immer gewesen wäre, so wie es jetzt ist, und immer so bleiben werde: sondern es geht einher und rückt vor nach einem festen Plane, der notwendig erreicht werden *muß*, und darum sicher erreicht *wird .*Dieser Plan ist *der*: daß die Gattung in diesem Leben mit Freiheit sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde.“*[[273]](#footnote-273)272*

Dies mutet zunächst wie eine Quadratur des Kreises an. Wie soll der Mensch sich frei entfalten und sein Leben positiv verändern können, wenn das geschicht-liche Leben der Gattung Mensch sich nach einem sozusagen ehernen „festen Plane“ richtet, dem alle Individuen unterworfen sind? Die Lösung des Problems gelingt Fichte offensichtlich auf teleologischem Wege. Der „feste Plan“ selbst enthält bereits die Möglichkeit positiver Veränderung, denn er führt mit Sicher-heit zu vernünftiger Freiheit und freiheitlicher Vernunft, wenn nicht für jeden Einzelnen, so doch für „die Gattung“. Und jedem Einzelnen steht sicherlich die Möglichkeit offen, dieses Telos zu „vernehmen“ (durch Vernunft!) und frei an seiner Verwirklichung mitzuarbeiten. Die Zielursache „Plan“ vereinigt in sich Zweck, Ursache und Wirkung, sie ermöglicht Vernunft und Freiheit durch selbst-bestimmtes Handeln. – Unklar ist allerdings, woher der „Plan“ stammt, wer ihn verantwortet und welche Einzelheiten, z.B. im Hinblick auf Nahziele, er enthält.

Das bedeutet jedoch nicht, dass Fichte den Menschen zum Spielball des „Plans“, d.h. übergeordneter Instanzen, macht. Im Gegenteil, in einer seiner politisch-philosophischen Schriften verteidigt er ausdrücklich den Kantischen „Endzweck“ als Recht des Menschen gegenüber dem Staat und der Gesellschaft: „Kein Staat hat ein Recht um irdischer Zwecke willen, seien sie auch noch so erhaben, die Menschheit um ihren Endzweck zu betrügen … Sie darf Wahrheit fordern: sie darf sie frei suchen, sie darf sie ungehindert ergreifen, wo sie sie zu finden glaubt: das ist ihr Recht … Man darf sie nicht zwingen, wider ihr Recht glücklich zu sein: denn alle das Glück, was der Staat, was die Erde ihr geben kann, ist unendlich weniger in ihrem Dasein als ein kurzer Morgentraum der Seele im Menschenalter …“ Nahezu lyrisch verteidigt Fichte hier das individuelle Streben nach Glück. Demgemäß setzt er den Befugnissen des Staates klare Grenzen, die darin bestehen, dass der Staat „freie Untersuchungen“ zwar so gut wie möglich zu fördern, aber niemals zu behindern habe und sich überhaupt niemals „die Entscheidung über Wahrheit und Irrtum anmaßen“ dürfe.[[274]](#footnote-274)273 – Der Staat hat also Vernunft und freie Selbstbestimmung zu gewährleisten, nicht vorzuschreiben, auch nicht in Form angeblich über-individuellen „Glücks“. Das sind zweifellos basisdemokratische Töne!

Fichte ergänzt Kant, indem er dessen Endzweck-Postulat auf den Staat ausdehnt. Nur „Kultur zur Freiheit“ könne der „Endzweck der Staatsverbindung sein“.[[275]](#footnote-275)274 Und diese „Kultur zur Freiheit“ sei überhaupt „der einzigmögliche End-zweck des Menschen“, da sie ihn befähige, seine Sinne als Mittel zur Erreichung „seines höhern geistigen Endzwecks“ in Übereinstimmung „seines Willens mit dem Gesetze der Vernunft“ einzusetzen.[[276]](#footnote-276)275

Aber auch Fichte ist nicht unrealistisch. Zwischen Geist und Sinnen können durchaus Konflikte auftreten, da der Mensch nicht nur Geist-, sondern auch Natur-Wesen ist. Dieser leiblichen Konditionierung will Fichte durch sein *Trieb-*Konzept gerecht werden. Ausführlich referieren Spaemann und Löw dieses Konzept auf den Seiten 124 bis 127 ihres Standardwerks. Hieraus greife ich nur die nähere Erläuterung der Synthese von Trieb und Natur heraus. Fichte erklärt: „Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur;* und diese meine Natur ist ein *Trieb.*“ (S. 125). Daraus zieht Fichte zwei Folgerungen, eine positive und eine negative. Die positive: Die als Trieb verstandene Natur könne „der endlichen Freiheit einen Inhalt des Wollens vorgeben“. Die negative: Der Mensch könne seinen Natur-Trieb stets kontrollieren, weil er der puren Natur gegebenenfalls einen nicht weniger starken Trieb zur Sittlichkeit entgegensetzen könne (ebd.).

Letztere Behauptung ist doppelt negativ, weil sie nicht nur unbewiesen ist, sondern vielmehr tagtäglich durch Verbrechen, Vergehen, kurz: kriminelle Machenschaften aller Art wenn nicht widerlegt, so doch massiv relativiert wird. Dies wiegt schwer, lässt Fichtes Trieb-Natur-Konzept als untauglich erscheinen.

Dennoch müssen wir uns davor hüten, an Fichtes Ansichten die Messlatten anzulegen, die uns *Sigmund Freud* (1856-1939) an die Hand gegeben hat. Fichte begreift den Trieb als „Substantialität“, die folglich nicht kausalmechanisch oder gar materialistisch erklärbar ist. Nicht etwa als Hunger, Durst und Libido äußert sich dieser Trieb, sondern, so Fichte, vornehmlich als „Bildungstrieb“ und „Selbst-erhaltungstrieb“.[[277]](#footnote-277)276 Dies erklärt teilweise den ethischen Wert, den er dem Trieb in bestimmten Ausprägungen beimisst. W. Schweidler stellt dazu fest, Fichtes ge-samtes Trieb-System beziehe sich auf den genannten Trieb zur Sittlichkeit, und „im Grunde“ sei „der sittliche Trieb der einzig wirkliche“, zumal das „ganze objek-tive Sein“, mithin auch das Trieb-System, letztlich auf Setzungen des *Ichs* beru-he.[[278]](#footnote-278)277

Die Frage nach der menschlichen Natur, besser: nach der Natur im Menschen, verlagert Fichte offensichtlich in rein metaphysische Gefilde. Das Sollen der Ethik darf mit keinem Sein verwechselt werden, auch und gerade nicht mit dem Sein der Natur. Fichte umgeht aber nicht nur das Problem des Verhältnisses von Tele-ologie, Ethik und Natur, d.h. seinerzeit die Frage nach der Gültigkeit von Kants die Natur „reflektierender Urteilskraft“, die Fichte unkritisch generalisiert (s.o.). Damit rettet er seinen transzendentalen Idealismus, lässt aber sein Publikum auf die Frage nach der Natur und ihren möglichen Zielen ratlos zurück. Der Teleo-logie im Ganzen erweist er damit keinen guten Dienst, eher einen Bärendienst. Jedenfalls beantwortet er nicht Fragen nach „natürlichen Zielen“, sondern allenfalls Fragen nach dem Wozu?, d.h. nach Zwecken im Allgemeinen und im Besonderen, und dies in unzulänglicher Art und Weise.

**Schelling (1775-1854)**

Für Schelling gilt „die Weltentwicklung … als ein sinnhaft verstehbarer Prozeß im Ganzen und im Einzelnen“.[[279]](#footnote-279)278 Da nun Sinn, Zweck und Zweckmäßigkeit Ähn-liches bedeuten, lässt sich vermuten, wie Schelling die Teleologie versteht. Tat-sächlich sieht er in ihr die „Grundlage aller Erklärungen“ [[280]](#footnote-280)279, wohl wissend, dass eine philosophische Grundlage noch keine wissenschaftliche Erklärung ist. Trotz aller Wertschätzung der Teleologie warnt er daher – ähnlich wie vor ihm Kant – vor falscher wissenschaftsmethodischer Anwendung, indem er feststellt:

„Daß nun alle teleologischen Erklärungsarten, d.h. diejenigen, welche den Zweckbegriff, das der bewußten Tätigkeit Entsprechende, dem Objekt, welches der bewußtlosen Tätigkeit entspricht, vorangehen lassen, in der Tat alle wahre Naturerklärung aufheben, und dadurch für das Wissen in seiner Vollkommenheit verderblich werden, erhellt aus dem Bisherigen von selbst …“[[281]](#footnote-281)280

Naturwissenschaftler sollen sich also dafür hüten, den Zweckbegriff einfach auf die Natur zu übertragen, eine Erkenntnis, die Schelling sicherlich nicht nur seinem Kant-Studium verdankt, war er doch selbst stets bemüht, neueste natur-wissenschaftliche Forschungsergebnisse aufzuarbeiten und in seine Naturphilo-sophie einfließen zu lassen.[[282]](#footnote-282)281 Umso mehr sieht er sich veranlasst, die Teleologie neu zu begründen, und zwar aus seinem „Identitätssystem“ heraus. Für letztlich identisch hält Schelling Natur und Geist, wozu er bemerkt:

„Die Natur soll also der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen.“ [[283]](#footnote-283)282

Noch nicht beantwortet ist damit die Frage, wie Natur und Geist als ursprüng-liche Einheit entstanden sind. Eine Lösung dieses Problems findet Schelling auf halb anthropologischem, halb theologischem Weg. Ausgangspunkt scheint zunächst der Mensch selbst zu sein, den man ja zweifellos als geistiges Naturwesen auffassen kann. Im Menschen vereinigen sich Natur und Geist (was übrigens auch die moderne Hirnforschung bestätigt). Den gemeinsamen Ursprung von Natur und Geist umschreibt Schelling aber theologisch mit einer „absoluten Identität“, gleichbedeutend mit Gott, dem Schöpfer der Natur und des Menschen. Gott gilt demgemäß als *absolutes Subjekt der Natur.* Dies wiederum rechtfertige die Annahme eines „reinen Subjekt-Objekt“, aus dem sowohl die Natur als auch der Geist des Menschen hervorgegangen seien. Auf dem ursprünglichen Subjekt-Objekt der Natur beruhe das Subjekt-Objekt des menschlichen Geistes, wobei das Subjekt-Objekt der Natur als objektiv, das des Bewusstseins als subjektiv aufzufassen sei. Mit anderen Worten: Schelling definiert die Natur als objektives Subjekt-Objekt, den Geist des Menschen als subjektives Subjekt-Objekt.[[284]](#footnote-284)283 – *In der schöpferischen Natur (‚natura naturans‘) erkennt Schelling also ein gottgewolltes Prinzip der Subjektivität als Vorform des menschlichen Geistes*. Und diese Annahme ermöglicht es ihm, sein Identitäts-System mit der Teleologie zu verknüpfen.

Ausgangspunkt hierfür ist erneut das seit Kant unbefriedigende, auch von Fichtes „Ich“ aus nicht aufhebbare Nebeneinander von kausalmechanistischer und teleologischer Naturerklärung. Schelling plädiert zunächst dafür, dieses Ne-beneinander zu akzeptieren, denn „das Eigentümliche der Natur“ beruhe „eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist.“ [[285]](#footnote-285)284

Damit geht Schelling über Kant kaum hinaus, zumal er sich ebenso wenig wie dieser scheut, den Begriff Zweckmäßigkeit – unter bestimmten Bedingungen – auch auf die Natur anzuwenden. Diese Bedingungen sieht er als vorzüglich in der *organischen* Natur erfüllt an, nämlich wenn a) „Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung“ (statt bloß kausalmechanischer Abfolge) und b) „Totalität der Zweck-Mittel-Verknüpfung“ [[286]](#footnote-286)285 sämtlicher Produkte der Natur vorliege (was Kant bereits am Beispiel des Baums demonstriert hatte, s.o.). Immerhin lässt Schelling diese Bedingungen schließlich sogar für „die Zweckmäßigkeit der Natur im ganzen“ Gültigkeit erlangen, allerdings nur dann, wenn diese „Zweckmäßigkeit“ begriffen werde „aus einer Anschauung, in welcher der Begriff des Begriffs und das Objekt selbst ursprünglich und ununterscheidbar vereinigt sind“, weil dann der Zweck-begriff nicht in unzulässiger Weise an das Forschungsobjekt herangetragen wer-den könne.[[287]](#footnote-287)286

Aber auch damit geht Schelling nicht wesentlich über Kant hinaus. Das eigent-lich Neue seines Teleologie-Konzepts besteht, wie ich meine, darin, dass er es mit seinem Identitätssystem des transzendentalen Idealismus verbindet. Dies be-werkstelligt er durch folgende Überlegung: In der „blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit“, die er zuvor konstatiert hat (s.o.), repräsentiere die Natur „eine ursprüngliche Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit“. Der Grund dieser Identität könne nicht *“im Ich selbst“* (ebd.) liegen – ein Seitenhieb auf Fichte, der ja das Gegenteil behauptet (s.o.). Der Grund liege vielmehr in der erwähnten ursprünglichen Einheit von Subjekt und Objekt im Absoluten (s.o.), dem eigentlich wichtigsten „Problem der Transzendental-Philosophie“.[[288]](#footnote-288)287

Hierdurch integriert Schelling seine – durchweg Kantischen – Auffassungen von Teleologie völlig in sein System des transzendentalen Idealismus.

**Kritik an Schellings Natur-Teleologie**

Wenn Schelling in seinen „Hauptsätzen der Teleologie“ vom Besonderen der „organischen Natur“ zum Allgemeinen der „Natur im Ganzen“ fortschreitet, läuft er Gefahr, einem Fehlschluss zu erliegen. Diesem entgeht er anscheinend dadurch, dass er beide Kategorien den – weitgehend von Kant übernommenen – Kriterien naturteleologischen Verstehens unterwirft. Dennoch ist zu fragen, ob dies korrekt ist, solange Schelling dabei nur die *organische*, nicht aber die *anorganische* Natur – und auch nicht die *Materie* als solche – berücksichtigt. Als Gründe für diese Lücken nennen Spaemann und Löw 1.), dass Schelling die Materie als solche in „reiner“ Form gar nicht für erfahrbar halte, ihr jedoch ein „blindes, aber des Verstandes fähiges Prinzip“ zu Grunde lege, und 2.) dass Schelling überzeugt war, dass im Organischen und Unorganischen „dieselben Prinzipien“ am Werk seien und „die unorganische Natur als solche“ folglich gar nicht existiere.[[289]](#footnote-289)288 Für beweisbar halte ich keine dieser vier als Gründe angeführten Behauptungen. Jedenfalls wissen wir heute, dass im subatomaren Mikrokosmos andere Bedingungen und Gesetze gelten als im Mesokosmos unserer natürlichen Erfahrungswelt.

Metaphysisch lässt Schelling die Materie aus der gleichen Quelle entspringen wie Natur und Geist: aus Gott, dem Absoluten. Materie sei „indirekte und mit-telbare … Wirkung der ewig Subjekt-Objektivierung“ oder auch „… die reale Seite des absoluten Erkennens, und als solche eins mit der ewigen Natur selbst.“[[290]](#footnote-290)289 Man beachte die pantheistische Färbung dieser Aussage, die natürlich ebenso wenig überprüfbar ist wie Schellings rein theologische (bzw. glaubensmäßige) Behauptung, Gott sei mit einem Prinzip der Subjektivität in der Natur gleich-zusetzen. Letzteres widerspricht übrigens, wie ich nach wie vor meine, einer andersartigen Setzung, in der Schelling von der Natur behauptet, sie sei „ihre eigne Gesetzgeberin“.[[291]](#footnote-291)290 Auch dies ergibt nur pantheistisch einen Sinn, aber wer wollte nachweisen, dass Gott und die Natur identisch sind (wie *Spinoza* behauptet)? Erkenntnistheoretisch sind solche Setzungen jedenfalls nicht haltbar[[292]](#footnote-292)291, so dass mit ihnen auch die Grundlage für Schellings Natur-Teleologie entfällt.

**Schellings Verdienste**

Keineswegs schmälern will ich damit jedoch Schellings Verdienste um ein angemessenes *Naturverständnis*, und zwar ganz unabhängig von den Mängeln seiner Natur-Teleologie. Vor allem im 19. Jahrhundert und bis weit ins 20. Jahr-hundert hinein haben Naturvergessenheit, Wissenschaftsgläubigkeit und Indu-strialisierungsdrang vorgeherrscht, und zwar in solchem Maße, dass über ein mögliches „subjektives“ Moment in der Natur kaum noch nachgedacht wurde. Das scheint gegenwärtig etwas anders zu sein. Viele Kritiker haben jedenfalls erkannt, dass „Subjektivität“ der Natur mit *Autonomie und Selbstorganisation* übersetzt werden kann.[[293]](#footnote-293)292 Nichts anderes bedeutet doch die Behauptung, die Natur sei „ihre eigne Gesetzgeberin“!

Insofern kann Schelling als Vordenker und Vorkämpfer moderner Theorien der Ökologie, der Selbstorganisation und der nicht-mechanistischen Naturauf-fassung angesehen werden. – Außerdem: Auch wenn es nicht gelingen sollte, eine umfassende, einleuchtende Teleologie zu entwickeln, sollte es als eines unserer vornehmsten *Ziele* gelten, der Natur gegenüber eine angemessene, konstruktive Einstellung zu gewinnen. Das halte ich für höchst *sinn-, zweck- und wertvoll*. Und Schelling kann uns dabei sicherlich immer noch helfen – trotz mancher Einwände und Bedenken.

**Hegel (1770-1831)**

Mit der Teleologie hat Hegel sich mehr oder weniger intensiv in seinen Hauptschriften beschäftigt. Es sind dies die „Phänomenologie des Geistes“ (von 1807), die „Wissenschaft der Logik“ (1812-16), die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1817) und die in den Jahren 1822 bis 1831 gehaltenen Vorlesungen zur Geschichtsphilosophie, die unter dem Titel „Die Vernunft in der Geschichte“ erschienen sind. Ausgangspunkt ist für ihn – wie für Fichte und Schelling – Kants „Kritik der Urteilskraft“. Deren „reflektierende“ Momente, die logischen Überlegungen zum Zweckbegriff, führt Hegel weiter in eigenen, durchweg hoch abstrakten Interpretationen, wobei er betont, der Zweckbegriff erfordere eine „spekulative Auffassung“.[[294]](#footnote-294)293 (Zu beachten ist hier, dass Hegel unter philosophischer Spekulation nicht etwas X-beliebiges, sondern *vernünftige Überlegung* versteht.)

Deutlich erkennbar ist auch hier das Bemühen, den Zweckbegriff in ein neues, eigenes System einzugliedern. Hegel bemerkt nämlich, der Zweckbegriff sei eigentlich „überflüssig“, da man ihn „mit Recht *Vernunftbegriff* genannt“ habe. Und diesen Vernunftbegriff habe man – ebenso berechtigter Weise – dem „Ab-strakt-Allgemeinen des Verstandes gegenübergestellt“.[[295]](#footnote-295)294 Hegel relativiert aller-dings diese Gegenüberstellung, da er annimmt, dass die Vernunft in der Lage sei, sich sämtlicher Mittel des Verstandes zu ihren Zwecken zu bedienen. Das We-sentliche des Verstandes sieht er im Abstrahieren und Erkennen von Gesetz-mäßigkeiten durch begriffliches und urteilendes Denken[[296]](#footnote-296)295, während die Ver-nunft dies aufgreife und in weitergehendem Urteilen, Schließen und Begreifen zur *„Vollendung“* führe, denn das *„Ziel“* sei die *„sich wissende Wahrheit,* die *sich selbst erkennende Vernunft“*.[[297]](#footnote-297)296 (Wohl nicht zufällig verwendet Hegel mit ‚Ziel‘ und ‚Vollendung‘ hier Grundbedeutungen des ursprünglich aristotelischen Telos-Begriffs!)

Die Vernunft bezeichnet Hegel auch als „das Vernehmen des göttlichen Werkes.“ [[298]](#footnote-298)297 Und dieses Werk sei in Natur und Geschichte allenthalben erkenn-bar. Gott oder das Absolute offenbare sich der Vernunft in den Erscheinungsformen des Geistes bis hin zum absoluten Wissen. Die gesamte Wirklichkeit werde von der Vernunft durchdrungen und geleitet:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünf- tig.“ [[299]](#footnote-299)298

Da dies auch für den Zweckbegriff zutreffen müsste, kann angenommen werden, dass er auf allen Gebieten von Natur und Geschichte anwendbar ist. Jedenfalls lässt sich demgemäß vielleicht die Tatsache erklären, dass Hegel es nicht für nötig gehalten hat, die Problematik einer „Zweckmäßigkeit der Natur“ neu aufzurollen oder gar eine neue Natur-Teleologie zu entwickeln. Die Wirklichkeit – und damit auch die Natur – gilt ihm per se als vernünftig und daher zweckvoll.

Immerhin bemüht er sich dennoch um allgemein gültige Präzisierungen des Begriffs Zweck. Schon Kant habe das teleologische Prinzip als Mittel- und Verbin-dungsglied zwischen *„dem Allgemeinen der Vernunft* und *dem Einzelnen der Anschauung*“ aufgefasst.[[300]](#footnote-300)299 Den Zweck definiert Hegel daher als „das *konkrete Allgemeine*, das in ihm selbst das Moment der Besonderheit und Äußerlichkeit hat, daher tätig und der Trieb ist, sich von sich selbst abzustoßen.“ Insofern sei der Zweck auch die Quintessenz, die Wahrheit von „Mechanismus“ und „Chemis-mus“.*[[301]](#footnote-301)300*

Um dieser Wahrheit gerecht zu werden, reiche bloß verstandesmäßiges Urteilen nicht aus. Vielmehr gehe es um das „anundfürsichseiende Wahre“, also um nur der Vernunft zugängliche Wahrheit, wobei objektives Urteilen und absolutes Bestimmen zu erwarten sei. Daraus sei zu folgern: „Die Zweckbeziehung ist dadurch mehr als *Urteil*; sie ist der *Schluß* des selbständigen freien Begriffs, der sich durch die Objektivität mit sich selbst zusammenschließt.“[[302]](#footnote-302)301 Zweifellos lassen sich solche Bestimmungen der „Großen Logik“ nicht ohne weiteres auf konkrete Naturforschung anwenden. (Was übrigens auch für die in der *Phänomenologie des Geistes* auftauchenden Bemerkungen zur Teleologie gilt, bei denen sich fast alles um das schon von Kant besprochene „Organische“ dreht.)

In der „Wissenschaft der Logik“ (der „Großen Logik“, die in Wahrheit eine Ontologie, eine Seinslehre, ist) bleibt Hegel die zu erwartende Konkretion größ-tenteils schuldig, obwohl er Kapitel über den „subjektiven Zweck“, „das Mittel“ und den „ausgeführten Zweck“ anschließt. Der Zweck sei subjektiv, enthalte aber „Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen“ und daher – als Begriff – Objek-tivität zu erlangen; er sei „der an der Objektivität zu sich selbst gekommene Begriff“.[[303]](#footnote-303)302 Dies gelinge nicht zuletzt auf dem Wege über „das Mittel“. Dies sei ein Objekt, das sich dem Zweck nicht widersetzen könne. Umgekehrt brauche der Zweck – in Folge seiner Endlichkeit – ein Mittel, um sich verwirklichen zu können.

Konkreter geht es erst im Kapitel über den „ausgeführten Zweck“ zu. Kennzeichnend für die Endlichkeit der Zwecke ist u.a. die Endlichkeit ihrer Inhalte. Für die endlichen Zwecke der *„äußeren* Zweckmäßigkeit“ bedeute das Mittel sogar etwas „Höheres“, was sich an bestimmten *Werkzeugen* demonstrieren lasse: „ … der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind“, d.h. was auch immer mit dem Pflug hergestellt wird, es überdauert nicht das Mittel seiner Herstellung. Demgemäß fährt Hegel fort: „Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden.“ Und er schließt den Absatz mit einer Bemerkung, die man als Relativierung des Zweckbegriffs interpretieren könnte: „An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.“ [[304]](#footnote-304)303 In bestimmten Fällen gewinnt das Mittel anscheinend höheren Wert als der Zweck, dem es zu dienen hat. Dies veranlasst Hegel jedoch nicht, den Zweckbegriff abzuwerten, im Gegenteil, er stellt fest: „Der Zweck hält sich aber nicht nur außerhalb des mechanischen Prozesses, sondern erhält sich in demselben und ist dessen Bestimmung“.[[305]](#footnote-305)304 Zwecke sind also nur begrifflich erfassbar, als solche auch wiederholbar, während Mittel – z.B. in Form von Werkzeugen als materielle Teile des „mechanischen Prozesses“ – sich abnutzen. Als Vernunftbegriff umgreift die Zweckmäßigkeit Subjektives und Objektives, wie Hegel an typischen Merkmalen des Teleologischen – wie dem Zusammenfallen, der Synthese von Ursache und Wirkung – nachweist. Dabei gelingt ihm auch eine weitere Präzisierung des Teleologie-Begriffs, wenn er definiert:

„Man kann daher von der teleologischen Tätigkeit sagen, daß in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache sei, daß sie ein Wer-den des Gewordenen sei, daß in ihr nur das schon Existierende in die Existenz komme usf….“ [[306]](#footnote-306)305

Das wäre vielleicht ein eher negativer „Abschluss“, wenn nicht im weiteren Verlauf der Abhandlung klar würde, dass Hegel den Zweckbegriff weiterhin als Vernunftbegriff würdigt und dementsprechend in sein System einordnet.

**Von Zwecken und Endzwecken der Weltgeschichte**

An dieser Stelle möchte ich kurz daran erinnern, worin Hegels System be-steht. Wie er es in seiner Geschichtsphilosophie mehrfach darlegt, ist die Grund-lage dieses Systems eindeutig religiös, nämlich die christliche Auffassung vom Ganzen der Welt.[[307]](#footnote-307)306 Hegel rechtfertigt dies mit dem Hinweis, dass zwischen reli-giöser und wissenschaftlicher Wahrheit kein wesentlicher Unterschied bestehe, so dass er behauptet: „ … was ich glaube, das weiß ich auch, dessen bin ich gewiß.“ [[308]](#footnote-308)307 Gewiss ist für ihn, dass Gott, das Absolute, die Welt geschaffen und sich daher in der Natur entäußert hat und in der Weltgeschichte Mensch („wahrer Gott und wahrer Mensch“) geworden ist. Als solcher offenbart er sich in ständig sich höher entwickelnden Formen des Geistes bis hin zum absoluten Wissen (Hegels!), wo er mithin ins Absolute, also in sich selbst zurückkehrt. – Um dies zu erkennen, bedarf der Philosoph allerdings des Überblicks über das *Ganze*, das Hegel auch als „das Wahre“ bezeichnet. Erst auf dem Standpunkt der „Totalität aller Gesichtspunkte“ sei philosophische Weltgeschichte möglich, und zwar „mit einem allgemeinen Gedanken, der sich durch das Ganze hindurchzieht“, wobei das „Individuum“ der Weltgeschichte „der Weltgeist“sei.[[309]](#footnote-309)308 –

In einem so verstandenen Zug des Weltgeistes vom Absoluten durch die Welt-geschichte hindurch hin wiederum zum Absoluten, unter Führung des Absoluten, fallen Ursache und Wirkung offensichtlich zusammen, was ich für eine ganz und gar teleologische Weltanschauung halte.

**Macht und List der Vernunft**

Dass es in der Weltgeschichte vernünftig zugeht, steht für Hegel fest. Dennoch leugnet er nicht die Macht des Irrationalen, Unvernünftigen, dem in der Geschichte nicht wenige Menschen zum Opfer gefallen sind. Im Gegenteil, er erkennt sehr wohl die Gefahr, die von dieser Seite seinem teleologischen System des unaufhaltsamen Fortschritts der Weltgeschichte droht. Er hält es nämlich für erforderlich, Umwege und Rückschläge der Geschichte als „List der Vernunft“ zu erklären. Trotz aller Widrigkeiten und Enttäuschungen gelinge es der Vernunft immer wieder, „nur *ihren* Zweck zur Ausführung“ zu bringen. Und Hegel scheut sich nicht, hier sogar „die göttliche Vorsehung“ heranzuziehen, die sich „als die absolute List“ verhalte:

„Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung *seiner* Ab-sichten, welche ein anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war.“ [[310]](#footnote-310)309

Die individuellen Zwecke und Absichten haben sich also stets den allgemeinen („höheren“, weil göttlichen) Zwecken unterzuordnen. Was der Einzelne, erst recht angesichts des Scheiterns seiner vordergründigen Interessen, nicht zu er-kennen vermag, erscheint der „vernünftigen Intelligenz“ in einem anderen, quasi göttlichen Licht.

In seiner Geschichtsphilosophie verdeutlicht Hegel diese listige Macht der Vernunft nicht zuletzt am Beispiel der „Heroen“, der heldenhaften welt-geschichtlichen Individuen wie Cäsar oder Alexander dem Großen. Diesen könne es sogar gelingen, in den allgemeinen Zwecken auch individuelle zu erfüllen. Dafür seien sie in der Lage, ihre ganze Leidenschaft einzusetzen. Sie hätten „es verstanden, sich zu befriedigen, ihren Zweck, den allgemeinen Zweck hervor-zubringen.“[[311]](#footnote-311)310

Das Vernünftige – und damit auch das Zweckmäßige – bezeichnet Hegel als „das an und für sich Seiende, wodurch alles seinen Wert hat.“ [[312]](#footnote-312)311 Eine höhere *Sinnerfüllung* ist kaum vorstellbar, zumal sie sich angeblich auf Grund einer Einsicht in den Willen Gottes vollzieht.

**Endzwecke**

„Daß in den Begebenheiten der Völker ein letzter Zweck das Herrschende, daß Vernunft in der Weltgeschichte ist, – nicht die Vernunft eines besondern Subjekts, sondern die göttliche, absolute Vernunft, – ist eine Wahrheit, die wir voraussetzen; …“, sagt Hegel schon in einer seiner ersten Vorlesungen zur Philo-sophie der Weltgeschichte.[[313]](#footnote-313)312 Ausdrücklich verbindet er hier erneut Zweck und Vernunft, und zwar sogar im Hinblick auf einen „letzten Zweck“. Diesen Gedan-ken erläutert er mehrfach an Hand seiner Lehre von den *Endzwecken* – womit er ein ursprünglich Kantisches Konzept ins Geschichtsphilosophische wendet. Dabei steigert er diese Lehre bis hin zu dem Begriff eines „absoluten Endzwecks“, den er ebenfalls in den Rang der „Wahrheit an und für sich“ erhebt.[[314]](#footnote-314)313 Dieser Zweck ist zugleich der Endzweck des Absoluten und somit jeglicher Form des Geistes einschließlich des Weltgeistes, der Volksgeister und des absoluten Wissens. Zugleich verwirklicht sich darin die höchste Stufe der Vernunft, in der auch jegliche Ethik ihren letzten Sinn finde, denn der Endzweck ziele stets auch auf „das Gute“ (das ja schon bei Platon eine hervorragende Rolle bei der Erörterung der Teleologie gespielt hatte, s.o.). Dass solche Ziele nicht ohne Leiden, Leidenschaften, Konflikte und Opfer zu erreichen sind, belegt ein Zusatz Hegels zu seiner Behauptung, „das Recht des Weltgeistes“ stehe höher als „alle besondern Berechtigungen“.[[315]](#footnote-315)314 Daraus erhellt ebenfalls, dass Hegel die *Freiheit des Einzelmenschen wie auch der Gesellschaft im Ganzen* (und nicht nur den vielzitierten „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“) durchaus zu den Endzwecken der Geschichte zählt:

„Der Endzweck dessen, was der Weltgeist will, kann bestimmt so ange-sprochen werden: Das Subjekt als solches hat persönliche Freiheit, hat Gewissen in sich, ebenso sein besonderes Interesse, aus seinem sittlichen Zustande sich zu befriedigen. Das Subjekt als solches hat unendlichen Wert; es werde als frei betrachtet, so daß die Subjektivität zum Bewußtsein dieser Extremität komme. Die Subjektivität bringt den einen substanziellen Zweck hervor; er wird durch die unendliche Unabhängigkeit aller hervorgebracht. Diese Substanz ist der Grund und Boden, auf dem das Individuum zu dieser formellen Freiheit in der Subjek-tivität gelangen kann. Die Tiefe des Geistes hat zu ihrem Zwecke die Einheit des absoluten Gegensatzes.“[[316]](#footnote-316)315

Damit wiederholt Hegel einen Grundgedanken seiner Dialektik der Geschich-te, in der die Gegensätze schließlich (im Absoluten) „versöhnt“ werden. Jeden-falls sind Teleologie und Freiheit substanzielle Faktoren; d.h. historische Deter-minierung (als Teilaspekt von „Substanz“) einerseits und Freiheitswert des Indi-viduums und der Gesellschaft andererseits sind angesichts des *Endzwecks der* Weltgeschichte keine unüberwindbaren Gegensätze mehr, auch wenn Hegel gelegentlich zwischen „persönlicher Freiheit“ und „formeller Freiheit“ zu schwan-ken scheint.

**Hegel-Kritik**

Die Behauptung, die Weltgeschichte werde durch gottgewollten Sinn geleitet, hat schon *Karl Raimund Popper* (1902-1994) heftig kritisiert, und zwar in seinem 1945 erstmals erschienenen Hauptwerk „The Open Society and Its Enemies“ („Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde“). Darin bezeichnet er die Hegelsche Sinngebung als „theistischen Historizismus“, für den sich auch und gerade im Christentum fast gar keine Begründung finden lasse. Dagegen stellt er fest:

„Die Behauptung, dass Gott sich in dem offenbart, was man gewöhnlich >Ge-schichte< nennt, in der Geschichte internationaler Verbrechen und Massen-morde, diese Behauptung ist eine grobe Lästerung; und sie wird nicht besser, wenn wir an die zukünftigen Machthaber und Massenmörder appellieren. Was sich wirklich im Bereich des menschlichen Lebens ereignet – das wird durch diese grausame und zugleich kindische Affäre kaum je berührt. Das Leben des verges-senen, des unbekannten individuellen Menschen; seine Trauer, seine Freude, seine Leiden und sein Tod – sie sind der wirkliche Gehalt der menschlichen Erfah-rung durch alle Zeiten.“ [[317]](#footnote-317)316

Die eigentliche Aufgabe des Christentums bestehe darin, den Armen und den Leidenden zu Hilfe zu kommen (woraus, wie ich meine, zu schließen ist, dass diese Leiden keinesfalls als bloße „List der Vernunft“ wegdiskutiert werden können). Abwegig sei es anzunehmen, in der Geschichte offenbare sich der Wille bzw. eine Sinngebung Gottes. Kurz und bündig lautet Poppers Gegenthese: „Die Geschichte hat keinen Sinn, das ist meine Behauptung.“[[318]](#footnote-318)317

Dennoch argumentiert Popper selbst teleologisch, wenn er, wie Hegel, Vernunft und Freiheit zu geschichtlichen Zielen erklärt; er geht allerdings über Hegel hinaus, indem er diese Ziele, neben denen der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der „Kontrolle des internationalen Verbrechens“, in den Dienst des Kampfes für eine offene Gesellschaft stellt. Anders gesagt: „… *obwohl die Geschichte keinen Sinn hat, können doch wir ihr einen Sinn geben*.“ [[319]](#footnote-319)318

Auch Popper verzichtet also nicht auf den Versuch einer teleologischen Sinngebung, obwohl er ein Ziel der Geschichte nicht zu erkennen vermag.

**Hegels Setzungen**

Subjektive *Sinngebung* der Geschichte leistet allerdings auch Hegel, obwohl er behauptet, dieser Sinn werde objektiv, nämlich durch das Absolute, gestiftet. Seine teleologische Argumentation enthält jedoch eine Reihe von Setzungen, die zu überprüfen sind. (Eine Überprüfung, die Popper übrigens *nicht* vorgenommen hat!) Diese Setzungen lassen sich wie folgt umschreiben:

1. Ein Überblick über das Ganze des Weltgeschehens ist möglich und notwendige Voraussetzung einer Philosophie der Weltgeschichte.

2. Glaube und Wissen sind gleichzusetzen.

3. Gott bzw. das Absolute ist der absolute Sinnstifter der Weltgeschichte.

4. Geistige und somit philosophische Einsicht in das Absolute ermöglicht „absolutes Bestimmen“.

5. Gottes Geist manifestiert sich im positiven Fortschreiten der Welt-geschichte, z.B. als Weltgeist, Volksgeister, objektiver und subjektiver Geist, bis hin zum absoluten Wissen und absoluten Geist.

6. Vernunft ist „das Vernehmen des Göttlichen“.

7. Vernunft, Zweck und Wirklichkeit sind identisch, d.h. austauschbare Begriffe. Dadurch wird eine neue Teleologie der Natur entbehrlich, der Zweck-begriff universell verwendbar.

8. Alles Vernunft-, Zweck- und Sinnwidrige kann als „List der Vernunft“ inter-pretiert werden.

9. Ziele der Geschichtsphilosophie sind a) das Erkennen des gottgewollten (absoluten) Endzwecks, b) die „sich wissende Wahrheit, die sich selbst erken-nende Vernunft.“

10. Hegel schwankt gelegentlich zwischen „persönlicher“ und „formeller“ Freiheit als Zielsetzungen.

Hier nun meine **Überprüfung dieser Setzungen:**

zu 1): Uns Heutigen ist der Überblick über das Ganze der Geschichte ver-wehrt, weil die Ausdifferenzierungen der Philosophie und insbesondere der Wis-senschaften und ihrer Ergebnisse nicht mehr überschaubar sind.

zu 2): Glaube und Wissen sind nicht gleichzusetzen, und zwar schon deshalb nicht, weil – wie schon Kant bemerkte – Wissen stets auf Objekte, d.h. über-prüfbare Fakten, angewiesen ist, der religiöse Glaube jedoch nicht.

zu 3): Gott für einen „absoluten Sinnstifter“ zu halten, ist ein Glaubenssatz, d.h. eine unbeweisbare Behauptung.

zu 4): Den Geist zu verabsolutieren, erscheint heute schon deshalb unzulässig, weil die wichtigsten Funktionen des Geistes in der Großhirnrinde (Neocortex) des Menschen nachgewiesen wurden, die als solche nicht vom Ganzen des Gehirns, des Körpers und der leib-seelischen Gesamtkonstellation zu trennen sind. – „Absolutes Bestimmen“ wäre unfehlbar, was es aber nicht geben kann, weil jeg-liches Bestimmen theorieabhängig und daher fehlbar ist.

zu 5) Letzteres gilt sinngemäß auch für die genannten weiteren Hegelschen Konstrukte.

zu 6): Auch hier werden Glaube und Wissen in unzulässiger Weise vermengt.

zu 7): Vernunft und Wirklichkeit gleichzusetzen, ist kurzschlüssig, weil die Macht des Irrationalen (einschließlich des Unterbewusstseins des Menschen) nicht selten stärker wirkt als die des Vernünftigen. – Befremdlich ist, dass Hegel – wohl als Folge der Gleichsetzung von Vernunft und Wirklichkeit – die Problematik einer Natur-Teleologie nicht diskutiert und den Zweckbegriff universell ver-wendet.

zu 8): Eine „List der Vernunft“ (überdies noch als „absolute“) zu vergöttern, zeugt von mangelndem Respekt gegenüber den zahllosen Opfern der Weltge-schichte. K. R. Popper hat dies nachdrücklich angeprangert (s.o.).

zu 9) Für den „absoluten Endzweck“ und die „sich selbst erkennende Vernunft“ gelten sinngemäß meine Einwände gegenüber den Begriffen des Abso-luten, des Zwecks und der Vernunft; s. unter 1) bis 4) und 6) bis 8). Die „sich wissende Wahrheit“ ist letztlich die des Absoluten.

zu 10): Hegel schwankt zwischen tatsächlicher und formeller Freiheit wahr-scheinlich deswegen, weil er weiß, dass keineswegs alle Menschen wirklich frei sind. Wenn er als Ziel der Weltgeschichte gelegentlich den „Fortschritt im Be-wusstsein der Freiheit“ angibt, zeugt dies von ähnlicher Unsicherheit hinsichtlich des Begriffs Freiheit.

**Fazit**: Anscheinend erweisen sich fast alle Grundbegriffe der Hegelschen Tele-ologie als unhaltbar. Ähnliches gilt für die damit verbundenen Konstrukte. Und daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Hegel selbst die Teleologie nicht für die höchste Kategorie hält, sondern sie den angeblich höher stehenden Begriffen der „Idee“ (des Lebens, der Sittlichkeit und des absoluten Geistes) unter-ordnet.[[320]](#footnote-320)319

Jedenfalls sehe ich in der Unhaltbarkeit des Hegelschen Teleologie-Konzepts die Kehrseite dessen, was Spaemann und Löw als den „Höhepunkt des teleolo-gischen Denkens in der Philosophieschichte“ bezeichnen, den Hegel ihrer Mei-nung nach erreicht hat.[[321]](#footnote-321)320 Unverständlich ist mir, warum die beiden Autoren die-se Kehrseite nicht erkannt bzw. nicht erwähnt haben.

Noch weniger als Kant tragen die Deutschen Idealisten zu einer Lösung be-stimmter Grundprobleme der Teleologie bei. Dies gilt insbesondere für die Frage, wie weit der Bedeutungsumfang und -inhalt des Zweckbegriffs reicht, ob er auf das Naturgeschehen übertragen werden kann und ob eine Teleologie der Natur überhaupt möglich ist.

**Marx (1818-1883) und Engels (1820-1895)**

Im Unterschied zu den Deutschen Idealisten haben weder Marx noch Engels eine eigene Teleologie erarbeitet. Unverkennbar gibt es in ihren Werken den-noch bestimmte teleologische Aspekte, zumal sie immer wieder von Begriffen wie Zweck, Ziel und *Tendenz* Gebrauch machen, wobei der letztere dazu dient, insbesondere aktuelle politische und gesellschaftliche Entwicklungen zu ana-lysieren.

Einige Äußerungen der beiden Theoretiker lassen jedoch darauf schließen, dass sie gegenüber bestimmten Spielarten herkömmlicher Teleologie kritisch bis skeptisch und teilweise sogar klar ablehnend eingestellt sind. Dies gilt a) gegen-über dem alltäglichen, „naiven“ Zweckdenken, aber auch b) gegenüber be-stimmten, insbesondere idealistischen Verstiegenheiten.

In seinem „Anti-Dühring“ [[322]](#footnote-322)321 des Jahres 1878 weist Engels darauf hin, dass auch falsch verstandene Philosophie dazu führen kann, der Natur irgendwelche Absichten zu unterstellen. Und selbst gestandene Philosophen wie *Christian Friedrich Wolff* (1679-1754, der im Jahre 1728 das Wort ‚Teleologie‘ in die deut-sche Philosophen-Sprache einführte) seien vor lächerlichen Fehldeutungen nicht gefeit; denn auf der Annahme von „Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen“ beruhe „die flache Wolffsche Teleologie, wonach die Katzen geschaffen wurden, um die Mäuse zu fressen, die Mäuse, um von den Katzen gefressen zu werden, und die ganze Natur, um die Weisheit des Schöpfers darzutun.“ [[323]](#footnote-323)322

Engels begnügt sich allerdings nicht mit solcher Kritik, sondern stellt der Gefahr der naturalistischen Fehldeutung seine eigene Sicht der Aufgaben natur-wissenschaftlicher Forschung entgegen, indem er fortfährt: „Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie – von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten – darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ.“ [[324]](#footnote-324)323 Damit spielt Engels auf das an, was er für den eigentlichen Gegenstand jeglicher Forschung hält: die Natur selbst und – als deren Grundlage – die Materie. Diese wiederum begreift er nicht positivistisch bzw. einseitig-monistisch („vulgärmaterialistisch“), sondern durchaus teleologisch, indem er feststellt: „In Wahrheit aber ist es die Natur der Materie, zur Entwicklung den-kender Wesen fortzuschreiten, und dies geschieht daher auch notwendig immer, wo die Bedingung … dazu vorhanden“.*[[325]](#footnote-325)324*

Ähnlich wie später *Ernst Bloch* (1885-1977) begreift Engels die Materie als sozusagen „gärenden Schoß“ von Möglichkeiten – bis hin zur Entstehung des Menschengeistes. Wenig erstaunlich ist daher seine eher beiläufige Bemerkung, man könne die Materie auch als „causa finalis“,[[326]](#footnote-326)325, also als Ziel- und Zweck-Ur-sache auffassen, und zwar durchaus in Übereinstimmung mit seiner „Dialektik der Natur“ (die allerdings seit jeher als umstritten gilt).

Übrigens kann auch der – weitgehend von Hegel übernommene – Begriff der Dialektik teleologisch verstanden werden. Bei Hegel wird die Position (die These) durch die Negation (die Antithese) und letztere wiederum durch die Negation der Negation (die Synthese) „aufgehoben“, und zwar im dreifachen Sinne des Wortes ‚Aufhebung‘: 1. als „Beseitigung“ (Außer-Kraft-Setzung), 2. als Steigerung, Hebung auf eine höhere Stufe und 3. als Aufbewahrung (in neuer Verwirklichung) auf dieser Stufe. Die These (Position) kann als Zweck- oder Zielursache gelten, weil sie sich im Ziel der Synthese wiederfindet, so dass die Antithese (die Ne-gation) als Mittel zum Zweck erscheint.

Für Marx und Engels hätte es folglich nahe gelegen, auch die – dialektisch entwickelte – Hegelsche Geschichts-Teleologie zu übernehmen. Genau dies leh-nen Marx und Engels jedoch ab. Wenn die Materie als finale Ursache anzu-nehmen ist, kann der Geist nicht Motor, Anfang und Ende der Geschichte sein. Marx präzisiert: „Hegels Geschichtsauffassung setzt einen abstrakten oder absoluten Geist voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine Masse ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. … Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen jenseitigen Geistes des Menschen.“ [[327]](#footnote-327)326 Bekanntlich lehnen Marx und Engels Hegels *theologische* Fundierung und Generalisierung des Geist-Begriffs (bis hin zum „Absoluten Geist“ und der Vorstellung eines „absoluten Endzwecks“) ohnehin ab.

Außerdem kommt für beide eine Natur-Teleologie nicht in Betracht, jedenfalls nicht als ausgearbeitete Theorie. Marx lobt ausdrücklich *Charles Darwin* (1809-1882), weil in dessen Schrift über die *Entstehung der Arten* (1859) „zuerst der >Teleologie< in der Naturwissenschaft nicht nur der Todesstoß gegeben, son-dern auch der rationelle Sinn derselben empirisch auseinandergelegt“ [[328]](#footnote-328)327 worden sei.

Auffällig sind hier die „salvierenden“ („rettenden“) Anführungszeichen, mit denen Marx den Begriff Teleologie versieht. Offensichtlich meint Marx in diesem Zusammenhang nicht jegliche Teleologie überhaupt, sondern nur bestimmte Konzepte der Natur-Teleologie, wie z.B. diejenigen von Kant und Schelling (s.o.). – Alfred Schmidt erklärt übrigens auch, was für Marx der zitierte „rationelle Sinn“ der Teleologie sei, nämlich zunächst bestimmte urtümliche Zweck-Mittel-Rela-tionen im „Prozeß der Anpassung und des Austauschs mit den äußeren Bedin-gungen“ der Pflanzen- und Tierorgane. Ähnlich zweckmäßiges Verhalten habe es auch bei den Urmenschen gegeben.

**Teleologie der Arbeit und der Theorie als Ganzer**

Marx und Engels leugnen offenbar nicht die Möglichkeit zielgerichteter Vor-gänge in der Natur, wohl aber die einer eigenständigen Teleologie der Natur. Den Zweckbegriff schränken sie letztlich auf dasjenige Gebiet ein, dem er entstammt: die Welt des Menschen, die seines Handelns. Dazu Alfred Schmidt: „Der Zweck sensu stricto ist … stets eine Kategorie der menschlichen Praxis, womit Marx sich materialistisch beschränkt auf das, was Hegels >Naturphilosophie< den >end-lich-teleologischen Standpunkt< nennt.“[[329]](#footnote-329)328

Angesichts solcher Vorbehalte ist wohl zu fragen, ob und ggfs. inwieweit bei Marx und Engels von einer *Teleologie der Praxis* die Rede sein kann. Wie ich meine, lässt sich dies in doppelter Hinsicht überprüfen, und zwar a) an Hand von Marxens Analyse des Arbeitsprozesses und b) bezüglich des Ganzen der Theorie (die Marx und Engels ja stets als Praxis der Theorie auffassen).

**a)Teleologie der Arbeit**

Das fünfte Kapitel seines Hauptwerks „Das Kapital“ (1867) überschreibt Marx mit dem Titel „Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß“. Den Menschen begreift er darin zunächst als Teil der Natur, als „Naturmacht“. Als solche trete der Mensch dem Ganzen der Natur mit bestimmten Absichten, Ziel- und Zweck-setzungen und Interessen gegenüber. Seine Kräfte benutze er, „um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen“.[[330]](#footnote-330)329 Dieses „um … zu“, diese Zweckorientiertheit spielt in der gesamten marxschen Analyse der Arbeit eine entscheidende Rolle.

Der wesentliche Unterschied zwischen der menschlichen Arbeit und den lebenserhaltenden Aktivitäten der Tiere liege in einer quasi teleologischen Planmäßigkeit. Der „zweckgemäße Wille“ des Arbeiters sei ein hervorragendes Mittel der dauernden Konzentration auf den Arbeitsprozess.[[331]](#footnote-331)330 Weitere Zweck-Mittel-Relationen analysiert Marx hinsichtlich der *Produktionsmittel* , später auch hinsichtlich der Produktivkräfte Arbeit, Boden und Kapital. Seine Beschreibung des Arbeitsprozesses selbst fasst er wie folgt zusammen: „Der Arbeitsprozeß, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist *zweckmäßige Tätigkeit* zur Herstellung von Gebrauchs-werten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.“[[332]](#footnote-332)331 (Hervorhebung durch mich). Damit dehnt Marx die Gültigkeit der Kategorie Zweckmäßigkeit auf die gesamte Gesellschaft aus.

**b)Teleologie der Theorie als Ganzer**

Von den „einfachen und abstrakten Momenten“ der teleologisch geprägten Analyse des Arbeitsprozesses kann zweifellos nicht auf die Gesamtheit der Theo-rien von Marx und Engels geschlossen werden. – Davon abgesehen halte ich es für möglich, die Grundstruktur einer Theorie ganzheitlich-teleologisch zu ver-stehen, d.h. zu analysieren und zu interpretieren, wenn darin bestimmte Phasen (bzw. Stufen) erkennbar sind. Diese Phasen sind:

Phase I: Der Ausgangszustand, bestimmte Ziel- oder Zweckursache(n).

Phase II: Einsatz variabler Mittel zur Erreichung der angestrebten Ziele oder Zwecke.

Phase III: Resultat, Ziel- oder Zweck-Erfüllung, End-Wirkung der Ursache(n).

Dieses Schema lässt sich anscheinend problemlos auf das Ganze, d.h. die wesentlichen Inhalte der Theorien von Marx und Engels übertragen, sobald eine weitere zentrale Kategorie ihrer Analyse der kapitalistischen Gesellschaft berück-sichtigt wird: die der *Entfremdung*, die ja nicht nur die Arbeit , sondern die Ge-sellschaft als Ganze betrifft. Dann ergibt sich folgende Abstufung:

Phase I: die durch den Kapitalismus *entfremdete* Gesellschaft.

Phase II: emanzipatorisches Handeln mit dem Ziel der Beseitigung der Ent-fremdung.

Phase III: Aufhebung der Entfremdung, klassenlose Gesellschaft, freie Assoziation freier Individuen.

**Zu Phase I: Entfremdung:** Obwohl sich diese Phase anscheinend problemlos marxistisch konkretisieren lässt, bedarf es einiger Erinnerungen, um die entfremdete Gesellschaft als „Anfangszustand“, d.h. als Ziel- oder Zweckursache, verstehbar zu machen: Entfremdung entsteht – angeblich zwangsläufig – innerhalb des kapitalistischen Arbeitsprozesses, so dass Entfremdung vor allem in Form der *entfremdeten Arbeit* auftritt. Unterschieden werden hier folgende vier Grundformen:

1. *Die Entfremdung des Arbeiters vom Produkt seiner Arbeit*  Da nicht der Arbeiter, sondern der Kapitalist über die Verwendung (den Mehrwert bzw. den Profit!) des Arbeitsprodukts bestimmt, wird dieses für den Arbeiter zu einem fremdartigen Wesen .

2. *Die Entfremdung des Arbeiters von der Arbeit.* Arbeitsteilung und Ausbeu-tung führen dazu, dass der Arbeiter sich in seiner Arbeit nicht heimisch, nicht bestätigt fühlt, zumal er die Gesamtzusammenhänge des Produktionsprozesses nicht zu überblicken vermag.

3. *Die Entfremdung des Menschen von sich selbst.* Wird dem Menschen die freie Selbstverwirklichung in schöpferischer Tätigkeit verwehrt, wird er seines *Gattungswesens* beraubt und tritt sich selbst als einem fremden Wesen gegen-über.

4. *Die Entfremdung des Menschen vom Menschen.* Hierzu schreibt Marx: „Überhaupt, der Satz, daß der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen We-sen entfremdet ist.“[[333]](#footnote-333)332 Ein allgemeiner Konkurrenzkampf droht an die Stelle von Gemeinsinn und Solidarität zu treten.

Lebt ein Mensch in einer entfremdeten Gesellschaft, ist er nicht in der Lage, seinen *Selbstzweck*, d.h. sein Gattungswesen, oder gar irgendwelche spirituellen „Endzwecke“ zu verwirklichen. Diese Lage verschlimmert sich durch die *Hetero-genität der Zwecke,* d.h. die Tatsache, dass die Menschen unterschiedliche, häu-fig konkurrierende, immer wieder zu Konflikten führende Zwecke verfolgen. Wie Engels in einem *Brief über materialistische Geschichtsinterpretation* darlegt, „ … macht sich die Geschichte so, daß das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht, wovon jeder wieder durch eine Menge besonderer Lebensbedingungen zu dem gemacht wird, was er ist; es sind also unzählige ein-ander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfte-Parallelo-grammen, daraus eine Resultante – das geschichtliche Ergebnis – hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer, als Ganzes, *bewußtlos* und willenlos wir-kenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem anderen verhindert, und was herauskommt, ist etwas, das keiner gewollt hat.“[[334]](#footnote-334)333

Das klingt wie eine Beschreibung total chaotischer Zustände. In Anbetracht des Verstehenshorizonts der Autoren des *Kommunistischen Manifests* (von 1847) kommt hier jedoch nichts anderes zum Ausdruck als eine Logik, derzufolge alle bisherige Geschichte „eine Geschichte von Klassenkämpfen“ ist. Marx und Engels sind nicht müde geworden bei ihren Versuchen, diese Kämpfe zu bündeln, ihnen Richtung, Sinn und Ziele zu verleihen, so in

**Phase II: Mittel und Wege der Emanzipation**

Als Ziel der kommunistischen Bewegung nennt Marx u.a. „die Emanzipation der Arbeiterklasse und die darin enthaltene Umwälzung (Umwandlung) der Gesellschaft“.[[335]](#footnote-335)334 Der lateinischen Grundbedeutung des Verbs ‚emancipare‘ (‚aus den Händen nehmen‘) gemäß bedeutet Emanzipation zunächst ‚Befreiung von etwas‘. Gemeint ist die Befreiung von allen Formen der Entfremdung, insbeson-dere von Fremdbestimmung und Unterdrückung, um schließlich das Ziel der *Selbstbestimmung* zu erreichen. Als Voraussetzung hierfür müsse man, wie Marx es an einer vielzitierten Stelle seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* fordert, „alle Verhältnisse umwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ – zweifellos ein hoher Anspruch, dessen Tragweite auch heutzutage kaum überschaubar sein dürfte.

Die Mittel zur Erreichung der Ziele seien sowohl theoretischer als auch prak-tischer Natur: „Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Pro-letariat.*“[[336]](#footnote-336)335 Zwischen „Kopf“ und „Herz“ soll sich eine Wechselwirkung ergeben dergestalt, dass die Philosophie sich durch die Aufhebung des Proletariats ver-wirklicht; die Philosophie soll praktisch werden, um die Menschheit als Ganze von der Entfremdung zu befreien.

Was dies für Marx, Engels und die sozialistisch-kommunistische Weltbewe-gung im Ganzen bedeutet, kann ich hier natürlich nicht nachzeichnen, erst recht nicht im Hinblick auf einige, teils katastrophale historische Entwicklungen, insbe-sondere im 20. Jahrhundert. Umstritten scheint nach wie vor, welche Methoden für die politischen Auseinandersetzungen Marx und Engels empfohlen haben. Überliefert ist jedenfalls, dass beide auch *parlamentarische Wege der Umge-staltung* für möglich gehalten haben. – Feststeht allerdings auch, dass beide die *Rätedemokratie* und die *Diktatur des Proletariats* gelobt haben, und zwar in den Formen, wie sie von der Pariser Commune des Jahres 1871 entwickelt worden sind. Die Folgen solcher – anscheinend widersprüchlicher (!) Empfehlungen – kann ich hier ebenfalls nicht nachzuzeichnen versuchen. Festzuhalten bleibt je-denfalls, dass Marx und Engels die wichtigsten Triebkräfte der Geschichte (deren „Motoren“) nicht in Hegels „absolutem Geist“, sondern in theoretischer und praktischer Arbeit und in den Revolutionen gesehen haben. – Bis heute umstrit-ten scheint übrigens die marxistische Theorie des „unvermeidlichen“ Zusammen-bruchs des Kapitalismus, wie u.a. Georges Labica in seinen „Beobachtungen zum Teleologie-Konzept bei Marx“ feststellt.[[337]](#footnote-337)336

**Phase III: Endzweck: Ende der Entfremdung, Freiheit des Einzelnen in einer freien Gesellschaft**

In einer klassenlosen Gesellschaft wird die Entfremdung aufgehoben. Die dann erreichte *Selbstbestimmung* ermöglicht jedem einzelnen Menschen wahres *Person-Sein*[[338]](#footnote-338)337, d.h. freie Zweck- und Zielsetzungen (und Zweckerfüllungen!). In einer wirklich freien Gesellschaft wäre dafür gesorgt, dass die Menschen nicht immer wieder wegen unterschiedlicher Zweck- und Zielvorstellungen unterein-ander in Konflikt geraten. Es wäre dies die Aufhebung der „Heterogenität der Zwecke“ (s.o.). Was im Kapitalismus bloß heterogen, d.h. stets vor allem kon-fliktträchtig war, soll im (idealen) Sozialismus nicht etwa durch Gleichmacherei, sondern durch Gemeinsinn und harmonisches Miteinander ersetzt werden. „Jeder nach seinen Fähigkeiten, *jeder* nach seinen Bedürfnissen“ (*jeder,* und nicht: *jedem*!), müsste dann die Devise lauten. Nicht mehr der neidvolle, oft zerstörerische Konkurrenzkampf ums Dasein, sondern friedfertige, harmonische, menschenfreundliche Kooperation müsste das Leben des Individuums und der Gesellschaft bestimmen. Eine bloße Utopie? Marx und Engels glaubten jedenfalls an die Möglichkeit, sie zu verwirklichen. All ihre Hoffnung setzten sie auf eine Internationale Arbeiterbewegung mit dem Ziel der Aufhebung des Proletariats in einer klassenlosen Gesellschaft. Marx schreibt dazu: „Einmal die Arbeit eman-zipiert, so wird jeder Mensch ein Arbeiter, und produktive Arbeit hört auf, eine Klasseneigenschaft zu sein.“ [[339]](#footnote-339)338

Und er antizipiert die wahre Freiheit des Einzelnen und der Gesellschaft – die nicht bloß ein Hegelsches „Fortschreiten im Bewusstsein der Freiheit“ wäre –, indem er sagt: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klas-sen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entfaltung aller ist.“ [[340]](#footnote-340)339 Eine *freie Asso-ziation freier Individuen* erscheint somit als wesentliches Ziel der Emanzipation und unabdingbares Kennzeichen einer Klassenlosen Gesellschaft. Dabei geht es um wirkliche Freiheit im weitesten Sinne – und, wie gesagt, nicht etwa nur um Hegels „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“.

Wie – laut Marx und Engels – diese freie, bislang anscheinend nirgendwo ver-wirklichte Gesellschaft im Detail, z.B. politisch und ökonomisch, auszugestalten wäre, kann ich hier nicht referieren.[[341]](#footnote-341)340 Dagegen halte ich es für unverzichtbar, auf die umfassende geschichtsphilosophische Bedeutung hinzuweisen, die Marx und Engels ihrer Zielsetzung beigemessen haben.

Immerhin sind sie davon überzeugt, dass erst durch das Erreichen dieses Ziels die „Vorgeschichte“ der Menschheit aufhören und ihre wahre Geschichte begin-nen würde. Engels erklärt dazu:

„Mit der Besitzergreifung der Produktionsmittel durch die Gesellschaft ist die Warenproduktion beseitigt und damit die Herrschaft des Produkts über die Produzenten. Die Anarchie innerhalb der gesellschaftlichen Produktion wird ersetzt durch planmäßige bewußte Organisation. Der Kampf ums Einzeldasein hört auf. Damit erst scheidet der Mensch, in gewissem Sinn, endgültig aus dem Tierreich, tritt aus tierischen Daseinsbedingungen in wirklich menschliche. Der Umkreis der die Menschen umgebenden Lebensbedingungen, der die Menschen bis jetzt beherrschte, tritt jetzt unter die Herrschaft und Kontrolle der Menschen, die nun zum ersten Male bewußte, wirkliche Herren der Natur, weil und indem sie Herren ihrer eignen Vergesellschaftung werden. Die Gesetze ihres eignen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Natur-gesetze gegenüberstanden, werden dann von den Menschen mit voller Sach-kenntnis angewandt und damit beherrscht. Die eigne Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Geschichte oktroyiert (*aufge-zwungen)* gegenüberstand, wird jetzt ihre eigne freie Tat. Die objektiven, frem-den Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.“ [[342]](#footnote-342)341 (*Hervorgehobene Hinzufügung durch mich*.)

Bemerkenswert sind hier nicht zuletzt einige teleologische Gedankengänge. In der neuen, freien Gesellschaft soll die Produktion durch „planmäßige bewußte Organisation“ geleitet werden. (Ohne Plan kein Ziel und kein Mittel, ohne Ziel kein Plan!) – Klar benennt Engels auch das Ziel der Aufhebung der Entfremdung: das Ende der Unterdrückung des Menschen durch undurchschaute, anarchische Natur- und Geschichtsmächte. Automatisch – oder gar mit „zwingender Not-wendigkeit“ – kann dieses Ziel jedoch *nicht* erreicht werden. Vielmehr erkennt Engels, dass die als Mittel benutzten Ursachen nur „vorwiegend und in stets steigendem Maße“ zu den angestrebten, „gewollten Wirkungen“ verhelfen können. Dass Scheitern und Ziel-Verfehlung auch im Sozialismus möglich ist, hat sich historisch in dramatischer, teils grauenhafter Weise bewahrheitet. So weit geht Engels nicht, jedenfalls nicht im Hinblick auf das Ganze der geschichtlichen Bewegung hin zum Sozialismus. Er prophezeit das *Reich der Freiheit*, aber eher in einer Art *offener Teleologie*, wie sie später – in ausgearbeiteter Form – bei *Ernst Bloch* anzutreffen ist (s.u.).

**Vorläufiges Fazit**

Teleologisches Denken lässt sich in zentral bedeutsamen Bestandteilen der Theorien von Marx und Engels nachweisen. Dies gilt vor allem für die Ge-schichtsauffassung, den Arbeitsbegriff und die Dialektik. Fraglich ist allerdings, ob auch Engels‘ ‚Dialektik der Natur’ teleologisch interpretierbar ist.

Theoretisch müsste dies schon wegen der Telos-Komponenten des Begriffs Dialektik möglich sein (s.o.). Gelingt eine solche Interpretation, wird sie wahr-scheinlich zu dem Resultat kommen, dass Marx und Engels nicht nur eine *Teleologie der Praxis* erbracht haben, sondern eine durchgängig teleologische Sicht auf wahrscheinlich alle wesentlichen Aspekte von Natur und Geschichte. Dies natürlich nicht im Sinne einer naiven Alltagsteleologie und auch nicht im Sinne der meisten traditionellen Konzepte bis hin zu denen von Kant und den Deutschen Idealisten!

Für meine Vermutung spricht u.a. die Tatsache, dass Engels – durchaus teleologisch – es der Materie bzw. der Natur zutraut, unter bestimmten Bedingungen so etwas wie Geist als deren höchstes Produkt hervorzubringen (s.o.). Wobei jedoch zu fragen ist, wie Marx und Engels die Materie definieren. Engels legt Wert auf die Forderung, die Natur „aus sich selbst“ zu erklären, während Marx auf eine Definition verzichtet, weil er darauf baut, dass die Naturwissenschaften selbst im Laufe ihrer Entwicklung die Materie immer besser zu erklären vermögen. Hier zeigen sich allerdings Grenzen der Bereitschaft, teleologische Denkweisen und Verfahren anzuerkennen oder zu übernehmen.

Gegen meine Vermutung sprechen außerdem einige Besonderheiten der ‚Dialektik der Natur‘. Sie ist nicht mehr aktuell, nicht up to date. Die natur-wissenschaftlichen Grundlagen, die Engels zur Verfügung standen, haben sich bekanntlich seit dem 19. Jahrhundert in oftmals drastischer Weise geändert. Diese Veränderungen müssten selbstverständlich berücksichtigt werden, und zwar auch und gerade in einer Spezialuntersuchung zum Thema ‚Teleologie und Dialektik der Natur‘, die ich hier nicht leisten kann. Denn wegen der riesigen Stofffülle und Kompliziertheit der Thematik käme eine solche Untersuchung einer Herkules-Aufgabe gleich. Die Frage, ob sich ein solcher Aufwand lohnen würde oder unbedingt vonnöten ist, wage ich nicht zu beantworten.

**Evolutionstheorie**

Wie ich schon erwähnte, hielt Marx *Charles Darwin* (1809-1882) für einen Totengräber der herkömmlichen Teleologie. In der Tat verwendet Darwin in seiner Theorie kausal wirkende Faktoren – wie Mutation, Selektion und „Kampf ums Dasein“ (‚struggle for existence‘) –, aber keine der Zielgerichtetheit oder gar Zweckmäßigkeit, erst recht nicht im Sinne von (möglicherweise sogar steuernd eingreifender) göttlicher Schöpfungsmacht.

Besonders in den Naturwissenschaften haben Darwins Auffassungen weit rei-chende Akzeptanz gefunden, obwohl sie bis heute als teilweise heftig umstritten gelten. Missverständnisse sind im deutschen Sprachraum schon früh durch einen bemerkenswerten Übersetzungsfehler entstanden, auf den schon Darwin selbst hingewiesen hat. Demnach ist es falsch, ‚struggle for existence‘ mit ‚Kampf ums Dasein‘ zu übersetzen. Als Synonym für ‚struggle‘ nennt Darwin den Begriff ‚con-currency‘, letzteren mit den Bedeutungen „1. Kompetition, Rivalität und 2. Ko- operation, Übereinstimmung“ (ebd.), so dass es gar nicht um einen Daseins-Kampf, sondern um einen (u.a. kooperativen) „Daseinswettbewerb“ geht.[[343]](#footnote-343)342 Und dies stimmt erstaunlicher Weise mit den Erkenntnissen moderner Evolutions-biologen überein, wonach Lebewesen Fortschritte in ihrer Entwicklung stets in Gemeinschaft, stets durch gemeinschaftliches Bemühen erreicht haben.

Umso näher liegt es, den Darwinismus demgemäß zu ergänzen. Die Grund-these des Evolutionsbiologen *Walther Umstätter* lautet, dass Organismen, und zwar schon pflanzliche, nicht nur Informationen, sondern „begründete Infor-mation“ und damit *Wissen* ansammeln.[[344]](#footnote-344)343 Wenn z.B. ein Baum das Herannahen des Winters an der Länge des Tages erkennt und dementsprechend rechtzeitig seine Blätter abwirft, verhält er sich offensichtlich *vorausschauend* (ebd. S. 4). Umstätter sieht darin allerdings erstaunlicher Weise keine Zielgerichtetheit, wohl aber „Folgerichtigkeit“. Dennoch spielt er u.a. auf Drieschs *Entelechie* an, wenn er feststellt, dass „die Information, die in der DNS über Jahrmillionen gespeichert wurde, in einem Lernvorgang Wissen ansammelte“ (ebd. S. 6).

Überleben könne es ohnehin nur in gemeinschaftlicher Aktion geben, so dass der Darwinismus insbesondere durch eine „Biogenetische Evolutionsstrategie“ zu ergänzen sei (ebd. S. 7 f.). Demnach werden alle wichtigen Schritte der Entwick-lung genetisch gespeichert. Miteinander verbundene Informationen hätten dafür gesorgt, dass „in allen Lebewesen sogenannte interne kybernetische Modelle (Innere Modelle) ihrer Umwelt entstanden sind – bis hin zu den Gehirnen der höheren Tiere und Menschen“ (ebd. S. 9). Erst hierdurch sind Lebewesen in der Lage, Gefahren im voraus zu erkennen, mögliche Bedrohungen der eigenen Exis-tenz abzuwehren, „vorausschauend zu handeln“ (S. 10).

Dies halte ich allerdings nicht nur für folgerichtiges, sondern auch für ziel- und zweckgerichtetes Verhalten. Zielursache ist die „begründete Information“, das in der DNS gespeicherte Wissen, Ziel und Zweck das Überleben, die Erhaltung der Art bzw. wohl auch der Grundlagen der Lebensart. – *Notwendig ist also eine tele-ologische Neuorientierung der Evolutionstheorie, wenn auch nicht im Sinne her-kömmlicher Metaphysik oder Theologie.* Überdies werfen Umstätters Erkennt-nisse neues Licht auf

**Lothar Wendts teleonomische Beschreibung der Evolution**

Lothar Wendt stellt sein Konzept in dem 1988 in Heidelberg erschienenen Band mit dem Titel „Das teleologisch-physikalische Weltbild“ vor. Tatsächlich aber verwendet er in seinen tiefschürfenden Erörterungen weniger den Begriff Teleologie als den der *Teleonomie*, d.h. den einer Ziel- und Zweck-*Gesetzlichkeit*, einen 1958 von C.S. Pittendrigh in die biologische Forschung eingeführten Be-griff. Dessen Unterschied zur Teleologie besteht, in abgekürzter Definition, darin, dass man bei Letzterer von der Annahme eines „vorgegebenen Ziels“ ausgeht, bei der Teleonomie dagegen vom „Entstehen von erfolgreichen Programmen“ [[345]](#footnote-345)344 Lothar Wendt beachtet diesen Unterschied kaum. Sein ehrgeiziges Ziel sieht er darin, das Phänomen *Evolution* teleologisch und teleonomisch zu ergründen. Als Ursprung der Evolution nimmt er neben einem anfänglichen „Symmetrie-Nichts“ eine ebenso ursprüngliche Teleonomie an, die sich aus ordnenden Impulsen der elementaren Kräfte zum steuernden Faktor der Evolution entwickelt.[[346]](#footnote-346)345 Dies in weitgehender Übereinstimmung mit den Erkenntnissen des Atomphysikers *Carlo Rubbia*, wonach den Vorgängen, die auf der subatomaren Ebene noch beob-achtet werden können, *Symmetrie-*Kräfte zu Grunde liegen, die ihrerseits nicht mehr beobachtet werden können.[[347]](#footnote-347)346

Die durch den „Urknall“ ausgelöste Entwicklung analysiert Wendt allerdings an Hand einer in Raum und Zeit wirkenden Teleonomie. „Teleonomische Physik“ behauptet er als „Keimzelle aller Materie der unbelebten und der belebten Natur und des Universums“ (a.a.O. S. 173, und zwar anscheinend in teilweiser Analogie zu Ernst Blochs „Entelechie der Materie“, s.u.).

Wodurch aber ist das Leben entstanden? Verantwortlich hierfür sei das „Prinzip Wort“, das Wendt im Molekül des Lebens, dem DNS-Molekül, am Werke sieht. Anscheinend entzieht er sich damit dem Einwand, dass normalerweise die Verwendung des Terminus „Wort“ auf die menschliche Sprache und evtl. auf Computer-Sprachen begrenzt wird. Jedenfalls besteht laut Wendt das „erste Wort“ der Evolution aus dem genetischen Code, der Grundlage des Lebens. Dabei sei nicht nur das Prinzip „Wort“, sondern auch das Prinzip „Schrift“ erfunden worden, wozu er schreibt:

„Bei der Niederschrift der Informationen in den genetischen Code geht die Evolution viel einfacher vor als der Mensch mit seiner Schrift. Das Alphabet des Menschen hat 26 Buchstaben, das der Evolution nur 4 Buchstaben, und zwar die Nuklearbasen Adenin, Thymin, Guanin und Cytosin. Mit diesen 4 Buchstaben, A, T, G und C, sind im genetischen Code alle Wörter gebildet, indem die 4 Basen in wechselnder Reihenfolge zu einem langen Band aneinander geknüpft sind.“ (ebd. S. 170)

Offenbar erkennt Wendt im genetischen Code ein Programm, eine natur-gesetzliche Zielursache der Evolution. Vollauf bestätigt sieht er jedenfalls Goe-thes teleologische Interpretation des vielzitierten Anfangs des Johannes-Evan-geliums, demzufolge der *Logos* als Weltgrund anzunehmen ist, in Goethes Fassung: „Am Anfang der Schöpfung war die Kraft, am Anfang des Lebens war das Wort.“ (Ebd.; bedenkt man allerdings, dass *Logos* auch mit *Sinn* übersetzt werden kann, eröffnen sich weitere Perspektiven, auf die ich später eingehen werde, s.u.)

Wenn in den genetischen Code „Informationen“ eingeschrieben sind, ist zu fra-gen, woher denn die Programmierung dieser Informationen stammen könn-te. Denn an Hand dieser Informationen versucht Wendt, den *Ursprung der Spra-che* evolutionstheoretisch zu erklären oder zumindest zu beschreiben. Denkbar wird es dabei zugleich, die Evolution der Sprache – bzw. der vorsprachlichen und sprachlichen Information – von (sub)atomaren und molekularen Codes zu Tier- und Menschensprachen – durchgängig zu analysieren und dadurch auch be-stimmte Aspekte der Differenzierung, d.h. der Höher- und Weiterentwicklung der Materie besser zu verstehen. Immerhin kommt Wendt angesichts solcher Diffe-renzierung sogar zu der Hoffnung, dass eines Tages ein *paradiesischer End-zustand* als Ziel der Evolution eintreten werde.

Unanfechtbar scheint seine Theorie allerdings nicht zu sein. Der Begriff Teleonomie ist anscheinend nur dann verwendbar, wenn hinter (und vor) den zu analysierenden Vorgängen ein spezifisches Programm erkennbar ist. Kann unter dieser Voraussetzung die Evolution als Ganze teleonomisch beschrieben oder gar erklärt werden? Wohl nur dann, wenn der/die für das gesamte Evolutions-programm verantwortliche Programmierer/in bekannt wäre, was offensichtlich nicht der Fall ist. Es sei denn, man nähme *Gott* als diesen Programmierer an, was zweifellos unwissenschaftlich wäre. Spaemann und Löw scheinen daher Recht zu haben, wenn sie behaupten, dass die Gesamt-Evolution als zielgerichtet aufge-fasst werden kann „nicht durch ein immanentes Programm, sondern nur durch eine göttliche Absicht, die das Ganze des Prozesses so anordnet, daß die Evolution diesen und keinen anderen Gang nimmt.“ (a.a.O. S. 255)

Wenn dem so ist, wird Lothar Wendts teleonomische „Erklärung“ der Evo-lution hinfällig. Trotzdem meine ich, dass sie als *teleologische* Hilfe zum Verstehen wertvoll und richtungsweisend bleibt. Wendts eigentliches Programm, zugleich seine Zielursache, ist die Information, die in den genetischen Code eingeht. Darüber hinaus ist zu beachten, dass der genetische Code sich im Laufe der Entwicklung in immer neuen Lernvorgängen mit Informationen verbindet, die ebenfalls in der DNS gespeichert werden, wie *Umstätter* feststellt (s.o.). Dadurch wird umso mehr verständlich, was Wendt unter Höher- und Weiterentwicklung im Rahmen der Evolution versteht. – Ob allerdings die Information tatsächlich als universelle Zielursache der Evolution aufgefasst werden kann, bedarf weiterer Überlegung (s.u. Zusammenfassung bzw. „Folgerungen“).

**Arthur Schopenhauer (1788-1860) und Friedrich Nietzsche (1844-1900)**

Die beiden Philosophen des 19. Jahrhunderts scheinen vorausgeahnt zu haben, was heutige Evolutionsbiologen als zielgerichtete Information begreifen; doch sie belegten es mit einem ganz anderen Begriff, dem des *Willens*, verban-den damit allerdings weitaus mehr als die den Organismen innewohnende Infor-mation. Vorgegebene Zweckgerichtetheit, oder gar Zweckmäßigkeit in der Natur, hielten sie nichtsdestoweniger für unzulässige Projektionen.

Aber was ist der Wille? „Des Menschen Wille ist sein Himmelreich“, sagt der Volksmund, und er sagt auch, wesentlich derber: „Kinder, die was wollen, kriegen was auf die Bollen!“. Und der Philosoph Hegel empfahl sogar, den „Willen des Zöglings zu brechen“… – Offenbar handelt es sich beim Willen um ein äußerst vielschichtiges Phänomen, reicht es doch von den Sphären des Unbe-wussten und Körperlichen bis zu den glanzvollsten Produkten des Vorstellungs-vermögens in Kunst, Religion und Philosophie.

Schopenhauer wertet den Willen als Weltknoten schlechthin und zugleich als dessen Lösung, d.h. keineswegs nur als Erscheinung des (Unter-)Bewusstseins, sondern als allenthalben in der Natur, im Kosmos überhaupt, vorherrschend. Er fragt nicht, ob die außermenschliche Natur überhaupt etwas wollen kann. (Was will denn die Blume, was die Amöbe, was die Galaxie?) Nein, der Wille ist für ihn der nicht hinterfragbare Urgrund, gleichbedeutend mit Kants *Ding an sich*.

Genau hieran nimmt allerdings Friedrich Nietzsche Anstoß, obwohl er den Willensbegriff seines Lehrmeisters im Übrigen nahezu kritiklos übernimmt und immer weiter ausarbeitet. In einer frühen Arbeit „Zu Schopenhauer“ (aus dem Jahre 1868) weist er darauf hin, dass Schopenhauer alle näheren Bestimmungen des Willens „von der Erscheinungswelt geborgt“ habe.[[348]](#footnote-348)347 Was zur Welt der Er-scheinungen gehört, könne schlechterdings nicht dem Ding-an-sich zuge-sprochen werden.

Im Übrigen findet Nietzsche für Schopenhauers Willens-Konzept fast nur lobende Worte, so vor allem in seiner Schrift „Schopenhauer als Erzieher“ (von 1874). Darüber hinaus steigert er dieses Konzept zum allgemeinen „Willen zur Macht“, wobei es ihm kaum verborgen geblieben sein dürfte, dass er sich damit auf ureigenstem Terrain der Teleologie bewegte, hatte er doch zuvor schon einen Dissertations-Entwurf zum Thema „Teleologie seit Kant“ erarbeitet (der je-doch über das Entwurfsstadium nicht hinaus gediehen ist).

Für den Zweckbegriff der herkömmlichen Teleologie hat Nietzsche dennoch nur Hohn und Spott übrig, zumal dort, wo dieser Begriff im Gewand der Ethik auftritt, wie bei dem „Lehrer vom Zweck des Daseins“, der alles nur Notwendige in absolut Zweckvolles verwandle.[[349]](#footnote-349)348 Nicht der Zweck, sondern die *Kraft* be-herrscht Nietzsches Weltbild, in dem die aristotelische Dynamis fröhliche Ur-ständ feiert. (Nachzulesen in „Eine Lösung für alle Rätsel“, einem der Entwürfe zu „Der Wille zur Macht“. [[350]](#footnote-350)349)

In dieser dynamischen Welt entsteht alles Mögliche, alles Denkbare, so auch das Ziel „Übermensch“. Alles Leben soll sich steigern, soll nach höheren, besse-ren Formen streben. Durchaus ziel- und zweckbewusst konkretisiert Nietzsche diesen Ansporn schon in der frühen Schrift „Schopenhauer als Erzieher“ (s.o.). Unverwechselbar teleologisch formuliert er hier: „Es ist dies der Grundgedanke der *Kultur*, insofern diese jedem einzelnen von uns nur eine Aufgabe zu stellen weiß: *die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und außer uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten*.“[[351]](#footnote-351)350 In Bezug auf die Kunst geht er dabei so weit, Goethes Berufung auf die „drama-tische Dichtkunst“ als die wahre „*causa finalis* der Welt- und Menschenhändel“ zu zitieren (ebd.). Nietzsches Welt entbehrt also weder der Zielursachen noch der Zweckbestimmungen. Es sind höchste Kultur-Ziele der schöpferischen Tat, des weiterführenden Gedankens und des uneigennützigen Altruismus und Gemeinsinns (des „Heiligen“), die schließlich sogar zur „Vollendung“ (=Telos!) der Natur beitragen sollen.

Und dies, obwohl Nietzsche ebenso wenig wie Schopenhauer danach fragt, ob der – begrifflich kaum adäquat darstellbare – Wille tatsächlich als letzter Seins-grund anzusehen ist, ob nicht, wie u.a. *Ernst Bloch* erkennt, noch mehr dahinter steckt (s.u.).

**Utilitarismus und Pragmatismus**

Wenn teleologische Bestimmungen als konkrete Anweisungen für mensch-liches Handeln dienen sollen, müssen sie anthropologisch gut fundiert sein, auch und gerade dann, wenn sie in Form hehrer „Kultur-Ziele“ dargeboten werden. Solche Fundierungen haben Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806 -1873) und die nordamerikanischen Pragmatisten (William James u.a.) versucht.

Aus hier nicht näher darstellbaren Gründen gilt der Utilitarismus heute als umstritten, vor allem in moralphilosophischer Hinsicht. Inwieweit er als hoch be-deutsame Spielart teleologischen Denkens anzusehen ist, lässt sich schon an Hand einiger grundsätzlicher Überlegungen Jeremy Benthams erörtern. Bent-ham fragt nach der Natur des Menschen und stellt fest, ihr gehe es vor allem darum, Lust und Freude zu gewinnen, aber Leid und Unlust zu vermeiden. Dazu schreibt er: „Die Natur hat die Menschen unter die Herrschaft zweier souveräner Gebieter – *Leid* und *Freude* – gestellt. Es ist an ihnen allein aufzuzeigen, was wir tun sollen, wie auch zu bestimmen, was wir tun werden.“[[352]](#footnote-352)351

Schon diese Bestimmung ist durch und durch teleologisch, und zwar sowohl in ethischer Hinsicht als auch in Hinsicht auf die Präzisierung von möglichem *Sinn* der Verkettung von Ursachen und Wirkungen im Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft. Bentham verknüpft diese Bestimmung mit dem *„Prinzip der Nützlichkeit“,* und zwar – in erweiterter Zielsetzung – als „Grundlegung jenes Systems, dessen Ziel es ist, das Gebäude der Glückseligkeit durch Vernunft und Recht zu errichten“ (ebd.). *Sinn* und Vernunft, also höchste Telos-Ideen, sollen als Maßstäbe philosophischer Orientierung dienen

Dementsprechend teleologisch stellen sich auch die näheren Erläuterungen dieser Orientierung dar. Es sind dies: 1. Auszugehen ist von den tatsächlichen Interessen der Individuen, aus denen sich eine Gesellschaft zusammensetzt. 2. Entscheidendes Kriterium ist die *Tendenz* möglicher Vermehrung oder Minde-rung des Glücks einer gesellschaftlichen Gruppe. 3. In Bezug auf die Gesamt-gesellschaft kann eine Handlung dann als *nützlich* gelten, „wenn die ihr inne-wohnende Tendenz, das Glück der Gemeinschaft zu vermehren, größer ist als irgendeine andere ihr innewohnende Tendenz, es zu vermindern“ (ebd. S. 93). Gemeint ist also das bekannte Ziel des Utilitarismus, „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“ zu erreichen.

John Stuart Mill hat dieses Gedanken-Gebäude Benthams u.a. durch einen „Regelutilitarismus“ erweitert, in dem die Nützlichkeit einer Handlung danach beurteilt wird, ob sie auf Grund ethisch vertretbarer Regeln erfolgt.

Sowohl bei Bentham als auch bei Mill ist Folgendes kritisch anzumerken: Beide fragen nicht, woran es liegt, dass die Versuche, das größte Glück der größten Zahl zu erreichen, so oft misslingen; warum – statt Glück – so oft Verelendung bzw. schleichender Verfall in eine Gesellschaft eindringen. Sie sehen nicht, dass Interessen-Gegensätze auf Klassen-Gegensätzen und –Kämpfen beruhen können.

William James (1842-1910), der Begründer des nordamerikanischen Pragma-tismus, behauptet, alles Denken und Handeln des Menschen beruhe auf Zwecken und Interessen. Dem entspräche die Tatsache, dass das Bewusstsein des Men-schen *zweckmäßig* strukturiert sei.

Hieraus lässt sich zwar keine „Universalpragmatik“ im Sinne von Jürgen Habermas ableiten (zumal Habermas diese Pragmatik sprach- und kommunikationstheoretisch begründet hat). Möglich scheint es aber, den Pragmatismus zu einem *Universal-Pragmatismus*, einer allgemeinen Handlungs- und Geschehenstheorie, zu erweitern. Dazu beitragen könnten bestimmte Handlungstheorien, nicht zuletzt der Marxismus, sowie bestimmte Naturphilosophien und Kosmologien. Auch das teleologische Denken könnte man wahrscheinlich damit verbinden. Allerdings um einen hohen, zu hohen Preis: Die Teleologie würde in Handlungs- und Geschehenstheorie aufgehen (z.B. in Form von Zwecken und Zielen als „Handlungen“ und „Ereignissen“) und damit ad absurdum geführt werden, zumal sie sich auf X-Beliebiges beziehen ließe und nicht mehr an Sinn-, Wert- und Finalitätskriterien gebunden wäre. Es wäre eine untaugliche, überflüssige Universal-teleologie. Wie eine solche Fehlentwicklung vermieden werden kann, hat Ernst Bloch demonstriert; davon im Folgenden.

**Ernst Bloch (1885-1977): Offene Teleologie**

Wie weit denkt der Mensch? Bloch denkt so *weit*  wie *möglich*. Tun das nicht alle? Wohl kaum. Denn nicht jedem Menschen ist es vergönnt, aus dem *Nicht* ein *Etwas* zu machen, das Dunkel zu erhellen, Hoffnung statt Verzweiflung zu stiften.

Was solches mit Teleologie zu tun haben soll? Nun, Hoffnung und Teleologie sind fast das Gleiche, aber nur fast. Denn Hoffnung kann auch unaufgeklärt da-herkommen: „Hoffen und Harren hält manchen zum Narren!“. Hoffnung kann in die Irre führen, täuschen und enttäuschen. „Die Hoffnung muss enttäuschbar sein können, sonst wäre sie Zuversicht“, sagte Bloch in einem seiner Tübinger Seminare (ca. 1966). – Was für die Teleologie nicht zutrifft, zumindest nicht für die herkömmliche. In ihr gibt es stets verlässliche, d.h. zweckvolle bzw. ziel-führende Zusammenhänge zwischen Ursachen und Wirkungen. Woraus folgt, dass Hoffnung und Teleologie nicht ohne Weiteres kompatibel sind.

Anders verhält es sich, wenn die Hoffnung zu einer „belehrten“ wird, sich in *docta spes*, gelehrte Hoffnung,verwandelt*,* und die Teleologie sich öffnet, dem starren Schema des determinierten Übergangs von Zweck-Ursachen zu Wir-kungs-Zwecken enthoben wird. (Was im Folgenden näher zu erörtern sein wird.) Blochs Philosophie ist voll von Teleologie, und zwar, fast ausnahmslos, in voller Übereinstimmung mit seiner Theorie der gelehrten Hoffnung. Dies in solchem Maße, dass es jedenfalls einer Einzelperson nicht möglich sein dürfte, Blochs Teleologie-Begriff in allen Einzelheiten zu erklären. Und hierin liegt wohl auch einer der Gründe dafür, dass der Begriff Teleologie in dem 2012 erschienenen *Bloch-Wörterbuch*[[353]](#footnote-353)352 gar nicht als Lemma (Eintrag) vorkommt, nicht in einem speziellen Artikel behandelt wird. (Allerdings tragen darin zahlreiche Artikel den-noch auch zum besseren Verständnis des Teleologie-Problems bei, so vor allem die Lemmata Antizipation, Natursubjekt, Latenz, Tendenz, Substanz und Sub-stantialität.)

Außerdem käme es wohl der Quadratur des Kreises gleich, wollte man versuchen, das Offene einzugrenzen. Für nicht aussichtslos halte ich dagegen den Versuch, herauszufinden, wodurch Ernst Bloch die Öffnung der Teleologie gelungen ist. Nicht leichter wird dieser Versuch allerdings dadurch, dass Bloch mit seiner Teleologie aufs Ganze geht, sie in allen *Seinsschichten* analysiert. Damit meine ich die wesentlichen Entwicklungen zwischen Materie und Geist, Natur und Geschichte, Individuum und Gesellschaft.

Das Ganze zu erklären, hatte zuletzt Hegel versucht, allerdings unter idealis-tischen und theologischen Vorzeichen, besser: Voraus-Setzungen. Bloch hat Hegel – teilweise – beerbt, aber auch Marx und Engels und deren Kritik am Idea-lismus. Und er geht weiter als seine Vorgänger, indem er nämlich die Teleologie nicht nur dialektisch-materialistisch, sondern auch *kosmologisch* fundiert und dabei öffnet, d.h. vom herkömmlichen Schematismus befreit. – Wesentliche Vor-aussetzungen hierfür schafft er a) durch eine Neufassung des Materiebegriffs und b) durch eine durchgängig dialektisch-materialistische Welterklärung, wobei sich die beiden Voraussetzungen wechselseitig bedingen.

**Neuer Materiebegriff:** **Materie als „unvollendete Entelechie“**

Das Unvollendete, Unbegrenzbare kann man nicht definieren. Folglich versucht Bloch erst gar nicht, Materie (und Natur) neu zu definieren, wohl aber, sie neu zu interpretieren. Dabei greift er zunächst auf einige Begriffe der aristotelischen Teleologie zurück, und zwar 1. die Entelechie, die Zielgerichtetheit der Materie, 2. das „Nach-Möglichkeit-Seiende“, d.h. „das nach dem gegebenen Maß des Möglichen jeweils Bedingende“ und 3. das „In-Möglichkeit-Seiende“ (‚dynamei on‘)[[354]](#footnote-354)353, wobei er auf die Kategorien 1) und 3) besonderen Wert legt. Damit begnügt er sich jedoch nicht, zumal er diese Bestimmungen für unzuläng-lich hält, weil Aristoteles die Materie nicht vom Stoff, sondern von der Form her zu erklären versucht. Letzteres hatten vor Bloch schon die mittelalterlichen arabischen Philosophen Avicenna und Avicebron und insbesondere *Giordano Bruno* (1548-1600) kritisiert. Ihnen zufolge enthält die Materie, zumal als schöpferische Natur (natura naturans), in sich alle Formen, aus denen die Gestalten des Weltstoffs und Weltgangs, einschließlich der neuartigen, immer wieder hervorgehen. Bei Bruno ist es „die schaffende, befruchtende Materie, die keimartig alle Formen in sich hält und nicht etwa, wie bei Aristoteles, eine getrennte Form außer sich hat“[[355]](#footnote-355)354 .

Was die Materie darüber hinaus hochbedeutsam charakterisiert, ist die *Bewegung*, die Bloch – gemäß dem „In-Möglichkeit-Sein“ der Materie – als en-telechetisch und veränderlich, d.h. dialektisch fortschreitend und daher unab-geschlossen und „unvollendet“ begreift. Sämtliche Veränderungen gehen letzt-lich aus der veränderlichen Bewegung der Materie hervor, so dass Bloch folgert: „Nennt nun Aristoteles bereits die Bewegung unvollendete Entelechie, so wird, wenn man die Materie nicht etwa als Wachs, sondern als selber gebärenden Schoß der entelechetischen Ausprägungen faßt, am Ende das Prinzip regierend: Nicht nur die Bewegung der Materie, sondern *Materie insgesamt, als aktives dynamei on, ist noch unvollendete Entelechie.*“[[356]](#footnote-356)355. Damit hat Bloch die mate-rialistischen Anreicherungen des aristotelischen Materie-Begriffs, die im Laufe der Jahrhunderte erbracht worden sind, integriert und neu interpretiert, mit weitreichenden Folgen … (s.u.).

**Offene Teleologie als kosmologische Welterklärung**

Wenn Bloch die Entelechien der Materie für unvollendet hält, bedeutet dies nicht, dass er auf eine möglichst umfassende Welterklärung verzichtet, im Gegenteil. Der Entelechie-Gedanke richtet den Blick stets nach vorn, in die Richtung der Zukunft, und dieser Blick verleiht erst der Rückschau in die Vergangenheit ihren Sinn. Friedrich Engels zitierend erkennt Bloch in der „Selbstbewegung der Materie“ diejenige evolutionäre Kraft, die auch den Menschengeist, und zwar als „höchste Blüte der organischen Materie“ und „höchste Bewegungsform der Materie“ überhaupt, hervorgebracht habe. Diese Bewegung der Materie sei nicht zu begreifen als die „eines dicken, toten Stoffs, sondern … des *immer entwickelteren Bewegungsinhalts*“[[357]](#footnote-357)356. Dies betrifft sämtliche Sphären des Organischen und des Anorganischen, der Geschichte der Natur und des Menschen, so dass die unvollendete Entelechie der Materie sich auf den Kosmos im Ganzen erstreckt. Der Kosmos enthalte „einen Riesenfundus noch nicht umgeschlagener Quantitäten, in ihrer das All ausmachenden Menge anorganischer Materie, die einen möglichen Qualitätstag noch nicht gehabt hat“. [[358]](#footnote-358)357 Mit anderen Worten: Die Zukunft des Universums ist ungewiss, aber es hat sein endgültiges Gesicht noch nicht gezeigt; auch das ganz Neue, Nie-Dagewesene kann von und in ihm erwartet werden.

**Teleologie von unten, von oben und aus der Mitte**

Von der herkömmlichen Teleologie (religiöser bzw. mythologischer Prägung, an die „Vorsehung“ erinnernd) setzt Bloch sich entschieden ab. Zwecke dürften keinesfalls „vorgeordnet, … fertig gesetzt“ werden, schon gar nicht „von oben herab“. [[359]](#footnote-359)358

Blochs Welterklärung bezeichnet Burghart Schmidt mit Fug und Recht als „Teleologie von unten“. [[360]](#footnote-360)359 Erstaunlicher (bzw. dialektischer) Weise könnte man sie, nicht weniger legitim, auch als eine „von oben“ ansehen. Denn wir Menschen entstammen der Erde, der Materie unter uns, damit aber auch der Materie, die „von oben“, nämlich aus dem Kosmos, gekommen ist. Bloch verdeutlicht dies im 20. Kapitel des *Prinzip Hoffnung*, in dem er den als „Antizipierendes Bewusstsein“ deklarierten zweiten Hauptteil zusammenfasst. Eine der Zwischenüberschriften lautet dort: *„Das Nicht im Ursprung, das Noch-Nicht in der Geschichte, das Nichts oder aber das Alles am Ende“.*[[361]](#footnote-361)360Damit führt Bloch vier ontologische (seins-mäßige) Grundbegriffe an, die, in knappster Form, den „drei Hauptmomenten“ des „Weltstoffs“ entsprächen: das Nicht, das Noch-Nicht, das Nichts und das Alles. (Wobei daran zu erinnern ist, dass die Kategorie des `Noch-Nicht‘, neben der Hoffnung und der *konkreten Utopie*, zugleich ein Fundament der gesamten Blochschen Lehre darstellt.) –

Erstes Hauptmoment: Das Nicht und das Nichts dürfen keinesfalls verwechselt werden. Das Nicht ist nicht nichts, sondern „Mangel an Etwas und ebenso Flucht aus diesem Mangel; … Treiben nach dem, was ihm fehlt“.[[362]](#footnote-362)361 U.a. im „Dunkel des gelebten Augenblicks“ sei es ein noch leerer, unbestimmter „Start zum Anfang“, während das Nichts aus etwas Bestimmtem hervorgehe, nämlich einem Akt der Vernichtung. 2. Das Noch-Nicht ist, wie erwähnt, sicherlich eine der grundlegen-den Kategorien Blochs, neben der Hoffnung und der *konkreten Utopie*, deren Bedeutungsbereich sich mit dem des Noch-Nicht tendenziell überschneidet. Das Noch-Nicht kennzeichne „die T*endenz* im materiellen Prozeß, als des sich heraus-prozessierenden, zur Manifestierung seines Inhalts tendierenden Ursprungs“. Darin liegt wahrscheinlich die **Mitte** zwischen Anfang und Ende des Weltprozes-ses, der zugleich in jedem Einzelmenschen präsent sei, jedenfalls *latent* und *tendenziell*. 3. Hauptmoment: „Das *Nichts* oder aber *Alles* charakterisiert die *Latenz* in dieser Tendenz, als zu uns negative oder positive, vorzüglich am vordersten Frontfeld des materiellen Prozesses.“ [[363]](#footnote-363)362

Diese Beschreibungen der drei Hauptmomente, und insbesondere das letzte Zitat, sind – losgelöst von ihren Kontexten – kaum verständlich. Mehr Klarheit ist aber zu erwarten, wenn man sich vergegenwärtigt, was Bloch unter Tendenz und Latenz versteht, zumal diese beiden Begriffe sicherlich zu den Grundpfeilern sei-ner Teleologie gehören.

**Tendenz und Latenz**

Das deutsche Wort Tendenz stammt – teils auf Umwegen, so über das franzö-sische `tendance`– von dem lateinischen Verb ‚tendere‘, hat aber von dessen mindestens 34 (!) Bedeutungen, nur ungefähr die Hälfte beibehalten. Und auf ein Minimum reduziert erscheinen diese Bedeutungen in einigen *philosophischen* Wörterbüchern, so bei Schmidt/Schischkoff, wo als Bedeutung des lateinischen ‚tendere‘ nur noch „nach etwas streben“ genannt wird, während der deutsche philosophische Sprachgebrauch erscheint als „die Richtung eines Geschehens oder Strebens; Absicht (>auch Intention), Streben, Zweck“.[[364]](#footnote-364)363 – Dagegen finden sich unter den ca. 34 lateinischen Bedeutungen zahlreiche konkrete Bezeichnun-gen wie „spannen, anspannen, straff anziehen; … ausstrecken, ausdehnen, … sich (in Schlachtordnung) aufstellen, … eilen, gehen, marschieren, … losgehen“, aber auch mindestens ein Dutzend übertragene Bedeutungen, darunter „geben, verleihen, angedeihen lassen; …streben, trachten nach … ; hinneigen zu …, sich anstrengen, sich bemühen, streiten, kämpfen“. [[365]](#footnote-365)364

Meine Vermutung geht nun dahin, dass Bloch sich von all diesen, oder besser: von der Fülle dieser lateinischen Bedeutungen hat inspirieren lassen. Denn seine vielfältigen, teils hochkomplizierten Überlegungen gehen in nahezu alle die angedeuteten Richtungen – und darüber hinaus, nämlich in Verbindungen mit eigenen und traditionellen Begriffserörterungen und -bestimmungen, z.B. zum *Wesen,* zum *Ideal*, zur *Substanz* und zur *Utopie*. Außerdem verknüpft Bloch die Begriffe Tendenz und Latenz unlösbar miteinander, so dass beide zu Schlüssel-begriffen nicht nur seiner Teleologie, sondern seiner Philosophie überhaupt wer-den.

Nachzulesen sind diese Reflexionen vor allem in *Tendenz und Latenz* (geschrieben 1935 bzw. 1944/45, posthum erschienen in *Logos der Materie*, S. 349 bis 369) und in *Experimentum Mundi* (1975, S. 144 ff.). Überrascht sein könnte man, dass der Autor darin eine sehr kurze, sehr präzise Definition des Tendenz-Begriffs bietet, nämlich als „wirkende Zweckursache“, nachdem er zuvor einige anschauliche Beispiele angeführt hat, so aus dem Bereich der Produktivkräfte, d.h. der Arbeit, hinter der Wille, „Hingespanntsein“, Richtung und Zielbewusstsein stecke, während Marx die Tendenz u.a. als „die absolute Entwicklung der Produktivkräfte“ bezeichnet habe.[[366]](#footnote-366)365 Tendenz könne man auch erahnen, so in der Musik, wenn es einem gelingt, aus dem Fluss der Melodien und Harmonien deren möglichen Fortgang zu erraten (bzw. herauszuhören durch „Hineinhören“ und „Voraufhören“).

*Wirkende Zweckursache* – eine Definition, die natürlich für jegliche teleo-logisch verstehbare Finalität zutrifft. Was Bloch tatsächlich meint, geht aus dem Folgenden klar hervor. „Wirkende Zweckursache“ sei die Tendenz nämlich insofern, als „die jeweils einheitliche durchwaltende Tendenz einer Epoche Wechselwirkung zwischen den einzelnen Momenten“ garantiert, und diese Wechselwirkung sei selbstverständlich *dialektisch* zu begreifen, so dass die dialektische Tendenz als Zweckursache auf die „Ur­-Sache des Tendenz-Inhalts überhaupt“ verweise; sie sei „das Haben und Nicht-Haben, folglich das Werden der Ur-Sache im historischen Experiment ihrer Totalität“.[[367]](#footnote-367)366

Womit der Bogen denkbar weit gespannt ist. Tendenz betrifft alltäglich Er-fahrbares, reicht aber in alles Geschichtliche überhaupt und schließlich in höch-ste Dimensionen möglicher Sinngebung. **Als *Sinn der Geschichte* bekräftigt Bloch die Herstellung des *Reichs der Freiheit*, knüpft diese Sinnfindung jedoch an eine „*Kosmologie*, in die alles historische Geschehen letztlich einmündet“**.[[368]](#footnote-368)367 Es han-delt sich um die Seinsweise einer „Ur-Sache“, in der Bloch u.a. auch den „Kern der Sache“ sieht; dies allerdings nur dann, wenn die Tendenz verbunden ist mit der

**Latenz.**

Wenn die Tendenz auf unfertige, unerreichte Totalität abzielen soll, erfordert dies einen weiteren Faktor der Entwicklung, der „zugleich das utopisch Fundie-rende der Tendenz einschließt: die *Latenz*“.[[369]](#footnote-369)368 Woraus allerdings nicht vorschnell zu schließen ist, Latenz setze fundierende Tendenz stets voraus, zumal Bloch den Begriff Latenz – zumindest aus marxistischer Sicht – für durchaus problematisch hält; Marx habe den Begriff gar nicht benutzt.

Was u.a. darauf zurückzuführen sein mag, dass damit zunächst nichts real Existierendes, nichts Erkennbares, Analysierbares gemeint zu scheint. – Latenz leitet sich von dem lateinischen Verb ‚latere‘ her , das ins Deutsche mit ‚verbor-gen sein, geborgen sein‘ übersetzt wird. Bloch begreift das Verborgen-Sein der Latenz eigenwillig neu, nämlich so: „Latenz ist die Beschaffenheit, worin die Tendenz die seltsame Vorexistenz ihrer Richtung und ihrer Vorwegnahme hat; mit anderen Worten: Latenz ist das Dasein des noch nicht seienden Zielinhalts in der Tendenz.“ (*Logos der Materie*, S. 352). Fast wörtlich erscheint diese inhaltliche Bestimmung auch in *Experimentum Mundi* (S. 147 f.), mit einer kleinen, aber nicht unbedeutenden Änderung im letzten Satz nach dem Doppelpunkt, wo es nunmehr heißt: „Latenz ist die Weise, womit der noch nicht seiende Zielinhalt sich in der Tendenz geltend macht.“ (ebd. S. 148). In der Neufassung steckt na-türlich mehr Dynamik. In der Tat ist die Latenz kein bloßes „Dasein“, sondern ein „Erwartungsraum“, wie es in *Logos der Materie* kurz zuvor heißt. Gleich scheint in beiden Zitaten die Kombination von teleologischen Grundbegriffen wie Noch-Nicht, Richtung und Zielinhalt.

Erfahrbar und benennbar seien Inhalte ohnehin nur als „Tendenz-Latenz“ in-sofern durchaus materiell auf „Realutopie“ bezogen (ebd. S. 364). Realutopie bedeutet natürlich nichts anderes als „konkrete Utopie“, somit mögliche Hand-lungsanweisung für reale Veränderung, vorzugsweise historisch-politisch. Wenig später verdeutlicht Bloch dies folgendermaßen: „Handeln heißt in konkreter Uto-pie Tendenzen freisetzen, was eben deshalb in konkreter Spekulation dasselbe ist wie: Ideale verwirklichen; denn unverwirklichtes Wesen wird zum Ideal, und unverwirklichtes Wesen ist Tendenz.“ (ebd. S. 365). Wobei Bloch Ideale als „vorgestellte Ziele des Strebens“ bezeichnet und das *Wesen* „im“ Menschen (nicht: *des* Menschen!) u.a. als „Vermögen und Freiheit des Überschreitens hin zu Hoffnungsinhalten der Sättigung, des Glücks, des Wunderbaren …“ (ebd.) – eine wohltuende Ergänzung der trocken-allgemeinen Aussage Hegels, das Wesen sei das Ge-Wesene…

Tendenz und Latenz erstrecken sich so nicht nur in Blochs Grundlegung von konkreter Utopie, Idealen und Wesen (letzteres sogar bis hin zum ethisch „Höchsten Gut“!), sondern auch in seine gesamte Geschichtsteleologie, d.h. seine Auffassung von *Substanz* und *Substantialität*, so dass eine Antwort auf Hegels berühmte Frage möglich scheint, wie denn die „Substanz Subjekt werden“ könne.

Blochs Antwort liegt in seinem Hinweis auf den unvollendeten Welt-Prozess, dessen Grund als Ungrund, dessen Tendenz-Haben als Nicht-Haben; und letztlich in seinem Hinweis auf ein Rätsel, das „treibt in wie über aller Finalität, rührt sich dauernd als das letzthin final-zentral Treibende der noch völlig utopischen *Sub-stantialität* im Gang und vor allem in den Ganggestalten seiner deshalb noch so unvollendeten Welt“.[[370]](#footnote-370)369 Dies aber ist die „Ur-Sache“, der erwähnte „Kern der Sache“. Dieser Kern, diese Ur-Sache, ist kausal nicht zu begreifen. Allenfalls teleo-logisch lässt sie sich umschreiben, erahnen, nämlich „… *nur erst in Tendenz und Latenz, in Realgärung und Realverschlossenheit, im objekthaften Chifferstand und Realgeheimnis ,*[[371]](#footnote-371)370 wobei der Begriff ‚Chiffer‘ (bzw. ‚Chiffre‘) sowohl auf Verbor-genes und Geheimnisvolles als auch auf die Offenheit der Zukunft verweist – und folglich im Gesamtzusammenhang von Tendenz, Latenz und konkreter Utopie auf „*Zweck, Ziel, Sinn* überhaupt“,[[372]](#footnote-372)371 wozu zweifellos auch das Marxsche Ziel eines *Reichs der Freiheit*  in einer Klassenlosen Gesellschaft gehört.

**Vom *Nicht* zum *Alles* oder *Nichts.* Kosmologische und teleologische Deutung**

Wenn man versteht, was Bloch mit Tendenz und Latenz meint, kann man versuchen, seine „Hauptmomente des Weltstoffs“ (s.o.) kosmologisch und teleo-logisch zu deuten. Bloch argumentiert in Übereinstimmung mit den kosmologi-schen Erkenntnissen seiner Zeit.

Demgemäß können die Hauptmomente – Nicht, Noch-Nicht und Alles oder Nichts – kosmologisch interpretiert werden.

Zum Nicht: Wir wissen *nicht*, was *vor* dem sogenannten „Urknall“ (Big Bang) gewesen ist, auch nicht, ob in diesem Zustand ein Nichts geherrscht hat, aus dem heraus eine Schöpfung des Universums („creatio ex nihilo“) möglich gewesen wäre. Wir wissen nicht einmal, ob dieser Big Bang überhaupt ein Ur-Knall war. Dennoch ist anzunehmen, dass der Big Bang aus seiner Negation, d.h. aus einem andersartigen Zustand des Kosmos, hervorgegangen ist, auch wenn niemand weiß, wie dies geschehen sein mag. Das kosmologische *Nicht* geht dem Big Bang voran. Insofern trifft auf diesen Zustand, dieses Nicht als Ursache, zu, was Bloch erkennt: „Das Nicht ist … Treiben nach dem was ihm fehlt“ (s.o.). Und dieses Treiben setzt sich fort in allen späteren Gestaltungen des Kosmos, bis hin zu den Lebewesen: „Mit Nicht wird … das Treiben in den Lebewesen abgebildet: als Trieb, Bedürfnis, Streben und primär als Hunger“ (ebd.) – allesamt enteleche-tische Bestimmungen des Lebens.

Zum Noch-Nicht: Das Nicht drängt zum Noch-Nicht, das Bloch als „Tendenz im materiellen Prozeß“ (s.o.) charakterisiert. So wird die Latenz (das noch „Ver-borgene“) im Nicht zur Tendenz im Noch-Nicht, mithin in der unvollendeten Materie des Weltprozesses. Ohnehin bleibt das Nicht nicht „verborgen“, sondern äußert sich, und zwar im tätigen Bewusstsein einerseits als „Meinen und Intendieren, als Sehnsucht, Wunsch, Wille, Wachtraum, mit allen Ausmalungen des Etwas, das fehlt“ – und andererseits als „Unzufriedenheit mit dem ihm Gewordenen“, womit es sogar „das Weitertreibende in der Geschichte“ reprä-sentiere[[373]](#footnote-373)372 – was wohl auch als Anspielung auf die Dialektik als Negation der Negation zu verstehen ist.

Dies alles geht ein ins Noch-Nicht: „Das Nicht als *Noch-Nicht* zieht quer durchs Gewordensein und darüber hinaus; … Das Nicht als *prozessuales Noch-Nicht* macht … Utopie zum Realzustand der Unfertigkeit, des erst fragmenthaften Wesens in allen Objekten“ (ebd.). (Näheres hierzu im 15. Kapitel des *Prinzip Hoffnung*.) Das Noch-Nicht west nicht nur in Latenz und Tendenz, sondern enthält, mehr noch als das Nicht, „den Gegenzug gegen das schlecht Vorhandene“.[[374]](#footnote-374)373 Denn es verbindet sich mit dem Subjekt, dem „subjektiven Faktor“, und bleibt daher nicht nur negativ, sondern drängt auf „Gelungenheit“, die vorweg-nehmend (antizipierend) als Chance wahrgenommen wird.

Zum *Alles oder Nichts*: Kosmologisch verknüpft Bloch dieses Noch-Nicht mit dem (möglichen) Anfang und Ende des Universums: „Der Ursprung bleibt das durch die Zeiten sich hindurchbewegende und ebenso aus sich noch nicht herausbewegte Inkognito des Kerns“, sodann, in Analogie zum Schauen, d.h. zur *theoria* (!): „Jeder gelebte Augenblick wäre mithin, wenn er Augen hätte, Zeuge des Weltanfangs, der in ihm immer wieder geschieht; *jeder Augenblick ist, als unhervorgetreten, im Jahr Null des Weltanfangs.*“ [[375]](#footnote-375)374 Worin sich allerdings die Geschichte des Universums nicht erschöpft, denn: „Der Anfang geschieht in ihm so lange immer wieder, bis das unbestimmte Nicht des Daßgrunds durch die experimentellen Bestimmungen des Weltprozesses und seiner Gestalten ent-weder zum bestimmten Nichts oder zum bestimmten Alles dem Inhalt nach ent-schieden ist; *jeder Augenblick enthält mithin ebenso, als potentiell, das Datum der Weltvollendung und die Data ihres Inhalts.*“ (ebd.). Vollständig auf die Zu-kunft verweisend, bezieht sich dieses Konzept sowohl auf den möglichen Ge-schichtsverlauf als auch auf das mögliche Ende des Universums.

Dieses Ende bedeutet das Nichts , wenn die Entwicklung nur noch Chaos, Tod und Vernichtung und schließlich den „Kältetod des Universums“ herbeiführt. Dieser „große Zusammenbruch“ (Big Crunch) wird ja heutzutage immer wieder gern beschworen, sofern man glaubt, die nachweislich beschleunigte Expansion des Universums könne auf nichts Anderes hinauslaufen. Bloch kennt zweifellos diese Perspektive, hält sie aber nicht für die einzig mögliche. Denn an die Stelle des Nichts könne auch das *Alles* treten, d.h. statt „besiegelte Vereitlung der Utopie … das absolute Alles – in der Vor-Erscheinung des Reichs der Freiheit – … die besiegelte Erfüllung der Utopie oder das Sein wie Utopie.“ Tatsächlich sei das Alles „… *Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt*“, worin das erreicht werde, was schon Marx vorschwebte: „Na-turalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur.“ [[376]](#footnote-376)375

Nicht alle Kritiker haben den Inhalt und die Tragweite dieser Dialektik von *Alles und Nichts* verstanden. So behauptet der Hitler-Biograf *Joachim Fest,* Bloch habe seine Leser lediglich vor die Wahl „Alles oder Nichts“ gestellt, wobei er „Al-les“ korrekt als „absolute Vollkommenheit“, das Nichts jedoch – nur halb korrekt – als „die absolute Schuld“ interpretiert.[[377]](#footnote-377)376 Was schon deshalb abwegig ist, weil sicherlich niemand das Nichts wählen würde, wenn er Alles haben könnte. In Wirklichkeit geht es Bloch doch um etwas völlig Anderes, nämlich die offene Zu-kunft, in der es weder für das Alles noch das Nichts eine Zielgarantie gibt, aber zweifellos die Möglichkeit, einzusehen, dass man alles dafür tun sollte, sinnlose Vernichtung zu beenden bzw. zu verhindern, damit SINN zu finden ist, an dessen Erfüllung jeder Mensch aktiv mitarbeiten kann. – Die angekündigte *teleologische* Deutung entspringt unmittelbar der kosmologischen. Als „Ur-Sache“ (oder auch „Kern der Sache“) liegt die Ursache in „*Tendenz und Latenz, in Realgärung und Realverschlossenheit“*.

Damit ist die Ursache zugleich Ziel-Ursache (wenn nicht Zweckursache). Das Nicht drängt zur Ursache, wird im Noch-Nicht zu einem der möglichen Mittel zum Zweck, das dann allerdings dem Menschen anheimgestellt, anvertraut wird. Ihm obliegt es, seine Zwecksetzungen ständig zu überprüfen und, falls erfor-derlich, zu revidieren.[[378]](#footnote-378)377 Kein „Noch-Nicht“ heiligt den Zweck, das Ziel. Ob dieses – im Alles oder Nichts – erreichbar ist, steht nicht fest. Endgültig entschieden ist anscheinend nichts. Die „unvollendete Materie“ bleibt Entelechie, enthält in sich noch (fast?) alle Möglichkeiten.

Nunmehr besser verständlich werden jedenfalls die „Hauptmomente des Weltprozesses“ (s.o.), darunter auch der von mir isoliert zitierte Satz: „Das *Nichts* oder aber das *Alles* charakterisiert die *Latenz* in dieser Tendenz, als zu uns negative oder positive, vorzüglich am vordersten Frontfeld des materiellen Prozesses.“ (s.o.) Die in diesem Prozess wirkenden (möglichen) Entelechien habe ich erörtert, d.h. teleologisch gedeutet.

**Nahziele und Fernziele, Endziel**

Die Fernziele dürfen die Nahziele nicht entwerten – und umgekehrt. Jeden-falls darf kein Mensch irgend welchen, von ihm selbst nicht gesetzten Nah- oder Fernzielen geopfert werden. Hier wird die teleologische Interpretation anschei-nend noch schwieriger, zumal zu der Frage nach dem rechten Weg zur Errei-chung historisch-politischer Nah- und Fernziele keine Einigkeit besteht. Bloch wendet sich sowohl gegen einen voluntaristischen Anarchismus, der in seiner dilettantischen Ungeduld die Nahziele „überfliegt“, als auch gegen den Refor-mismus, der die Fernziele verrät, genauer: der mit „seinen bewußt kurzsichtigen Zwecken das in den Nahzielen implizierte Fernziel“ verrät.[[379]](#footnote-379)378 Dagegen habe auch und gerade revolutionäre Theorie-Praxis sich vor allem der Vermittlung von Nah- und Fernzielen zu widmen, wozu Bloch zu bedenken gibt: „Fernziel ist hierbei die Herstellung der klassenlosen Gesellschaft, *grenzüberschreitendes Endziel* jedoch das durch uns sich aufschlagende Gesicht einer Welt überhaupt, worin das Sub-jekt mit dem Objekt nicht mehr behaftet ist als mit einem Fremden.“ (ebd.).Und dies verweist erneut auf ein absolutes Fernziel: das *Alles*, wenn auch, wie gesagt, ohne Zielgarantie.

Mit und in dieser Ungewissheit leben wir, haben wir zu leben. Sie sollte uns aber nicht entmutigen, jedenfalls nicht, solange es noch „konkrete Utopie“ gibt.

**Teleologie der Kunst**

Was Bloch unter „Grenzüberschreitung“ versteht, lässt sich vielleicht am besten an Hand seiner Ästhetik, seiner Kunstphilosophie verdeutlichen. Diese ist wiederum klar teleologisch geprägt, so durch den Gedanken des Vorscheins einer besseren Welt, den die Kunst zu vermitteln vermag. Zugleich ergänzt Bloch damit seine Vorstellungen über sein kosmisches Konzept des *Alles*. Welche besondere Art von Teleologie Bloch ästhetisch entwickelt, erhellt zunächst dann, wenn man sich vergegenwärtigt, dass *Telos* nicht nur Zweck und Ziel, sondern auch u.a. ‚Verwirklichung‘, ‚Erfüllung‘, ‚Vollendung‘ und ‚Ende‘ bedeuten kann. Es sind dies Bedeutungen, die zweifellos auch in anderen Grundelementen blochscher Philosophie eine Rolle spielen, so in den vielfältigen sozialen und technischen Utopien, die er heranzieht und ausführlich analysiert, so in Begriffen wie Naturallianz und Allianztechnik (s.u.). Auch darin geht es letztlich um *Alles*, nicht um *Nichts*.

Im Vergleich mit diesen Grundelementen nimmt die Kunst sogar eine *Schlüsselposition* ein. Demgemäß legt Bloch zunächst Wert darauf, Sinn und Zweck der Kunst vor Anfeindungen und Missverständnissen in Schutz zu nehmen. Im *Prinzip Hoffnung* (S. 242-245) legt er ausführlich dar, dass Kunst sich keines-wegs in Schein oder gar Illusion und Phantasterei erschöpft. Vielmehr enthält die Kunst Weltstoff und Wirklichkeit in veränderter Form. Auch und gerade im realistischen Kunstwerk zeigt der/die Künstler/in Meisterschaft im freien Umgang mit den Stoffen, d.h. in einer einzigartigen Freiheit, in der sich so etwas wie die Utopie der Nicht-Entfremdung verwirklicht.

Und damit einen Ausblick auf *Vollendung* in nie geahntem Ausmaß gewährt. Denn es geht nicht nur um neue Wirklichkeit, Erweiterung der Natur, „huma-nisierte Natur“, sondern um höchstmögliche Vollendung: „Dergestalt lautet die Losung des ästhetisch versuchten Vor-Scheins: wie könnte die *Welt vollendet werden, ohne daß diese Welt, wie im christlich-religiösen Vorschein, gesprengt wird und apokalyptisch verschwindet.*“ [[380]](#footnote-380)379 – Und dieser Vorschein beruht nicht auf purer Phantasterei, sondern nicht zuletzt auf der Realität des – allerdings neu geformten – Gewordenen. Dieses schützt Bloch vor jeglicher Entwertung, die z.B. die christliche Apokalypse beinhaltet. Blochs Weg zum *Alles* führt nicht durch das Nichts!

Dass Kunst aus zwei Hauptquellen, nämlich der Wirklichkeit und der Fiktion, schöpft, ist längst bekannt. Die Frage nach der *Wahrheit der Kunst* lässt sich jedoch erst dann beantworten, wenn deren Entelechien, d.h. ihre wahren Ziel-Bestimmungen, erkennbar werden, nämlich über das Konzept des Vorscheins als mögliche Welt-Vollendung. Dabei gelingt Bloch sogar eine neue Definition der Kunst, wenn er erklärt: *„Kunst ist ein Laboratorium und ebenso ein Fest aus-geführter Möglichkeiten*, mitsamt den durcherfahrenen Alternativen darin, wo-bei die Ausführung wie das Resultat in der Weise des fundierten Scheins geschehen, nämlich des welthaft vollendeten Vor-Scheins.“ [[381]](#footnote-381)380

Wenn hier – erneut – von weltimmanenter „Vollendung“ die Rede ist, stellt sich die Frage, ob Bloch damit nicht in einen Widerspruch zu sich selbst gerät, nämlich zu seinem Konzept einer „unvollendeten Entelechie der Materie“. Wie soll Vollendung möglich sein, wenn ihr Medium par excellence, die Materie, als „unvollendet“ gilt? Des Rätsels mögliche Lösung: Materie ist nicht nur „unvoll-endet“, sondern steht im Fluss des „In-Möglichkeit-Seins“. Da nun aber die *Kunst* sich dessen bedient – als „Fest ausgeführter Möglichkeiten“ – kann sie das scheinbar Unmögliche wagen: Vollendung und Vollkommenheit trotz aller –scheinbarer oder offensichtlicher – Unvollkommenheit! Und dies auch und gera-de obwohl das Noch-Nicht a) des Reichs der Freiheit, b) des *Alles* im Ganzen fortbesteht. Nicht Alles, aber den Vorschein der Freiheit kann die Kunst verwirklichen, und zwar in „vollendeten“ Formen.

Wie dies konkret vonstatten geht, gibt Bloch an Hand zahlreicher Beispiele aus Musik, Literatur, Theater und bildender Kunst zu erkennen, wobei er der Musik eine Sonderrolle insofern einräumt, weil sie als einzige so etwas wie uto-pische „Sprengkraft“ enthalte. Besondere Bedeutung misst Bloch außerdem Goethes ‚Faust‘ ein, den er zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ in Beziehung setzt. (Auf diese und andere Beispiele, nachzulesen im *Prinzip Hoffnung*, vor allem S. 1143-1296, kann ich hier leider nicht näher eingehen.)

Die Kunst zielt aufs Ganze, auf *Alles*, und zwar erst recht dann, wenn die Welt als *Gesamtkunstwerk* betrachtet werden kann. Als Kronzeugen für diese Auffassung nennt Bloch u.a. *Giordano Bruno*, dessen Konzepte „gebärender Schoß der Materie“, „universelle Vernunft in der Materie“ und „Weltbaumeister“ er ausführlich analysiert (s.o. bzw. *Prinzip Hoffnung, S. 995: „…* gemäß dem Wunschbild einer *kosmisch vorhandenen Vollkommenheit“*).

*Ob es allerdings gelingen kann, die von der Kunst ausgehenden positiven Im-pulse in gesellschaftliche Realität zu verwandeln, hängt nicht von der Kunst, son-dern einzig und allein von der Gesellschaft im Ganzen ab* (ebd. S. 249). Kunst kann das konkrete politische Engagement nicht ersetzen.

**Ausblick: „Natursubjekt“ ohne Natur-Teleologie? – Natur-Allianztechnik**

Blochs A und O, die Materie, liegt jeglichem „Weltstoff“ und damit auch der Natur zu Grunde. Seine Sicht der Materie als *In-Möglichkeit-Sein* und *unvoll-endete Entelechie* verbindet er mit der u.a. kosmologisch fundierten Teleologie der „Hauptmomente des Weltstoffs“. Somit vereint Bloch Teleologie und historisch-dialektischen Materialismus, so dass von ihm auch eine neue Teleologie der Natur erwartet werden konnte.

Voraussetzung hierfür wäre allerdings die Beseitigung der Hindernisse, die Kant veranlasst haben, auf eine „konstitutive“, d.h. für die Naturwissenschaft unmittelbar anwendbare Funktion einer Natur-Teleologie zu verzichten. Ebenso wenig wie Kant ist Bloch in der Lage, Zwecke und Zweckmäßigkeit – oder gar Zwecksetzung – in der Natur unmittelbar nachzuweisen. Auch Bloch muss sich hier mit einem „Als Ob“ begnügen, wenn auch einem völlig andersartigen, ganz anders begründeten.

Dass es Finalitäten, zielgerichtete Vorgänge in der (menschlichen und nicht-menschlichen) Natur gibt, bezweifelt Bloch nicht. Im Gegenteil, er weist aus-drücklich auf sie hin, so wenn er Trieb- und Willens–Phänomene (darunter auch den Machttrieb und den „Rauschtrieb“) im Rahmen seiner Untersuchung über das Antizipierende Bewusstsein (s.o.) teleologisch deutet. So auch, wenn er *Giordano Bruno* zitiert, der in der schöpferischen Natur (natura naturans) eine „universelle Vernunft“ am Werke sieht, die „das innerste, wirklichste und eigen-ste Vermögen und ein potentieller Teil der Weltseele“ sei.[[382]](#footnote-382)381 Dieser *Logos* sei, wie Bruno feststellt, von den Platonikern auch „Weltbaumeister“ genannt worden, und Bruno selbst bezeichnet diese Vernunft-Gestalt auch als „… den inneren Künstler , weil sie die Materie formt und von innen heraus gestaltet, wie sie aus dem Innern des Samens oder der Wurzel den Stamm hervorlockt und entwickelt, aus dem Innern des Stammes die Äste treibt, aus dem Innern der Äste die Zweige gestaltet, aus dem Innern dieser die Knospen bildet, von innen heraus wie aus einem inneren Leben die Blätter, Blüten, Früchte formt, gestaltet und verflicht, und von innen wieder zu bestimmten Zeiten die Säfte aus Laub und Früchten in die Zweige, aus den Zweigen in die Äste, aus den Ästen in den Stamm, aus dem Stamm in die Wurzel zurückleitet.“ [[383]](#footnote-383)382 –

Anschaulicher lassen sich natürliche Telos-Vorgänge kaum darstellen. Bloch kommentiert die Stelle nicht; warum er sie so ausführlich zitiert, liegt dennoch auf der Hand: Sie ist Illustration dessen, was Finalität in der Natur bedeuten kann. Allerdings übernimmt Bloch weder Brunos Konzept einer „universellen Vernunft“ noch das eines „Weltbaumeisters“ in der Natur. Denn wer sollte die-ser „Meister“ sein, wenn nicht Gott? Eine pantheistische Lösung, die Bloch nicht weniger strikt ablehnt als Marx und Engels.

Umso mehr überraschen zunächst Blochs Anleihen bei einem anderen pantheistischen Kronzeugen der *natura naturans*, nämlich Schelling, der von Bruno, aber auch von Spinoza („Gott oder die Natur“) beeinflusst war. Wenn die Natur ihre „eigene Gesetzgeberin“ ist, so Schelling, kann und muss man ihr – ähnlich wie dem „Weltbaumeister“ (= Gott) sogar *Handlungsfähigkeit* zusprechen. Dies zu übersehen, wirft Schelling den Naturwissenschaftlern seiner Zeit vor, indem er behauptet: „Philosophieren über die Natur heißt, sie aus dem toten Mechanismus, worin sie befangen scheint, herauszuheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eine eigene Entwicklung versetzen – heißt, mit anderen Worten, sich selbst von der gemeinen Ansicht losreißen, welche in der Natur nur, was geschieht, – höchstens das Handeln als Faktum, nicht das Handeln selbst im Handeln – erblickt.“ [[384]](#footnote-384)383 Aber wer handelt denn da „im Handeln“, wenn nicht, wie bereits erwähnt, Gott selbst? Eine theologische Setzung, ohne die von „Zwecksetzung in der Natur“ wohl kaum die Rede sein könnte.

Ohne diesen theologischen Hintergrund (und Untergrund) ist bekanntlich auch Schellings Definition des „Geistes in der Natur“ als „objektives Subjekt-Objekt“ ebenso wenig verstehbar wie seine Subjektivierung der ‚natura natu-rans‘: „Die Natur als bloßes Produkt (natura naturata) nennen wir die Natur als Objekt (auf diese allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subjekt, und auf diese allein geht Theorie.“[[385]](#footnote-385)384 Klar ist demnach, dass Schelling die „Natur als Subjekt“ für ein *theoretisches* Konzept hält! Erstaunlich ist außerdem, dass der Gegensatz von Empirie (konkreter Forschung) und Philosophie (bzw. Theorie) bis in unsere Zeit hinein weiterhin besteht, mit bösen Folgen, vor allem hinsichtlich der fortdauernden Umwelt-zerstörung.

Dennoch – oder gerade aus diesen Gründen – hat Bloch sich von den genannten Schellingschen Konzepten inspirieren lassen, so von dem „Subjekt Natur“, das er allerdings zum „hypothetischen Natursubjekt“ umwandelt und keineswegs idealistisch, sondern gänzlich materialistisch interpretiert. So dass die Vermutung „hypothetisches Natursubjekt“ nicht bedeutet, es handele sich um etwas völlig Irreales.

Vielmehr geht es um angeblich tatsächlich Mögliches, dessen Verwirklichung jedoch noch aussteht, zumal nicht klar ist, wie ein „Handeln der Natur“ (als deren Zwecksetzungen!) mit dem Handeln des Menschen in Einklang zu bringen wäre. Durchaus realistisch erkennt Bloch daher: „Gewiß, ein Subjekt der Natur … bleibt so lange problemhaft, als keine konkrete Vermittlung durch den Menschen, als den jüngsten Sohn der Natur, damit gelungen ist. Doch die Möglichkeit dazu bleibt offen und ist im Gegenstand vorgezeichnet, nicht bloß in unserer Auf-faßbarkeit, die ohne hereinwirkendes Naturmaterial nicht einmal als problem-hafte möglich wäre. Ohne alles Spekulative also zusammenfassend: *Es gibt die Anlage, die reale Möglichkeit zu einem Subjekt der Natur* …“.[[386]](#footnote-386)385

Damit geht Bloch weit über das kantische „Als Ob“ hinaus, in dem die reale Möglichkeit einer zwecksetzenden Instanz in der Natur überhaupt nicht vor-kommt. Das „hereinwirkende Naturmaterial“ enthält, in Latenz und Tendenz, genügend Anhaltspunkte für die Existenz von Finalität in der Natur, wie u.a. das obige Bruno-Zitat wunderbar veranschaulicht.

Und posthum findet Bloch weitere Bestätigung für die mögliche Richtigkeit seiner Vermutung. Im Jahre 2009 postuliert nämlich der Philosoph und Natur-wissenschaftler *Rainer E. Zimmermann* einen „Urstoff“, der allerdings nur gedacht, nicht beobachtet werden könne. Immerhin könne, wenn auch nur mathematisch-abstrakt, ein *„Spin-Netzwerk“* dargestellt werden, das „auf der fundamentalen Ebene des Universums“ wie ein ständig Informationen erzeugender „Quanten-Computer“ wirke, „der zugleich hardware und software ist“.[[387]](#footnote-387)386 Dieses Spin-Netzwerk liege allem zu Grunde, was beobachtet werden kann. Es sei ein neuer Ausdruck für die Schöpferkraft der Natur (natura naturans) und zugleich eine Erweiterung der diesbezüglichen Erkenntnisse von Aristoteles, Spinoza, Schelling und Bloch. „Mit größter Berechtigung“ könne hier von *„Natur-subjektivität“* und von einem „Abbild des hypothetischen Natursubjekts“ die Rede sein.[[388]](#footnote-388)387

Ähnlich argumentiert der Theoretiker *Erich Bierampel* in seiner *Autoadap-tions-Theorie*. Kaum etwas scheint in solchem Maße evolutionsgeschichtlich vor-geprägt zu sein wie das Zusammenleben der Menschen. Vieleicht beruht es sogar auf einem *subjektiven Faktor in der Natur*. Jedenfalls hat Bieramperl einen sol-chen, an Ernst Blochs „*Natursubjekt“* erinnernden Faktor erneut postuliert, und zwar in seiner *Autoadaptionstheorie* (ca. 2010, wie der Autor selbst mir bestä-tigte; vgl. [www.sensortime.com/time-de.html](http://www.sensortime.com/time-de.html)).

Auf subatomarer Ebene erkannte Bieramperl Vorgänge, die ihn an die Ar-beitsweise von Sensoren denken ließen. Elementarteilchen gewinnen Infor-mationen über ihre Umgebung, d.h. über andere E-Teilchen, mit denen sie Kontakt aufzunehmen vermögen. Wie ein Radar tastet das E-Teilchen seine Um-gebung darauf hin ab. Information, Kontakte und Verbindungen von E-Teilchen sind keineswegs neue Phänomene. Bieramperl fand aber eine neue Erklärung dafür – mit weitreichenden Konsequenzen: Die Natur organisiert sich anschei-nend selbst, aber aus einem ursprünglichen „Selbst“ heraus, das bereits *Subjek-tives* in sich zu tragen scheint.

*Somit also vielleicht Subjektivität ohne Subjekt?* Nun, Bloch hatte Ähnliches angedeutet, ermöglicht es diese begriffliche Verschiebung doch, vorschnelle (und wohl auch sinnlose!?) Versuche der Personifizierung zu vermeiden und den engen Bezug zwischen den Begriffen ‚Natursubjekt‘ und ‚unvollendeter Entelechie der Materie‘ zu betonen. *Daraus folgt jedoch nicht, dass der Begriff Natur-subjekt dazu dienen kann, eine neue Natur-Teleologie zu begründen. Für Bloch war und blieb das Natursubjekt hypothetisch, eine Vermutung. Es gab für ihn in der Natur zwar Finalität, aber keine nachweisbare Instanz der Zwecksetzung.*

Bloch sah außerdem in der Vorstellung eines Natursubjekts die Möglichkeit, ein ganz anderes Ziel zu etablieren: die „Mitproduktivität eines möglichen Natursubjekts oder konkrete Allianztechnik“. [[389]](#footnote-389)388 Was Bloch damit meint, verdeutlicht er kurz und bündig im *Experimentum Mundi*: „Ein … nicht ausbeutendes Verhalten zur Natur wurde schon der objektiv-realen Möglichkeit nach bedeutet als *befreundete, konkrete Allianztechnik, die sich in Einklang zu bringen versucht mit dem hypothetischen Natursubjekt*.“ (S. 251, Hervorhebung durch mich.) Und er nennt für seine Forderung sogleich einen triftigen, gleichsam brandaktuellen Grund: „Das wird umso notwendiger, als sich der Unfall ja längst ausgewachsen hat zu drohender Selbstausrottung des Menschen, gründlicher Zerstörung seiner natürlichen Existenzbedingungen durch Mißachtung der Ökologie.“ (ebd.) Das klingt wie das Programm für eine Bewegung, die erst nach Blochs Tod, nämlich in den 1980er Jahren voll eingesetzt hat: die *Grüne Bewegung* auf nahezu allen Ebenen, bis hin zu den spektakulären Aktionen von *Greenpeace* u.a. – Wobei allerdings zu beachten ist, dass Bloch – im Unterschied zu fast allen Politikerinnen und Politikern der „Grünen“ – eine *sozial-revolutionär* gestützte Neuorientierung der Ökologie fordert, indem er feststellt: „Naturströmung als Freund, Technik als Entbindung und Vermittlung der im Schoß der Natur schlummernden Schöpfungen, das gehört zum Konkretesten an konkreter Utopie. Doch auch nur der Anfang zu dieser Konkretion setzt zwischenmenschliches Konkretwerden, das ist, *soziale Revolution* voraus; eher gibt es nicht einmal eine Treppe, geschweige eine Tür zur möglichen Naturallianz.“ [[390]](#footnote-390)389 (Hervorhebung durch mich)

Naturallianz und soziale Revolution sind Aufgaben, vor die Bloch die gesamte Menschheit gestellt sieht. Schon jede dieser beiden Aufgaben für sich scheint, wie die Geschichte gezeigt hat, kaum lösbar zu sein. Die schleichende Umwelt-katastrophe geht weiter, die soziale Revolution (hin zum „Reich der Freiheit“) ist ausgeblieben oder gescheitert. Ob Ersteres nur eine Folge des Letzteren ist, scheint fraglich.

Nachweisbare Natur-*Subjektivität* bedeutet jedenfalls *Autonomie* und *Selbst-organisation* der Natur, zumal sie, wie Schelling bemerkte, ihre „eigne Gesetz-geberin“ zu sein scheint. Diese Autonomie zu respektieren und aktiv zu schützen, bleibt ebenso Menschheitsaufgabe wie der Kampf gegen Ausbeutung, soziale Ungerechtigkeit und Ungleichheit.

Aus der Möglichkeit einer Natursubjektivität ergeben sich außerdem Konsequenzen und neue Ziele für Theorie und Praxis der Wissenschaften. Bloch hat – ähnlich wie Kant – dem teleologischen Denken eine klare Vorrangstellung gegenüber dem bloß kausalmechanischen eingeräumt. Die seit Dilthey übliche Aufteilung in „erklärende“ Naturwissenschaften und „verstehende“ Geistes-wissenschaften hielt er für unerträglich.[[391]](#footnote-391)390 Aus all diesem folgt: Dort, wo weiter-hin ein Denken in den Kategorien der Quantität und der Kausalität vorherrscht, sollten unbedingt neue Komponenten teleologischer und qualitativer Art eingeführt werden. (Näheres hierzu in der Abhandlung von Hansotto Reiber über *Die Komplexität biologischer Gestalt als zeitunabhängiges Konstrukt im Zustands-raum. Zum naturwissenschaftlichen Umgang mit Qualitäten,* in: VorSchein Nr. 29, Nürnberg 2007, S. 39-63.)

Ausarbeitungen zu den Themen Natursubjekt und Natur-Allianztechnik sind – außer in den entsprechenden Artikeln des *Bloch-Wörterbuchs* – u.a. in folgenden Veröffentlichungen zu finden:

Annette Schlemm: *Die Natur ist kein Vorbei… Ernst Blochs Konzept des Mensch-Natur-Verhältnisses,* Philosophenstübchen-Blog Februar 27, 2010: http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2010/02/27/die-natur-ist-kein-vorbei-ernst-blochs-k...

Francesca Vidal (Hg.): *Naturallianz – von der Physik zur Politik,* Bloch-Jahrbuch 2004, Mössingen-Talheim 2004.

Doris Zeilinger: *Wechselseitiges Ergreifen. Ästhetische und ethische Aspekte der Naturphilosophie Ernst Blochs,* Würzburg 2006.

Rainer E. Zimmermann (Hg.): *Naturallianz*, Hamburg 2006.

**Nicolai Hartmanns Kritik an der Geschichts-Teleologie: Kritik an Bloch?**

Blochs Gesamtkonzept einer offenen, kosmischen Teleologie enthält zweifel-los eine Geschichts-Teleologie. Stellen nun Philosophen wie Nicolai Hartmann (1882-1950) teleologisches Geschichtsdenken grundsätzlich in Frage, kann dies wohl als direkte oder indirekte Kritik an Blochs Konzept gewertet werden.

In seiner Arbeit über *Teleologisches Denken* (Berlin 1951) kritisiert Nicolai Hartmann durchgängig den Zweck-Begriff, insbesondere denjenigen der her-kömmlichen Teleologie. Diese grundsätzliche Kritik verbindet er mehrfach auch mit seinen geschichtsphilosophischen Überlegungen. Einen Zweck an sich hält er für unmöglich; ohne Zweckbewusstsein, genauer „ohne zwecksetzendes Be-wusstsein“ könne es Zwecke gar nicht geben (a.a.O. S. 98). Folglich lehnt er jeg-liche alles umfassende Zweck-Instanz (wie etwa Hegels „Weltgeist“ bzw. einen den Weltlauf bestimmenden pantheistischen Gott) strikt ab.

Stattdessen bemüht Hartmann sich darum, zu erkennen, wie sich das Zweck-denken im Bewusstsein der Menschen tatsächlich auswirkt, und zwar sowohl historisch-politisch als auch vorpolitisch, d.h. auf quasi allen Ebenen des Lebens, angefangen von demjenigen des Einzelmenschen bis hin zu den „Haupt- und Staatsaktionen“.

Im Einzelnen unterscheidet er drei Ebenen: a) die des Einzelmenschen, b) die des Politikers bzw. des Staatsmanns und c) die der Geschichte „im Großen“ und Ganzen.

Der Einzelmensch handelt teils allein, teils in der „Menge als vielköpfiges Ganzes“ (ebd.). In keinem Falle ist er jedoch in der Lage, „einheitliche“, allgemein verbindliche Zwecke vorzugeben. Was er als Zweck ansieht, betrifft nur seine unmittelbaren Interessen, so dass hier eine chaotische Vielfalt von Zweck-setzungen vorherrscht. Die Einzelnen betätigen sich zwar politisch, überschauen aber nicht die Folgen ihres Tuns, erkennen diese nicht als „ihr Ziel“ und fühlen sich eher „überrumpelt“, wenn das Unerwartete eintritt (ebd.).

Abhilfe kann hier anscheinend nur derjenige Politiker schaffen, dem es gelingt, die von ihm verfolgten Zwecke als allgemein gültige zu „verkaufen“. Um dies zu erreichen, billigt Hartmann ihm allerdings nicht zu, irgendwelchen „Tendenzen“ – gar übergeordneter Natur – zu folgen (dies übrigens in krassem Gegensatz zu Bloch, s.o.!). Die Ziele des Politikers ergäben sich vielmehr stets aus einer konkreten Situation, in der Aufgaben zu lösen seien. Statt der chaotischen Ratlosigkeit der vielköpfigen (kopflosen) Menge biete der verantwortungsvolle Politiker, zumal als Staatsmann, bewusste, behutsam gewählte Zwecke an. Aber kein höherer Zweck, sondern allein der kurzfristige *Erfolg* entscheide darüber, ob Zwecke und Mittel richtig gewählt wurden. Pure Täuschung aber liege vor, sobald man den Erfolg auf die Qualität einer Zwecksetzung oder gar auf „Zwecke einer Gesamttendenz“ zurückführe (ebd. S. 99).

Dennoch nimmt Hartmann eine Instanz an, die über allen partiellen Zwecken und Zwecksetzungen steht: den „Gang der Geschichte“ selbst. Über diesen könne folglich nicht der Politiker entscheiden, der seine eigenen, angeblich zu-gleich allgemein gültigen Zwecke verfolgt. Und nur daraus – im „Geschichtsprozeß … im Kleinen“ – könne sich so etwas wie Zweck und Sinn ergeben. „Im Großen“ sei die Geschichte „weder zwecktätig noch sinn-gerichtet“. – Und was oft als „Zweckmäßigkeit“ (z.B. von staatlichen Institutionen) bezeichnet werde, beruhe letztlich nicht auf bewusster Zwecktätigkeit, sondern auf politischen Entscheidungen, sei nur ein „Selektionsprodukt“ (ebd.).

**Gegenkritik**

Dass die unterschiedlichen Zwecksetzungen der Einzelmenschen zu chaotischen Ergebnissen führen können, hat bereits Friedrich Engels festgestellt (s.o.). Marx und Engels verkennen dennoch nicht die Tatsache, dass auch Einzelinteressen und –zwecke gebündelt werden können, z.B. durch die Herstellung von Kollektiv- und Klassen-Bewusstsein. Dazu bedarf es nicht des eher ein-zelkämpferischen Politikers, der „etwas zu verkaufen“ hat. Gesellschaftliche *Ten-denzen* zu übersehen oder zu vernachlässigen, können Politiker sich eigentlich nicht leisten. Ähnliches gilt für die von Bloch analysierte *Latenz*. Nur wenn Politi-ker beides, Tendenz und Latenz, beachten, brauchen sie sich nicht mehr von lediglich kurzfristigen „Erfolgen“ abhängig zu machen.

Für nicht akzeptabel halte ich ferner die Tatsache, dass N. Hartmann jegliche politische Ziel- und Zwecksetzung entwertet (bzw. zumindest stark relativiert), indem er sie dem „Gang der Geschichte“ unterwirft. Dieser „Gang“, d.h. die Geschichte „im Großen“, ist aber kein Abstraktum, sondern wird stets konkret von – zweck- und zielorientierten – Menschen gestaltet (natürlich auf Grund be-stimmter materieller und ideeller Umstände und Bedingungen). Ob diese Ge-schichte machenden Menschen höhere, allgemeingültige Zwecke verfolgen können, hängt von ihren historisch-politischen Verstehenshorizonten ab, d.h. davon, ob sie in der Lage sind, sich trotz aller notwendigen Detailarbeit einen Blick für das Ganze zu bewahren. Wie ein solcher Blick – trotz fehlenden, weil nicht mehr möglichen Überblicks über das Ganze – realisierbar sein könnte, hat nicht Nicolai Hartmann, wohl aber Ernst Bloch gezeigt (s.o.). Insofern tangiert Hartmanns Kritik Blochs Konzept einer Offenen Teleologie überhaupt nicht.

Außerdem halte ich es für abwegig, dass Hartmann politische Entschei-dungstätigkeit und Zwecktätigkeit gegeneinander ausspielt. Wie staatliche Insti-tutionen geschaffen werden und funktionieren, hängt sicherlich in hohem Maße von den Zweck- und Zielorientierungen der Politiker ab, die solche Institutionen erfinden bzw. mit lebendigem Sinn zu erfüllen versuchen.

**Zusammenfassung – mit ein paar Folgerungen und Weiterungen**

Eine offen gebliebene Frage gilt es vorab zu klären: Können wir, mit Lothar Wendt u.a., annehmen, dass dem Weltgeschehen die *Information* als ursprüng-liche Zielursache zu Grunde liegt? Information müsste dann schon im Big Bang, dem „Urknall“, enthalten gewesen sein, was sich aber nicht nachweisen lässt. Dagegen spricht auch die von Spaemann und Löw aufgestellte Behauptung, ohne Informanten/in (ohne „Subjekt“) könne es gar keine Information geben (a.a.O. S. 208).

Ernst Bloch und insbesondere sein Interpret Rainer E. Zimmermann würden dem jedoch widersprechen. Zimmermann bekräftigt ja Blochs Vorstellung von einem „hypothetischen Natursubjekt“, indem er auf ein Spin-Netzwerk verweist, das in den Elementarteilchen ständig Informationen erzeugt, wobei er es aller-dings vermeidet, den Informationsbegriff zu verabsolutieren.

Der hohe Stellenwert der Information bestätigt sich zudem in der *Quan-tenphysik.* In ihrem Standardwerk „Die Evolution des Geistigen“ (Göttingen 2009) konstatieren Thomas und Brigitte Görnitz eine „Äquivalenz von Information, Energie und Materie“ (a.a.O. S. 19) und, darüber hinaus, Information als „abso-lute Größe“ (ebd. S. 144). (Demgemäß liegt es nahe, ‚informatio‘ wörtlich mit ‚Einformung‘ bzw. ‚In-Form-Setzung‘ zu übersetzen!) Zu bedenken ist aber, dass Energie – als Materieform – bis zurück zum „Urknall“ nachweisbar ist, während der Faktor Information für den Welt-Anfang nur vermutet bzw. erschlossen werden kann. Insofern unterläuft Th. und B. Görnitz ein unaufgelöster Widerspruch, zumal die Information sicherlich nicht für „absolut“ erklärt werden kann, wenn sie mit der Materie gleichzusetzen ist.

Nicht die Information, wie Wendt, Görnitz u.a. behaupten, wohl aber die Materie selbst, d.h. Blochs „unvollendete Entelechie der Materie“, kann als eine mögliche Zielursache des Ganzen angenommen werden, wobei zu beachten ist, dass Bloch sein Konzept kosmologisch und teleologisch präzisiert, nämlich als Abfolge von Nicht – Latenz – Tendenz im Noch-Nicht der unvollendeten Ente-lechie – konkrete Utopie des ‚Alles oder Nichts‘.

Der Weltgrund bzw. sogar Kants Ding an sich wäre damit teleologisch zu erah-nen, so dass sich Schopenhauers Gleichsetzung des Dings an sich mit dem Willen erübrigt, zumal sich dieses Konstrukt spätestens im Hinblick auf die anorganische Materie als untauglich erweist.

Trotzdem stellt sich die Frage nach der heutigen Tragweite der Teleologie, die ja keineswegs allenthalben akzeptiert wird, insbesondere nicht in der modernen Physik. Sowohl aus den Erkenntnissen Blochs als auch aus denjenigen von Spaemann und Löw könnte man schließen, dass teleologisches Denken unum-schränkt und unbegrenzt anwendbar ist. Wie gefährlich dieser Schluss werden kann, zeigt sich am Beispiel einer möglichen umfassenden Handlungs- und Geschehenstheorie („Universal-Pragmatismus“), in welche die Teleologie zu integrieren wäre. Solche „Integration“ würde zur Selbstzerstörung der Teleologie führen

Auf die bahnbrechenden marxistischen Beiträge zur Teleologie, die von Marx, Engels und Bloch, gehen Spaemann und Löw leider gar nicht ein. Nichtsdesto-weniger wertvoll sind ihre methodologischen Hinweise zur Anwendbarkeit der Teleologie, wonach ein Vorgang nur dann teleologisch verstanden und interpretiert werden kann, wenn drei Phasen der Entwicklung unterscheidbar sind: 1. ein Anfangszustand A als Zielursache, 2. ein Zustand B als Anwendung variabler Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele und Zwecke und 3. ein Endzustand C (a.a.O. S. 231). Dies bewahrheitet sich schon im Tierreich, z.B. in Ameisen-Kolonien, darin, dass bestimmte Ziele durch ständige Kommunikation, Kooperation und Variabilität des Mittel-Einsatzes erreicht werden. Außerdem: Wie Spaemanns und Löws Methodik praktisch umgesetzt werden kann, habe ich an Hand der Theorien von Marx, Engels und Bloch exemplarisch vorgeführt.

Dennoch ist zu fragen, ob Spaemann und Löw Recht haben mit ihrer Behaup-tung, dass teleologische Interpretationen stets dem Muster menschlichen Handelns folgen (ebd.). Mit Blochs Offener Teleologie stimmt diese Behauptung jedenfalls nicht überein. Wenn dem „Weltstoff“ eine Entelechie der Materie zu Grunde liegt, folgt die Entwicklung der Materie zunächst eigener Gesetzlichkeit – und nicht den Mustern menschlichen Handelns. Dazu passen Äußerungen Blochs, wonach in der Natur selbst, d.h. unabhängig von menschlichem Handeln, völlig Neues entstehen kann, so dass z.B. der häufig beschworene „Kältetod“ des Uni-versums *nicht* eintreten würde.[[392]](#footnote-392)391

Außerdem gibt es in der Natur bekanntlich zielgerichtete Prozesse, die kausal nicht hinreichend verstanden werden können, so dass teleologische Analysen erforderlich sind. Was dies für Informationsvorgänge im Genmaterial (DNS) bedeutet, hat Walther Umstätter dargelegt (s.o.). Schon dies ermöglicht, wie ich meine, die Neubegründung einer *Teleologie der Natur*, zumal unter den von Spaemann und Löw genannten methodologischen Voraussetzungen. Dies natürlich erst recht, wenn ein Informationen erzeugendes „Natursubjekt“ nachweisbar wäre.

Kausalität und Teleologie gegeneinander auszuspielen, halten Spaemann und Löw, ähnlich wie Kant und Bloch, für unzulässig. *Vielmehr sei Kausalität eine Voraussetzung der Teleologie*. Diese aber sei unentbehrliche Ergänzung des Kausalitätsdenkens: „Die Teleologie ist der Weg, wie wir aus der Kausalitätsbetrachtung der Wirklichkeit zurückgeleitet werden zur Anschauung des Konkreten.“ (Spaemann u. Löw a.a.O. S. 247)

Dieses Konkrete beruht wahrscheinlich auf der „unvollendeten Entelechie der Materie“ (womit Bloch teilweise auf aristotelische Überlegungen zurückgreift). Das Konkrete – gesteigert in konkreter Utopie und gelehrter Hoffnung – eröffnet uns immer wieder neue, letztlich unüberschaubare Horizonte für Gegenwart und Zukunft, aber auch für den Blick auf die Vergangenheit. Alles strebt anscheinend nach Form und Form-Vollendung, aber es gibt keine Garantie dafür, diese Ziele zu erreichen. Und doch dürfen wir darauf hoffen, dass die Natur uns hilft, wenn wir sie respektieren, zumal wir selbst – als mit *Selbstzweck* begabte Wesen – Teil der Natur und ihrer Ziele sind.

In diesem Sinne wird eine neue Teleologie der Natur unentbehrlich: als Anlei-tung zu einem besseren Verstehen der Natur.

Darüber hinaus meine ich, dass sich die Vermutung eines Natursubjekts durchaus auch mit *religiösen* Überzeugungen in Einklang bringen lässt. Könnte nicht doch ein persönlicher Gott, ein Schöpfergott, hinter dem Natursubjekt ste-hen? Warum sollte die autonome Schöpferkraft der Natur nicht, wie bei Schel-ling, Ausdruck göttlichen Schöpfungswillens sein? Bloch, ein Religionsphilosoph *par excellence*, würde solche Fragen sicherlich nicht einfach zurückweisen. „Wo Religion ist, da ist Hoffnung“, lautet bekanntlich einer seiner Kernsätze. In einem Natursubjekt könnte sich diese Hoffnung erfüllen.

***SECHSTER TEIL***

**Zeit (und Raum)**

**Was ist das, die Zeit?**

Platon, Einstein und einige heutige Wissenschaftler halten die Zeit für eine „Illusion“. Nicht so u.a. Aristoteles, Leibniz, Kant, Carl Friedrich von Weizsäcker und Lee Smolin. Aristoteles nennt Zeit das, was „begrenzt ist durch ein Jetzt“ (zwischen Vergangenheit und Zukunft), aber auch „das Maß der Bewegung und ihres Ablaufs“ (*Physik*, Buch IV, Kap. 11 u.12).

Für Kant ist die Zeit etwas durchaus Wirkliches, nämlich „die wirkliche Form der inneren Anschauung“ und zugleich eine „notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt“, eine *Form der reinen Anschauung*, die „for-male Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“, d.h. auch der Erschei-nungen im *Raum* (!) (*Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O. S. 79, 74, 77). Die Zeit sieht Kant als etwas Subjektives an, das aber nicht auf Erfahrung beruhe, sondern a priori vorhanden sei und daher allen (möglichen) Erfahrungen zu Grunde liege. Sie ist für ihn – als „Vorstellung“ – etwas Subjektives, das zugleich allem Subjek-tiven und somit auch sämtlichen Anschauungen vorgeordnet ist, und insofern eine „Form der reinen Anschauung“ – was immer das sein mag …

Carl Friedrich von Weizsäcker (1912-2007) geht über Kant hinaus, indem er die Zeit als *objektiv* grundlegende Konstante, nämlich als die eigentliche „Sub-stanz“ des Seienden auffasst, so dass er bemerkt: „Gehen wir von der Zeit als Grundbegriff aller Physik aus, so werden wir etwa sagen: Alles, was ist, ist letzten Endes Zeit.“ [[393]](#footnote-393)392 Demnach würde auch das, was Hegel als „Substanz“ bezeichnet, nämlich die Geschichte selbst, durch die Zeit erst ermöglicht.

Über Kant hinaus geht auch der Physiker *Lee Smolin* (geb. 1955). Sein 2013 im englischen Original erschienenes Buch *Im Universum der Zeit* trägt den Untertitel *Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis des Kosmos* (München 2014). Darin erkennt er die Zeit als nichts Subjektives, nicht als bloß gedankliche Vorstellung, sondern als etwas objektiv Vorgegebenes, das nicht nur das Leben jeder Einzelperson, sondern das gesamte Universum bestimmt, zumal es die Zeit möglicherweise schon *vor* dem „Urknall“ gegeben habe.

Anders als der Raum lässt die Zeit uns „keine Wahl“; denn sie besteht aus einer unabänderlichen „Reihe von Augenblicken“, in denen sich uns die Welt darstellt (a.a.O. S. 142, wobei Smolin allerdings Ernst Blochs „*Dunkel des gelebten Augenblicks*“ nicht erwähnt; s.u. S. 513 f.). – Zu Gunsten der Trennung der Begriffe Zeit und Raum führt der Autor weitere, noch gewichtigere Gründe an. Und zwar im Zusammenhang mit einer ausführlichen Kritik an Einsteins Theorien, nicht zuletzt hinsichtlich der „Raumzeit“. Man könne und müsse die Zeit aus sich selbst begreifen und daher die Zeit-Vorstellung von der Raum-Vorstellung trennen (a.a.O. S. 49, 239). Ergebnis: Der Raum kann – wie bei Kant – aus der Zeit begriffen werden, nicht umgekehrt! (S. 258)

Eine „absolute oder universale Zeit“ lehnt Smolin dennoch strikt ab, zumal es bei der Zeit um „wahrgenommene Beziehungen“ und somit um *Veränderung* gehe (S. 99). Zu definieren – und zwar sogar „vollständig“ – sei die Zeit „durch die Beziehungen zwischen Ereignissen“. Unter ausdrücklicher Berufung auf *Leibniz* erklärt Smolin: „Beziehungen sind die einzige Wirklichkeit, die der Zeit entspricht – Beziehungen kausaler Art“ (S. 102).

Für sinnvoll hält der Autor dementsprechend *Stephen Hawkings* Beschreibung von *Zeitpfeilen*, die durchaus übereinstimme mit unseren alltäglichen Gefühlen, Wahrnehmungen und Beobachtungen, dass „wir uns von der Vergangenheit in die Zukunft bewegen“ (S. 276). In seinem Zeitpfeil*-*Konzept unterscheidet Haw-king zwischen einem kosmologischen, einem thermodynamischen und einem psychologischen Zeitpfeil.[[394]](#footnote-394)393 Dieses Konzept erweitert Smolin u.a. dadurch, dass er den psychologischen Zeitpfeil durch einen „biologischen“ ergänzt, der sich aus den natürlichen Entwicklungs- und Alterungsprozessen der Lebewesen ergibt (S. 278). Zwei weitere Zeitpfeile Smolins: A) der des Elektromagnetismus, B) derje-nige der Gravitationswellen. A) bezieht sich auf das *Licht*, das sich aus der Ver-gangenheit in die Zukunft bewegt, wodurch uns Bilder der Welt vermittelt werden, die nicht der Zukunft, sondern der Vergangenheit angehören. B) Gra-vitationswellen bewegen sich, ähnlich wie die Lichtwellen, aus der Vergangen-heit in die Zukunft (ebd.).

Anzumerken ist hier wohl, dass die Beschreibung des Kosmischen Zeitpfeils inzwischen durch die *Kosmische Zeit-Hypothese* (KZH) erweitert worden ist, die auf der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit beruht. Demnach hat das Universum „weder einen Anfang noch ein Ende in der Zeit“. (Horst Fritsch, in: [www. cosmictime.de/Kurzest.pdf](http://www.cosmictime.de/Kurzest.pdf)).

Insgesamt entwirft Smolin ein offenes, durch und durch dynamisches Welt-bild, das in großen Teilen der *Blochschen Kosmologie* entspricht (s.o.). Was die Zeit hervorbringt, sind Ereignisse, Geschehnisse, Entwicklungen und Zusam-menhänge von ständig zunehmender *Komplexität*, die nie langweilig wird, son-dern immer wieder aufs Neue interessiert und überrascht, wozu Smolin erklärt: „In der zeitgebundenen Version, die ich vorschlage, ist das Universum ein Prozess zur Ausbrütung neuer Phänomene und Organisationszustände, der sich ständig erneuert, wobei er sich zu Zuständen immer höherer Komplexität und Organi-sation entwickelt.“ (S. 265)

Smolins Zeit ist eine Zeit des „Relationismus“ (S. 18), in dem idealerweise alle Teile des Systems miteinander in Beziehung treten können. Was allerdings für das persönliche Leben *Ungewissheiten* mit sich bringt, so dass „Menschsein bedeutet, ein Leben zu führen, das zwischen Gefahr und Chancen schwebt“ (ebd.).

Allerdings scheint auch Smolins Theorie nicht der Weisheit letzter Schluss, seine Definition der Zeit doch nicht „vollständig“ zu sein. Existiert die Zeit wirk-lich als gleichförmige, unveränderliche Abfolge von Augenblicken, wird der Rela-tionismus nebensächlich, wenn nicht überflüssig. Was sollten denn die Bezie-hungen zwischen Ereignissen an dem gleichbleibenden Nacheinander der Zeit (bzw. der Welt-Zeit) ändern?

Kritik am Relationismus – insbesondere desjenigen Einsteins – wurde schon früh geäußert, so von *F. Lipsius* im Jahre 1927: „Der in der Relativierung von Raum und Zeit enthaltene Widerspruch besteht in dem Satz, dass Raum und Zeit vom Bewegungszustand des Beobachters abhängig seien. Nun ist es aber ohne Zweifel die Bewegung, die ihrerseits Raum und Zeit voraussetzt.“ [[395]](#footnote-395)394

Diese bahnbrechende Erkenntnis verbindet der Theoretiker *Luitpold Mayr* mit Kritik an den Zeit-Begriffen von Newton, Leibniz, Kant und Einstein. Newton habe die Zeit als „absolut“ und zugleich als „Substanz“ neben anderen aufgefasst. Leib-niz habe die Zeit auf Grund von Relationen zwischen Ereignissen als „Ordnungs-system“ missverstanden. Kant sei es nicht gelungen, einen Bezug zwischen der „reinen inneren Anschauung“ der Zeit und den tatsächlichen Zeit-Phänomenen der Außenwelt kenntlich zu machen. Und Einstein betrachte die Zeit einerseits als „Illusion“, andererseits als *veränderliche Größe*, und zwar in Abhängigkeit von „unterschiedlich bewegten Systemen“. Mayr stellt fest: „Newtons Substan-tialismus scheitert an der Frage, was die Zeit ist, die es als ein Ding neben dem Materiellen gibt. Der Relationismus von Leibniz führt zwar zu der plausiblen Konsequenz, dass es ohne Veränderung keine Zeit gibt. Aber Veränderung allein ist keine Zeit. Leibniz bezeichnet die Zeitrelationen missverständlich als die Ord-nung des Nacheinander. Doch das Neben- und Nacheinander der Veränderungen in der Welt ist keine Ordnung, sondern Chaos. Erst der Verstand bringt Ordnung in das Chaos. Daher kann allein die epochale Einsicht von Immanuel Kant über-zeugen, wonach die Zeit eine Ordnungsstruktur im Verstand ist. Allerdings konnte Kants idealistische Philosophie nicht erklären, warum wir uns mit den angeborenen Vorstellungen von Raum und Zeit in der Wirklichkeit zurechtfinden.“

Erst durch die Evolutionäre Erkenntnistheorie sei es möglich geworden, die Zusammenhänge zwischen der Innenwelt des Denkens und Erkennens und der Außenwelt des Realen zu klären. Demnach beruht die Vorstellung, dass es nur *eine* Zeit gibt, auf der frühen Menschheitserfahrung, dass es nur *eine* Außenwelt gibt, in der sämtliche Ereignisse stattfinden. Ebenso früh hat sich – auf Grund natürlicher Erfahrungen, z. B. des Wechsels von Tag und Nacht – die Annahme herausgebildet, dass es eine *gleichmäßige* Zeit gibt, in der man Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheiden kann.

Dennoch gebe es keinen „Fluss der Zeit“, sei die Zeit nicht „etwas gleichmäßig Verlaufendes“. Schon für die Unterscheidung von „Dauer nach kurz oder lang“ bedarf es eines genauen Maßstabs, der die realen, aufeinander folgenden Verän-derungen von Seins-Zuständen zu ordnen vermag.. Dieser Maßstab sei aber nicht – wie im Relationismus – physkalisch aus Beziehungen zwischen Ereignissen zu gewinnen, sondern nur durch die *verstandeslogische* Annahme einer gleich-förmigen Zeit-Abfolge als *absoluter* Zeit. Erst an Hand eines solchen Maßstabs werde *Zeitmessung* überhaupt möglich.

Aber nicht die messbaren Zeit-Relationen der Physiker taugen als Maßstab, sondern nur die nunmehr als *absolute* Zeit behauptete *unveränderliche „Reihe von Augenblicken“* (s.o.). Wobei L. Mayr betont, die absolute Zeit sei – als Denkkategorie – ein „logisch-mathematisches Prinzip“.[[396]](#footnote-396)395 –

*Hiergegen habe ich allerdings herausgefunden, dass mit diesem „Prinzip“ zwar die Zeitmessung, nicht aber die Zeit selbst erklärt werden kann* … (s.u.).

Ohnehin bleiben zwei existenziell wichtige Fragen offen: 1. Wie erfahren wir die Zeit tatsächlich, d.h. tagtäglich? 2. Wie können (oder sollten) wir mit der Zeit umgehen? (s.u.)

Naheliegend scheinen mir auf jeden Fall diese Folgerungen: Die *Zeit* trägt jeder Mensch in sich; sie ist grundlegend für all unser Tun und Lassen. – Ganz anders der *Raum*, der ja nicht nur ein cartesianisch „ausgedehnter“, sondern ein *sich ständig ausdehnender*, in ständiger Expansion befindlicher zu sein scheint. Was sich in den Räumen (der „Raumzeit“?) abspielt, sind Beziehungen zwischen Dingen in unendlicher Vielzahl. Wie es im Inneren des Nachbarhauses aussieht, wissen wir meistens nicht. Nur relativ wenig Raum ist den meisten Menschen in ihrem Leben überhaupt zugänglich. Wohingegen die Zeit in jedem/r von uns in jedem Augenblick *gelebt* wird, wenn auch vielleicht nur dunkel. Tatsächlich scheint die Zeit die *wahre Substanz* zu sein, zumal sie vielleicht schon vor der Singularität des „Urknalls“ existiert hat.

**Verrückte Zeit (rheinisch: ‚jecke Zick‘)?**

Und doch beschleichen uns zuweilen Zweifel. Wenn die Zeit „objektiv gegeben“ sein soll: Wo, was, wie, warum ist sie denn? Und nicht zuletzt: *Wann* ist sie? Können wir sie hören, sehen, riechen, schmecken, mit den Händen greifen, auf der Haut spüren? Offenbar nicht! Und was folgt daraus? Gibt es die Zeit vielleicht doch nicht? Ist sie vielleicht doch nur eine Illusion? Oder: Ist das, was wir Zeit nennen, vielleicht nur eine Erfindung des menschlichen Geistes, ein Konstrukt, mit dem wir versuchen, uns in der Welt zurechtzufinden? Auf genau diese Idee kann man kommen, wenn man über die Herkunft des Wortes nachdenkt. Die Wortwurzeln, z.B. althochdeutsch ‚zit’, germanisch ‚tidi‘, alt-indisch ‚dati’ (und wohl auch rheinisch ‚zick’!) bedeuten angeblich ‚zerteilen, zerschneiden, zerpflücken’.[[397]](#footnote-397)396 Aber: Was ist es denn, was da zerteilt oder zerpflückt wird? Wer vermöchte das zu ergründen? Ist die Zeit also vielleicht doch ein Nichts, ist sie gar nicht existent?

Jedenfalls ist das *Thema* Zeit anscheinend uferlos, so uferlos wie die Zeit selbst. Hätte die Zeit Ufer, wäre sie: ein Raum – und nicht die Zeit! Deshalb empfiehlt es sich dringend, das Thema sinnvoll einzugrenzen.

In seinem Buch *Alles. Gleichzeitig. …* (s.o.) konzentriert K. A. Geißler sich auf aktuelle Tendenzen zu forcierter Beschleunigung und Vergleichzeitigung. Nichts-destoweniger benutzt er dabei natürlich immer wieder den Begriff Zeit, der folglich weiterhin einer Klärung bedarf. Und dies obwohl, laut Geißler, „Zeit“ … das meistgebrauchte Substantiv der deutschen Sprache“ ist (G., S. 193). –

„Keine Zeit, keine Zeit, nein, jetz’ nich’, hab’ keine Zeit!“ Das hört man doch fast täglich. Besonders eindrucksvoll, nahezu beschwörend auch in rheinischer Mundart: „Isch hann jetz’ kinn Zick!“ Und kaum noch erwähnenswert sind wohl auch die zahlreichen, mehr oder weniger weisen Sprüche wie: „Kommt Zeit, kommt Rat“, „Alles zu seiner Zeit!“, „Die Zeit eilt, die Zeit heilt“. Oder wie in alten und neuen Schlagern und Gassenhauern: „Das macht sich, das macht sich bis 1980.“ Oder: „Ach, du liebe Zeit, ach du liebe Zeit, kein Mensch hat mehr für die Liebe Zeit!“ Und neuerdings hört man es trällern: „ … auch morgen wird’s `ne superheiße Zeit!“ Anscheinend kann die Zeit also „heilen“, sie kann „lieb“ sein, sie kann „superheiß“ sein. Und warum kann sie das? Welche Merkmale, welche Eigenschaften befähigen sie dazu? Was ist ihr Wesen? Diese Frage stellt sich erneut und vielleicht immer wieder neu.

Karlheinz Geißler und andere Forscher halten diese Frage übrigens für nicht beantwortbar. Die Zeit sei „unfassbar, unbegreifbar, undefinierbar“, sagt Geißler (ebd.) Und als Beleg führt er die Hilflosigkeit so mancher Wissenschaftler an, die nach dem Wesen der Zeit befragt wurden: „Die Physiker belehren uns, sie sei eine „hartnäckige Illusion“, die Psychologen, sie sei ein „Empfinden ohne Sinnesorgan“, die Theologen sehen in der Zeit „den Anlauf zur Ewigkeit“, während die Sozialwissenschaftler in der Zeit ein Mittel zur „Ordnung des Vergänglichen“ erkennen: Die Ökonomen, wer hätte das gedacht, behaupten hartnäckig, Zeit sei Geld, und die Politiker sind der Meinung, Zeit sei mit einer Legislatur-periode identisch.“ (G. ebd.)

Und in der Tat: Die Erklärungslage wäre trostlos, ja katastrophal zu nennen, wenn es nicht noch andere Zeit-Theorien gäbe, die Karlheinz Geißler nicht er-wähnt (s.o.). – Außerdem ist möglicherweise schon die Frage nach einem „Wesen“ der Zeit falsch gestellt. Das *Wesen* einer Sache – und überhaupt jeglicher Erscheinung – lässt sich nämlich nur auf Grund feststellbarer Merkmale und Eigenschaften bestimmen. Diese sind aber zwangsläufig vorwiegend *räumlicher* und nicht unbedingt zeitlicher Natur.

Mehr Erfolg verspricht daher die Frage nach dem Wie? der Zeit, nach ihrer Form und Qualität. Und die damit verbundene Streitfrage lautet: Hat der Mensch irgendwann die Zeitlichkeit der Welt und seiner eigenen Existenz *entdeckt* oder hat er sie *erfunden*? Gab es die Zeit immer schon oder erst, seitdem der Mensch einen Sinn für sie, den sogenannten *Zeitsinn*, entwickelt hat? Einiges spricht – ähnlich wie bei Smolin und L. Mayr – für das Erstere, und zwar aus folgendem Grunde: Schon in grauer Vorzeit waren Menschen (und vermutlich auch die Hominiden und deren Vorläufer) in der Lage, Bewegungsabläufe in ihrer näheren und weiteren Umgebung zu beobachten und daraus Schlüsse zu ziehen. Und das gilt zweifellos auch heute noch. Beobachte ich den Flug eines Vogels, erkenne ich nicht nur eine Ortsveränderung, sondern vor allem ein zeitliches Nacheinander, eine dynamische, vom Luftauftrieb getragene Bewegung in der Zeit. Und ich weiß, dass diese Ortsveränderung auf einer Kraftentfaltung beruht, die sich wiederum in der Zeit, d.h. in einem zeitlichen Nacheinander kundgibt. Kraft-entfaltung, Dynamik im Raum ist demnach nur in der Zeit möglich. Insofern wird die Zeit zu einem grundlegenden Faktor, und zwar sogar für den Raum. Ich wie-derhole: Die Zeit ist anscheinend ein grundlegender Faktor, auch für den Raum. –

Ist dies eine zu weit gehende Folgerung aus einer relativ banalen, alltäglichen Erfahrung? Immerhin entspricht diese Folgerung aber fast vollständig der Auffassung *Kant*s, wonach die Zeit „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“ sei (s.o.) Das bedeutet nämlich, dass die Zeit als Grundlage jeglicher Erscheinung und jeglicher Erkenntnis der Objektwelt, also auch der räumlichen, gelten kann. Außerdem beschreibt Kant die Zeit bereits als eine festgelegte Folge, ein nicht umkehrbares *Nacheinander*. Und dieses Nach-einander unterscheidet sich deutlich von dem Nebeneinander, das im Raum anzutreffen ist. (Zeitlich „nebeneinander“ verlaufen die Phänomene der *Gleichzeitigkeit*, die Kant ebenfalls beschreibt.)

Kant hat damit jedenfalls dasjenige analysiert, was man die „lineare Zeit“ – die abfolgende, aufeinander folgende Zeit nennt. Und diese Zeitform liegt zwei- fellos auch der sogenannten „zyklischen Zeit“ zu Grunde, einem Phänomen zeit-licher Kreisförmigkeit (bzw. eventueller Spiral-Förmigkeit), auch bekannt als die „wiederkehrende Zeit“ – ein Anklang an Nietzsches Lehre von der Ewigen Wie-derkehr und an östliche Weisheiten, in denen vom „Rad der Zeit“, nicht aber vom abendländisch inspirierten „Strom der Zeit“ die Rede ist.[[398]](#footnote-398)397 Ursprünglich wurde die zyklische Zeit übrigens von der Beobachtung zyklischer Bewegungen in der Natur abgeleitet, zum Beispiel in der Sicht auf die Umlauf-Aktivitäten der Plane-ten, so unserer Mutter Erde und des Mondes.

Kurz zusammenfassend: Kant und Nietzsche? 18. und 19. Jahrhundert? Schön und gut, aber trifft das denn auch heute noch zu? Dazu nur das Folgende (da es mir nicht möglich ist, den gegenwärtigen Stand der Forschung zum Problem Zeit auch nur annähernd erschöpfend zu referieren):

Fragt man nach dem Wesentlichen, kann man eine Errungenschaft des 20. Jahrhunderts nicht außer Acht lassen, die zugleich eine wissenschaftliche Revo-lution, einen Paradigmenwechsel sondergleichen, darstellt. Ich meine die Theo-rien von *Albert Einstein*, insbesondere zur *Raumzeit*. Revolutionär waren diese Theorien u.a. deshalb, weil durch sie die herkömmliche Vorstellung einer „abso-luten“, stets gleich bleibenden Zeit abgelöst wurde, und zwar durch ein neues, vier-dimensionales Modell, in der die Zeit die vierte Dimension darstellt, die – angeblich – stets und unzertrennlich mit den drei Raum-Dimensionen verbunden ist. Dieser Raumzeit unterliegen anscheinend sämtliche Gegenstände – und das bedeutet: sämtliche Vorgänge im Universum. Dies näher zu erörtern, ist hier sicher nicht meine Aufgabe. Ich darf aber auf die einschlägigen kritischen Ar-beiten hinweisen, welche die Physiker *Stephen Hawking* und *Lee Smolin* zu dem Thema verfasst haben (s.o., auch *L. Mayr*).

Im Übrigen empfiehlt es sich, zwischen bestimmten Zeit-Konzepten (bzw. Zeit-Auffassungen) zu unterscheiden. Dies sind, wie *J. Einfeldt* vorschlägt, im We-sentlichen drei, und zwar 1. die der Naturwissenschaften, 2. die der Psychologie und 3. die der Soziologie und der Geschichtswissenschaft.[[399]](#footnote-399)398 Auf letztere kann ich hier jetzt nicht näher eingehen; sie kommt aber, zumindest indirekt, in den bei-den folgenden Kapiteln dieses Teils meiner Arbeit immer wieder zum Tragen.

Dabei steht gänzlich außer Frage, dass die geschichtlich bzw. gesellschaftlich geprägten Zeit-Auffassungen von überragender Bedeutung sind. Hierzu nur ein kleines Beispiel: Angesichts der aktuellen Weltwirtschaftskrise ist schon in der Tagespresse von einem „Zeitenbruch“ die Rede (FAZ v. 18.4.2009). *Zeitenbruch*, nicht: Zeitenwende. Dabei wäre doch zu fragen, ob wir denn in absehbarer Zeit damit rechnen dürfen, dass auf den angeblichen Zeitenbruch eine tatsächliche *Zeitenwende* im Sinne eines wirklichen Aufbruchs und Neubeginns folgen wird. Nur eine Utopie? –

Nun aber zurück zu den beiden erstgenannten Zeit-Auffassungen. In der natur-wissenschaftlichen Auffassung geht man von einer objektiv messbaren Zeit aus, die auch Weltzeit – oder: kosmische bzw. kosmologische Zeit – genannt wird. Darauf fußt eine recht einfache *Zeitmessung* mit der Grundeinheit Sekun-de, die ja in ihrer Dauer exakt festgelegt ist. Bei dem Begriff Weltzeit werden übrigens folgende Bedeutungen unterschieden: 1. Die „Zeit an sich“, die grund-legende Zeitlichkeit und damit natürlich auch die kosmologische Zeit und die Raumzeit, 2. die Zeit der Uhren, samt Einteilung der auf der Erde gemessenen Zeit in bestimmte Zeitzonen. Und diese beiden Bedeutungsfelder sollte man nicht miteinander verwechseln.

Die zweite Zeit-Auffassung, die der Psychologie, hat besondere Bedeutung für jeden von uns. Es geht da um die erlebte *Dauer*, d.h. diejenige Zeit, die wir tatsächlich – und das heißt: persönlich, subjektiv und individuell – erfahren und erleben. Diese Zeit, oder besser: Dauer, wird auch *Personalzeit* genannt, zumal sie alle Menschen und jeden Menschen nicht nur in seiner psychischen Existenz, sondern als Ganzen betrifft, d.h. als Person und Persönlichkeit. Hierzu gehören Phänomene wie Biorhythmus, innere Uhr, Zeitsinn, Zeitökonomie und schließ-lich auch die Zeitökologie, das Haushalten mit der Zeit, die Frage nach dem ver-nünftigen Umgang mit der Zeit.

Wir leben ja offenbar nicht im Jetzt, sondern in der Gegenwart, so wie unser Gehirn sie strukturiert, d.h. im 3-Sekunden-Takt, in Einheiten von ungefähr jeweils drei Sekunden. „Ein Händedruck, ein Blick zurück, eine Zeile eines Ge-dichts, ein Schluck Wein, all dies dauert ungefähr drei Sekunden, …“ [[400]](#footnote-400)399 Auch diese Gegenwartserlebnisse sind natürlich strikt subjektiv, d.h. von unterschied-lich empfundener Dauer. Diese Dauer ist die der eigentlichen psychischen Zeit, die der persönlichen „Eigenzeit“; sie ist wahrscheinlich nicht exakt messbar, obwohl Chronobiologen angeblich behaupten, sie sei zwischen 2,3 und 12 Sekun-den lang. Ich vermute allerdings, dass die psychische Eigenzeit sogar mit der „Raumzeit“ der Relativitätstheorie in Verbindung zu bringen ist, weil ja, wie ge-sagt, jeder sogenannte „Gegenstand“ des Universums, d.h. jeder Vorgang über-haupt, in spezifischer Weise der Raumzeit unterliegt. Was dann zweifellos auch für sämtliche geschichtlich handelnde Personen gilt.

Insofern ergibt sich vielleicht sogar die Möglichkeit, die genannten drei Grundformen der Zeit durch den Begriff *Eigenzeit* auf einen gemeinsamen Nen-ner zu bringen. Eigenzeit kann sowohl Raumzeit als auch Personalzeit und Geschichtszeit beinhalten. Allerdings, und das halte ich hier für den Pferdefuß: Die Eigenzeit ist stets räumlich gebunden und kann sich daher nicht auf das rein zeitliche Nacheinander beziehen, aus dem die Zeitlichkeit als solche, die „Zeit an sich“, zu bestehen scheint. Und dies dürfte nicht nur weltanschaulich, sondern vor allem auch *lebenspraktisch* von erheblicher Bedeutung sein! Dazu mehr im Folgenden.

**Zu Karlheinz A. Geißler**: ***Alles. Gleichzeitig. Und zwar sofort.***

**(Mit dem Untertitel: *Unsere Suche nach dem pausenlosen Glück*, 2004)**

Der Autor hält, wie gesagt, das *Wesen* der Zeit für unbegreiflich. Womit er wohl richtig liegt, jedenfalls vorerst noch. Trotzdem stellt sich mir die Frage, wel-che Folgen es denn haben könnte, dass wir über das Wesen der Zeit nicht wirklich Bescheid wissen. Ich vermute, dass damit einige der Zeit-Probleme zu-sammenhängen könnten, von denen heutzutage viele unserer Mitmenschen geplagt werden. Man weiß nicht recht, was Zeit ist, also weiß man die Zeit nicht einzuschätzen, nicht recht zu schätzen. Eine gänzlich abwegige Vermutung? Leider wohl nicht überprüfbar, solange man nicht weiß, was die Zeit „eigentlich“ ist!

Verständlich ist es jedenfalls, dass K.A. Geißler eine solche Vermutung gar nicht erst anstellt. Verständlich auch, dass er sich auf bestimmte aktuelle Aspek-te des Zeitproblems konzentriert: die sogenannte „Vergleichzeitigung“ und die Beschleunigung. In diesen beiden Phänomenen erkennt Geißler übrigens auch zwei kennzeichnende Merkmale unserer gegenwärtigen Epoche, der Post-moderne. „Beschleunigung durch Vergleichzeitigung“ sei das „Zeitmuster“ der Postmoderne (G.14). Der Mensch von heute sei auf Gedeih und Verderben darauf angewiesen, „beständig Neues zu lernen“, und dies führe zu immer neuen Versuchen, möglichst vieles gleichzeitig und dadurch immer schneller zu erle-digen.

*Wirklich neu daran ist anscheinend nur das Streben nach Vergleichzeitigung.* Denn in der Moderne, also bis ins späte 20. Jahrhundert hinein, habe, so Geißler, ein anderes Zeitmuster als Triebfeder des Handelns gegolten, nämlich: „Be-schleunigung durch Steigerung der Schnelligkeit“. (Wobei ich hinzufügen darf, dass auch damals sicherlich schon viele Menschen die alte japanische Faustregel kannten, die da lautet: „Mach’ schnell, was Du schnell machen kannst!“

Zurück zu Karlheinz Geißler. Beschleunigung und Vergleichzeitigung sind also für ihn Kennzeichen der Postmoderne. Kennzeichen, aber nicht unbedingt: Kains-zeichen! Im Gegenteil, in unserer Postmoderne ist angeblich vieles nicht nur anders, sondern auch besser geworden. Denn die Moderne, das sei die „Zeit der Uhr“ gewesen, und diese Zeit, auch „Zeit der Uhrzeitordnung“ genannt, sei nun zu Ende. In der Postmoderne wisse der Mensch endlich, dass die Zeit sich nicht durch die Uhr ordnen lasse, nicht durch sie beherrschbar sei. Auch wisse man nun, dass es nur darauf ankomme, möglichst sinnvoll mit der Zeit umzugehen.

Aber was folgt nun aus der These, dass die moderne sogenannte „Veruhr-zeitlichung“, d.h. der Versuch, alles mit der Uhr zu regeln, gescheitert ist? Brauchen wir vielleicht gar keine Uhren mehr? Sollten wir womöglich nur noch nach der *Inneren Uhr* leben? – Nun, zur Inneren Uhr, zur Chronobiologie, äußert Geißler sich kaum, immer wieder und ausführlich jedoch zur Zeit der Uhren und der Uhrzeitordnung (‚Uhrzeitordung’ natürlich mit ‚h’ geschrieben!). Daher also jetzt zunächst einmal:

**Von Uhren und Uhrzeit-Ordnungen**

In unseren modernen und postmodernen Zeiten scheint kaum etwas so banal und selbstverständlich zu sein wie die Benutzung von Uhren. Dabei ist die Uhrzeit ja keineswegs angeboren, sondern muss gelernt werden, was nicht immer einfach ist. So bei meinem Sohn, der im Alter von 11 Jahren die Uhrzeit erst richtig lernte, nachdem er eine eigene Armbanduhr geschenkt bekommen hatte, wo-durch ihm dann auch so etwas wie *timing* erstmals gelang. –

Die Uhrzeit ist einer der wenigen allgemein verbindlichen Maßstäbe, die wir kennen, universell gültig u.a. durch die physikalisch und mathematisch exakt festgelegte Dauer der Sekunde. Die sogenannte „Uhrzeitordnung“ (G. 56 u.a.) in Frage zu stellen, ist anscheinend nur selten jemandem in den Sinn gekommen, außer vielleicht dem einen oder anderen Künstler, wie z.B. *Charles Baudelaire*, dem französischen Dichter des 19. Jahrhunderts und Begründer der modernen Lyrik, der sich den Scherz erlaubte, von seiner Taschenuhr die Zeiger zu ent-fernen und auf dem Ziffernblatt den Sinnspruch zu vermerken: „Es ist schon später als Du denkst.“ – Was ja zweifellos ein markanter – und wohl auch etwas blasphemischer – Hinweis auf die Kürze und Begrenztheit der individuellen Le-benszeit des Menschen ist!

Ohnehin lässt sich das *Wesen der Zeit* auch aus der Uhrzeitordnung nicht erschließen. Das hat u.a. *Charlie Chaplin* in einem seiner Kurzfilme veranschau-licht, und zwar in deftiger Komik: Da will ein „armer Teufel“ in einem Leihhaus seine Uhr versetzen. Ein Angestellter nimmt ihm die Uhr ab, zerlegt sie dann aber in ihre Einzelteile und gibt sie dem verdutzten Kunden zurück. Wozu Geißler anmerkt, dies sei „ein faszinierendes Sinnbild dafür, dass sich in der Uhr nur Me-tallteile – und nicht etwa die Zeit befinden“ (G. 199).

Darüber hinaus gelingt Geißler etwas, was weder Baudelaire noch Chaplin ver-sucht haben: eine differenzierte, ausführliche Kritik der Uhrzeitordnung. Da-bei hält er es für unbezweifelbar, dass die modernen Industriegesellschaften erst durch die Herrschaft der Uhrzeit zu dem geworden sind, was sie heute sind. Er stellt fest: „Ohne die mechanische Uhr, ohne die regelmäßige, die messbare Zeit gäbe es nur wenig Neues, keine Innovationen, und es existierte auch kein Fortschritt. Die Uhr ist das Ergebnis moderner Vernunft und hat, wie nichts Vergleichbares, die moderne Vernunft geprägt.“ (G.56).

Aber das ist nur *eine* Seite der Medaille. Deren Kehrseite übersieht Geißler keineswegs, im Gegenteil. Unbestreitbar ist für ihn die Tatsache, dass die Uhr nicht nur das Arbeitsleben, sondern auch den eigentlich unberechenbaren Alltag einem präzisen Ordnungs-Raster unterwirft, nämlich der so genannten Takt-Zeit, dem unerbittlichen Gleichtakt von Sekunden, Minuten und Stunden. Geißler gibt zu bedenken: „Mit Hilfe der Uhr hat die Menschheit versucht, die Welt über-schaubarer zu machen, und aufgehört, sich als taumelndes Opfer des Vergäng-lichen zu verstehen. Sie hat dafür die kalte, leblose Regelmäßigkeit des Taktes an die Stelle unberechenbarer, überraschender Lebendigkeit gesetzt.“ Und Geißler fragt darüber hinaus, „um welchen Preis“ die Menschheit sich dieser eiskalten Herrschaft unterworfen hat (G. 54).

In seinen Antworten gelingt es ihm unter anderem, eine der Ursachen für das Phänomen *Beschleunigung* zu finden. Dazu beschreibt er folgenden Mechanis-mus: Da die Uhrzeit gleichbleibend funktioniert, und zwar ganz unabhängig von durch sie gemessenen Geschehnissen, können Ökonomen sie „problemlos mit Geld verrechnen“ (G.55). *Zeit ist Geld*, lautet die bekannte Devise des Kapita-lismus (wobei auch diese Devise allerdings weder eine Wesensbestimmung noch gar eine Definition der Zeit enthält!).

Jedenfalls wird die Zeit zu einer Ware, und zwar zu einer solchen, „die im Laufe der Geschichte zunehmend knapper wird“ (ebd.), zumal sie ja den Mecha-nismen kapitalistischer Kosten-Nutzen-Berechnung unterliegt. Immer genauer berechnet werden Kosten und Erträge, immer mehr gesteigert die Effizienz von Kontrolle und Verwaltung. Wirtschaftsbosse wollen um jeden Preis Zeit sparen, Zeit gewinnen, und sie glauben, dies vor allem durch *Beschleunigung* erreichen zu können. Und zwar sogar – wie die aktuelle Entwicklung zeigt – um den Preis völlig unkalkulierbarer Risiken. (Wobei dann die Kalkulierbarkeit durchaus in ihr Gegenteil umschlagen kann!)

Jedenfalls ist Beschleunigung – kurz gefasst: ‚Turbo’ – eines der Wesensmerk-male des Neoliberalismus, d.h. des globalisierten Kapitalismus.

**Endlos beschleunigen?**

**Turbo-Zeit**

Das lateinische Wort ‚turbo’ bedeutet hauptsächlich so viel wie ‚Wirbel’, ‚Sturm’ und ‚Kreisel’. In der aus dem Französischen stammenden Neubildung ‚Turbine’ wurde daraus die antriebsmächtige ‚Luftschraube’. Aber schon im Latei-nischen gibt es ein paar interessante Nebenbedeutungen, die bisher anscheinend kaum beachtet wurden, nämlich ‚das Zauberrad’, dann, in noch stärker über-tragenem Sinne: ‚die Verwirrung’ – und schließlich sogar, man höre und staune!: den ‚Störer’!

Erst recht aufschlussreich werden diese vielfältigen Bedeutungsnuancen, wenn man sie auf eine der rasantesten Neubildungen unserer Zeit anwendet, den TURBO-KAPITALISMUS, nicht weniger berühmt-berüchtigt auch als GLO-BALISIERTER NEOLIBERALISMUS. Berüchtigt deshalb, weil wir ja inzwischen wis-sen, wohin uns die damit verbundene Turbo-Zeit, die „Beschleunigung unserer Lebensverhältnisse“ (G. 55) geführt hat: in eine der möglicherweise folgen-schwersten Wirtschafts- und Finanzkrisen aller Zeiten. Mit anderen Worten: Das Turbo-„Zauberrad“, das allen unendlich wachsenden Wohlstand versprochen hatte, beschleunigte sich dermaßen heftig, störungsreich und unkontrolliert, dass die daraus entstandene allgemeine Verwirrung das eigentlich Unendliche an der Sache geworden zu sein scheint.

Dabei mag die Verbindung des Themas Zeit mit dem Thema Kapitalismus zunächst ein wenig forciert erscheinen. Aber: Schon *Karl Marx* konnte zeigen, wodurch diese Verbindung zwingend notwendig geworden ist. In seiner Ab-handlung über „Das Elend der Philosophie“, erschienen im Jahre 1847, schreibt Marx:

„Durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine entsteht der Zustand, dass die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, dass der *Pendel der Uhr* der genaue Messer für das Verhältnis der Leistungen zweier Arbeiter geworden, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist. So muß es nicht mehr heißen, daß eine (Arbeits-)Stunde eines Menschen gleich-kommt einer Stunde eines anderen Menschen, sondern daß vielmehr ein Mensch während einer Stunde so viel wert ist wie ein anderer Mensch während einer Stunde. *Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit.“* (Zit. In G.76, Hervorhebungen durch mich.)

In frappierender Weise nimmt dieser Marxsche Hinweis auf eine „Verkör-perung der Zeit“ anscheinend Einsteins *Raumzeit* vorweg (was ich leider nicht nachzuprüfen vermag). Marx geht aber noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, die Zeit sei „alles“. Wenn das zutrifft, stellt sich erneut die Frage nach dem *Wesen* der Zeit, einschließlich der Turbo-Zeit und der mit ihr verbundenen Risiken, die, wie gesagt, aktuell in eklatanter Weise zu Tage getreten sind. So-lange aber eine solche Wesensbestimmung nicht möglich ist, werden umso wert-voller die Analysen und Erklärungen, die Karlheinz Geißler erbracht hat.

**Die Simultanten und ihr Zauberwort: „Vergleichzeitigung“**

Nicht Weniges kann man gleichzeitig tun, z.B. fernsehen, essen und mit Leuten reden – oder auch: Zeitung lesen, rauchen und dabei einFußbad nehmen.

Am besten beschleunigen aber kann wohl, wer *alles* gleichzeitig tut … und zwar *sofort*. Und was soll der Quatsch? Immerhin lautet der Titel des Buches von Karlheinz A. Geißler ja so ähnlich, m.a.W. ich bin nunmehr im Zentrum dessen angekommen, was der Autor überhaupt anstrebt: Uns vor einer der größten Gefahren unserer Zeit zu warnen: die Zeit selbst – ihr *unveränderbares Nach-einander* – verändern zu wollen durch das, was die sogenannten „Simultanten“ wollen, nämlich möglichst viel zur gleichen Zeit, möglichst viel auf einmal tun.

Näher beschreiben lässt sich dies durch ein längeres Zitat aus dem An-fangskapitel von Geißlers Buch. Dort heißt es:

„Der Simultant – fängt frühzeitig an. Beginnen wir mit einem Wirklichkeit gewordenen Märchen: Es war einmal ein Mann, der lebte in einer stillen, baumgeschmückten Straße am Rande einer großen und schönen Stadt. An den Werktagen verließ er zur gleichen Zeit wie sein schulpflichtiger Sohn das Bett und verschwand im Bad. Während er sich in der auf die gewünschte Wassertemperatur eingestellten Dusche aufhielt, hörte er die neuesten Nachrichten, und bei der Rasur bekam er schon die aktuellen Aktien-Notierungen von der Tokioter Börse mitgeteilt. Auf dem kurzen Weg zum Frühstück schaute er noch schnell im Arbeitszimmer vorbei, ob in der vergangenen Nacht auch das angekündigte Fax eines Geschäftspartners aus Amerika angekommen war. Dank einer vor wenigen Tagen erworbenen technischen Neuerung, die mit dem Weckerklingeln sogleich die Kaffeemaschine und den Toaster aktivierte, fand er seinen duftenden Kaffee bereits fertig vor und musste daher für die frühmorgendliche Stärkung nur mehr Wurst und Marmelade herbeiholen. Während er sein Brötchen verzehrte, warf der erfolgreiche Mann noch einen Blick in die Zeitung und unterhielt sich zugleich mit seinem Sohn über den aktuellen Stand von dessen Schulleistungen. Dieser antwortete „mechanisch“ und konzentrierte sich derweil, vom Zeitung lesenden Vater unbemerkt, auf die SMS seiner Freundin. Die Zeitungslektüre setzte der Vater schließlich an jenem Ort fort, den man so gerne das „Örtchen“ nennt.

Als er schließlich kurz danach das Haus verließ, verriegelten sich Türen und Fenster von selbst und das Alarmsystem stellte sich – ebenso eigenständig – auf „Stand-by“.“ (G. 19f.) – Und der Bericht plätschert dann munter weiter von einer Gleichzeitigkeit zu nächsten. Es folgt natürlich die Fahrt im eigenen High-tech-Auto, in Richtung Schule und Büro, wobei dann – durch einen technischen De-fekt – der erste peinliche Aussetzer passiert und die Zeitverdichtung ihr erstes Opfer fordert: Der Wagen verpasst eine Einfahrt, und der Sohn kommt zu spät zur Schule. –

Klar geworden sein dürfte, was der Autor hier demonstrieren will: Simul-tanten fahren stets gefährlich mehrspurig, nämlich auf mehreren Spuren mög-lichst gleichzeitig, d.h.: Sie wollen sich die Zeit zurechtbiegen und möglichst stark verdichten, indem sie möglichst viel Vergangenes und Zukünftiges in die Gegen-wart hineinziehen (G. 20 f.). Freiheit bedeutet für sie „die Realisierung grenzen-ser Verdichtung und die Vergleichzeitigung möglichst vieler und vielfältiger Akti-vitäten.“ (a.a.O. 21)

Dass immer mehr Menschen den damit verbundenen Gefahren zu erliegen drohen, zeigt Geißler an Hand zahlreicher, durchaus realistischer Beispiele, vor allem aus den Bereichen des Multitasking und der Multi-Jobberei.

Das Multitasking, d.h. der Versuch, mehrere Aufgaben *nebeneinander* zu erle-digen, beginnt ja schon im Alltag, in den erwähnten Formen der Vergleich-zeitigung. Gleichzeitig Kartoffeln zu schälen, die Zeitung zu lesen und ein Fußbad zu nehmen, dürfte kaum jemandem schwerfallen und kaum jemanden stören. Problematisch wird es wohl erst im Arbeitsleben, wo es als Multi-Jobberei auf-tritt, was ja zumeist bedeutet, dass ein Arbeitnehmer drei, vier oder noch mehr Gelegenheitsjobs aneinanderreiht und damit zu dem beiträgt, was man Non-stop-Gesellschaft oder auch „mobile 24-Stunden-Gesellschaft“ nennt (G. 94). Was einen durchaus ernsten Hintergrund hat, nämlich den, dass immer mehr Arbeitnehmer „keine längerfristigen Beschäftigungsgarantien mehr“ bekommen (G. 39)

**Böse Folgen**

Die möglichen Folgen forcierter Beschleunigung und falscher Zeit- Einteilung, sind einerseits weithin bekannt, andererseits jedoch in solchem Maße individuell verschieden, dass sie sich kaum darstellen lassen. Daher muss ich mich hier mit ein paar Hinweisen und Anmerkungen begnügen.

Bei Karlheinz Geißler spiegelt sich die angedeutete Schwierigkeit u.a. darin wider, dass er einige seltsam und mitunter auch monströs anmutende Begriffe verwendet. Neben der „Arbeitsverdichtung“ präsentiert er da die „Options-steigerung“ (30 f.), neben der „Patchwork-Identität“ (181ff.) den Tod des Subjekts (179) – und schließlich solche Monsterbildungen wie das „Erreichbar-keitsmanagement“, den „Stand-by-Alltag“ (124) und die „Instant-Genuss-Kultur“ (120). –

Hinter diesen Begriffs-Monstern stehen krasse Fehlentwicklungen. Und wer glaubt, darin sein Glück – oder sogar *das* Glück überhaupt – finden zu können, kann leicht auf Abwege geraten. Denn:

*Das Glück verfehlt ja mit Sicherheit, wer ihm pausenlos nachjagt. Wo es keine Pausen, keine Unterbrechungen gibt, gibt es auch keine Möglichkeit, aus Fehlern zu lernen (113 f.). Und das macht mit Sicherheit unglücklich!*

Auf Nonstop und Multitasking sind wir nicht vorbereitet, jedenfalls nicht unsere Gehirne, die einfach nicht in der Lage sind, „gleichzeitig mehrere unter-schiedliche Dinge mit identisch hoher Konzentration zu steuern“ (151). Wer das missachtet, nimmt nicht nur zunehmende Mängel an Konzentrationsfähigkeit, sondern auch Störungen der Wahrnehmung und der Informationsverarbeitung in Kauf (153 ff.).

Markantes Kennzeichen der Nonstop-Gesellschaft ist ihre tendenzielle Schlaf-losigkeit (111), erkennbar an steigender Unfallhäufigkeit durch Übermüdung, „Herzrhythmusstörungen, Bluthochdruck, Schlafstörungen und Leistungsabfall“ (ebd.) sowie zunehmender Abhängigkeit von Schlaf- und Beruhigungsmitteln.

Besonders in Mitleidenschaft gezogen werden Ehe und Familie. Stichworte hierzu: steigende Scheidungsraten, Geburtenrückgang, immer mehr Alleinleben-de, instabile Wohngemeinschaften (108). –

Geißler bilanziert und warnt: „Die Grenzen des Nonstops sind dort erreicht, wenn nicht sogar überschritten, wo der Mensch durch den gestiegenen Zeitdruck und die gewachsene Zeitverdichtung zum Sicherheitsrisiko wird, wenn ihm Müdigkeit und Unaufmerksamkeit als Systemdefekt oder als „menschliches Ver-sagen“ zugerechnet werden. Es wäre schließlich fatal, wenn in der Nonstop-Gesellschaft die Subjekte ihre Zeit damit zubringen müssten, ihr Leben und ihre Gesundheit zu retten, weil sie permanent um diese fürchten müssten.“ (114).

So viel zu den möglichen bösen Folgen von Nonstop, Turbo, Multi-tasking und Multi-Jobberei.

**Gegenmittel**

Glücklicherweise begnügt Karlheinz Geißler sich nicht mit Warnungen vor bösen Folgen, sondern bietet seinen Lesern auch praktische Hilfen zur Bewältigung des Zeitproblems an. Er empfiehlt im Wesentlichen Folgendes: Oberstes Gebot sei es, sich immer wieder – ganz pragmatisch – nach *Sinn, Zweck und Ziel* des eigenen Tuns zu fragen (G. 23). Das legt übrigens schon das alte Wort nahe, das dem Begriff ‚Sinn’ zu Grunde liegt: ‚sinnan’ mit den Grundbedeutungen ‚unterwegs, auf Reisen sein’ (s.u.)

Stets sollen wir uns fragen, wohin die Reise geht, was sie *bezwecken* soll, und zwar sowohl im Besonderen als auch im Allgemeinen. Nur dies könne, so Geißler, vor der sogenannten „Runaway World“ (der „Wegrenn-Welt“) schützen, einer Welt, in der schließlich jeder von jedem und von sich selbst wegrennt (ebd.). Und das mag übertrieben, wenn nicht überzogen klingen. Unbestreitbar ist aber wohl Folgendes:

Gegen Nonstop und Multi-Chaos hilft es, sich auf Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Natur zu besinnen. Zu bedenken ist z.B., dass unser Gehirn zwar nicht für Nonstop und Multitasking geeignet ist, wohl aber dafür, sich auf einen einzigen Sachverhalt zu konzentrieren, wobei parallel dazu auch noch an-deres, wenn auch nicht mit gleicher Intensität betrieben werden kann (G. 151). Beispiele hierfür finden sich schon im Alltagsleben.

Wo Zeitverdichtung ihn überfordert, soll der Mensch ‚nein’ sagen können: „Die Fähigkeit, sich zumindest phasenweise zu distanzieren und Zumutungen abzulehnen, wird immer wichtiger“ (G. 157). Und gegen Reizüberflutung und „in-formationelle Überforderung“ hilft u.a. die *Vergesslichkeit*. „Wer sich zu dieser Fähigkeit bekennt und dabei ignoriert, dass sie manchmal auch als Makel eti-kettiert wird, kann damit rechnen, sein Leben entspannter und weniger hektisch gestalten zu können.“(ebd.)

Also: entspannter und weniger hektisch!

Ausführlich plädiert Geißler für neue Balancen: zwischen Arbeit und Leben, Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit, zwischen „den Höhen der Zeit und den Tiefen des Subjekts“, d.h. zwischen der Außenwelt mit ihren zuweilen chaotisch vielfältigen Sinn-Angeboten auf der einen Seite und den eigenen, persönlichen Entscheidungsmöglichkeiten auf der anderen Seite. Folgerichtung fordert Geißler eine laufende Stärkung des Ichs, des Subjekts. Wobei allerdings kritisch anzu-merken ist, dass Geißler die Problematik des Verhältnisses von Ich und Welt, Individuum und Gesellschaft teilweise vernachlässigt. Wenn unser Unbewusstes nachweislich ständig durch die Außenwelt wenn nicht konditioniert, so doch in starkem Maße beeinflusst wird, stellt sich erneut die Frage nach der gesell-schaftlichen Organisation der Welt – eine sehr politische Frage, auf die ich hier leider nicht näher eingehen kann. –

Zur Selbsthilfe helfen will Geißler auch, wenn er am Schluss seines Buches das empfiehlt, was er die „Kunst der Zeit“ nennt, wobei er der Kunst als solcher eine überragende Rolle zuweist. „Die Kunst transzendiert die Welt und deren Zeit-ordnungen. Wir besitzen die Kunst nur deshalb, weil wir sonst die Realität des Zeitlichen und der selbstgeschaffenen Zeitordnungen nicht ertragen könnten.“ (G. 209) Illustrieren lässt sich dies u.a. an Beispielen aus der Bildenden Kunst – berühmt sind die „weichen“, nämlich triefend herabhängenden Uhren des Sur-realisten Salvador Dalí; nicht so berühmt, aber kaum weniger symbolträchtig die „Uhren-Versammlung“ (der „Uhren-Wald“) am Haupteingang des Düsseldorfer Volksgartens…

Der Nachteil des bloßen Nebeneinanders entfällt in der Zeit-Kunst *par ex-cellence*, der Musik. „Die Musik ist wie kein anderes Kunstmedium imstande, die lebendige Qualität der Zeit, etwa die Dauer oder die Hektik, erscheinen und erle-ben zu lassen. Musik ist Zeit und sie wirkt, wie Herder das einmal notierte, durch ihre Zeitfolge.“ (G. 200) Allerdings will Geißler auch damit nicht die Zeit definie-ren. Dazu hätte er vielleicht noch die Tatsache erörtern können, dass Musik zwar in der Zeit stattfindet, die Zeit aber nicht mit ihr endet. Verschiedene Rhythmen, Takte und Abläufe gibt es in den unzähligen Musik-Stücken, aber die Zeit gab es schon vor dem ersten Musikstück und sie endet wahrscheinlich nicht, wenn der letzte Ton verklungen ist! Insofern wäre auch noch einmal grundsätzlich zu fragen, ob die Kunst tatsächlich die Zeit „transzendiert“, also „über-steigt“, oder ob es nicht eher umgekehrt ist… –

Mit dieser offenen Frage könnte ich mich hier fast schon begnügen, wenn es im Zusammenhang mit dem Zeitproblem nicht ein paar größere, zukunfts-trächtige Zusammenhänge gäbe. Daher nun noch einige

**Folgerungen und Perspektiven**

Unüberschaubar sind die Verzweigungen, die durch die mit dem Thema Zeit verbundenen Neben-, Seiten- und Unterthemen auftreten. So ist z.B. der Turbo-Kapitalismus ja noch keineswegs dadurch erklärt, wie in ihm die Komponente ‚Turbo’ funktioniert. Und das gilt wohl auch dann, wenn man den kapitalistischen Wahlspruch „Zeit ist Geld“ mit der Marxschen Feststellung konfrontiert, wonach im Kapitalismus die Zeit alles und der Arbeitnehmer nur noch eine Verkörperung der Zeit sei (s.o.). Hier kann die Analyse natürlich nicht enden, nein, hier müsste sie beginnen. Was mir hier wiederum nicht möglich ist.

Die übrigen Folgerungen betreffen weitere, ihrerseits zumindest teilweise unüberschaubare Gebiete der Lebenspraxis, von Gesellschaft und Politik, Philo-sophie und Religion. Auch diese Folgerungen kann ich hier nur andeuten.

Zur Religion – die ich im Übrigen gern den Theologen und Religionsphilo-sophen überlasse – nur Folgendes: Wenn es mit Hawking und anderen erlaubt ist, über die Endlichkeit der denkbaren zeitlichen Begrenzungen des Universums hinaus zu gehen, und zwar in die ebenso denkmögliche *Unendlichkeit*, muss es erlaubt sein, über Zusammenhänge von Zeit und Ewigkeit zu spekulieren (was ja nicht nur in der Bibel versucht worden ist).

Nun aber zurück zur Lebenspraxis. Wichtige Vorarbeit ist seit mindestens 50 Jahren in der internationalen *Zeitforschung* geleistet worden. Fruchtbare Ergeb-nisse liegen vor, vor allem in dem Projekt „Ökologie der Zeit“, also zu der Frage des Haushaltens, des sinnvollen Umgangs mit der Zeit. Karlheinz Geißler hat hierzu schon im Jahre 1993 einen Sammelband herausgegeben, mit dem Titel: „Ökologie der Zeit – vom Finden der rechten Zeitmaße“.

Konkrete Hilfe bieten auch internationale Organisationen an, wie z.B. „Slow Food“ („langsame Nahrung“), wo man sich dafür einsetzt, vernünftige Zeitmaße sowohl bei der Herstellung als auch beim Verzehr von Nahrungsmitteln zu finden. Es gibt sogar einen „Verein zur Verzögerung der Zeit“, vor allem gegen blinden Aktionismus und von Sonderinteressen verblendeten Fanatismus. – In Berlin hat die „Deutsche Gesellschaft für Zeitpolitik“ ihren Sitz und die Evangelische Akademie Tutzing hat ein eigenes „Projekt Zeitökologie“ ins Leben gerufen.[[401]](#footnote-401)400

Erhöhte politische Brisanz können solche Projekte gewinnen, wenn sie in den größeren Zusammenhang der Analyse und Kritik von Ordnungssystemen gestellt werden. Dies versucht z.B. *Fritz Reheis*, indem er der kapitalistischen Beschleu-nigung den Begriff *Entschleunigung* sozusagen entgegenschleudert, und zwar in seinem Werk *Entschleunigung. Abschied vom Turbo-Kapitalismus*. (Übrigens wohl ein sehr langer Abschied, wenn man bedenkt, dass das Buch von Fritz Reheis bereits im Jahre 2003 erschienen ist!). Jedenfalls ist Reheis darin das Kunststück gelungen, nicht nur die negativen Folgen des Turbo-Kapitalismus (z.B. gesund-heitlicher Art, ähnlich wie Karlheinz Geißler) darzustellen, sondern auch die rele-vanten Wirtschaftstheorien und schließlich sogar „Alternativen zur herrschen-den Wirtschaftsordnung“. Besonders brisant und weitreichend erscheinen dabei Forderungen wie die nach einer Einkommensreform durch Steuerpolitik, Ab-schaffung der Zinsen und demokratischer Planwirtschaft. (Ja, *demokratische Planwirtschaft,* die natürlich genauer zu beschreiben wäre …)

Ziel ist jedenfalls eine neue ökologisch-soziale *Zeitpolitik*, für die Reheis Bünd-nispartner nicht nur bei den genannten Organisationen, sondern auch bei Kirchen und Gewerkschaften (z.B. zum Schutz des Familienlebens und zur Rettung von Sonn- und Feiertagen!), und auch bei Netzwerken wie dem zur Sicherung eines Grundeinkommens, der globalen Öko-Bewegung, den Bündnissen für die Dritte Welt (bzw. die sogenannte ‚Eine Welt’), der globalisierungskritischen Organisation *Attac* und anderen Emanzipationsbewegungen, in denen das eine Rolle spielt, was Reheis die „Utopie des Zeitlassens“ nennt. –

Wie ein negatives Kontrastprogramm wirkt dagegen manch ein *techno-kratischer* Lösungsversuch. Einen solchen hat, jedenfalls stellenweise, die von der nordrhein-westfälischen Landesregierung eingesetzte „Zukunfts-Kommission“ vorgelegt. (Wobei ich sogleich darauf hinweisen darf, dass diese Vorschläge wahrscheinlich größtenteils durchaus positiv zu bewerten sind, zumal in ihnen der *Wert der Bildung*, und nicht zuletzt auch der Investitionswert von Bildung, sehr hoch veranschlagt wird!)

Erhebliche Bauchschmerzen hat mir jedoch eine Textpassage bereitet, die in einem Abschlussbericht an die Kommission enthalten ist, und zwar unter dem Titel „Ein Tag im Jahr 2025, ein guter Tag für NRW.“ [[402]](#footnote-402)401 Darin wird ein Zukunfts-Szenario entworfen, in dem praktisch alle Probleme durch technische Neue-rungen gelöst sind oder als lösbar erscheinen. Darunter auch die Organisation von Zeit, z.B. bei der Auflösung der sogenannten „starren Fünf-Tage-Woche“ durch flexible Arbeitszeiten, natürlich dann auch an Samstagen und Sonntagen (!), und nicht zuletzt bei der zeitlichen Strukturierung des Familienlebens. Wun-der wirken soll hier ein neuartiges Computer-Programm, genannt „Familien-programm“, das dann den Tagesablauf regeln und für „Entspannung“ sorgen soll.

Und solches beschränkt sich keineswegs auf den engen häuslichen Bereich der Familie, sondern setzt sich fort im Berufsleben und in der allgemeinen Freizeit-gestaltung. Wobei dem Konsum, dem Einkaufen eine Schlüsselrolle zukommen soll. Ich zitiere: „ … die neue Einkaufsmaxime >NRW durchgehend geöffnet< vermittelt das Lebensgefühl einer pulsierenden Metropole. Seither sehnt sich im Hause Müller niemand mehr nach der starren Fünf-Tage-Woche zurück.“ (Bericht a.a.O. S. 5)

Aha! „NRW durchgehend geöffnet“! Das wäre dann also der „Stein der Weisen“, sozusagen der Türöffner für die Lösung aller Probleme.

Tatsächlich?

Nun, dass die Zeitprobleme – und erst recht das Problem Zeit überhaupt – sich so einfach, so glatt technologisch und technokratisch nicht lösen lassen, haben uns die Zeitökologen vom Schlage eines Karlheinz Geißler und Fritz Reheis deutlich genug vor Augen geführt. Dahinter kann und darf die Philosophie – und damit auch die soziale Vernunft und Verantwortung – nicht zurückfallen!

Unbestreitbar ist wohl: Wie wir mit unserer Zeit umgehen können, hängt nicht nur von uns selbst ab, sondern auch von unserer Umgebung im engeren und weiteren Sinne, also: von den gesellschaftlichen Verhältnissen. Philosophisch entspricht dem eine ***Zeittechnik***, wie sie *Ernst Bloch* vorgeschlagen hat. Unter Zeittechnik versteht Bloch weitgehend das, was man später ‚Zeitökologie’ genannt hat. Er meint damit nicht nur Technik im herkömmlichen Sinne, sondern darüber hinaus: *eine Form der „Praxis“ der Geschichte* und folglich auch: aktives Eingreifen in die Politik, aktives Mitgestalten des gesellschaftlichen Lebens.[[403]](#footnote-403)402

Somit keine abstrakte, künstliche Technik (oder gar Technologie-Gläubigkeit), sondern etwas, das jede und jeden von uns betrifft, und zwar bis in den Kern unseres Menschseins, unseres individuellen Subjekt-Seins hinein, und schließlich auch bis zu dem, was Bloch das „Substanzsubjekt“ nennt. Damit meint er den Kern unseres geschichtlichen und metaphysischen (also geistigen und perso-nalen) Seins. Dieser Kern, diese „Substanz“ scheint in mancher Hinsicht noch „utopisch“ zu sein, d.h. noch nicht ganz verwirklicht, nicht vollständig heraus-gearbeitet, zumal die letzten Rätsel der Menschheit, zu denen zweifellos auch das Zeit-Problem gehört, noch nicht gelöst sind. Utopisch ist dieses Noch-Nicht-Sein u.a. im Sinne einer gelehrten Hoffnung (lateinisch ‚docta spes’) und teilweise auch im Sinne einer Hoffnung, wie sie in den Religionen gelehrt und gelebt wird.

Mit anderen Worten: Das Zeitproblem betrifft uns existenziell und persönlich, d.h. nicht im Sinne einer abstrakten Zeitlichkeit oder gar nur eines „Vorlaufens in den Tod“, wie es der Existenzphilosoph *Martin Heidegger* genannt hat. Wobei anzumerken ist, dass Heidegger sich zweifellos intensiv mit dem Zeit-Problem beschäftigt hat, und zwar schon in seinem ersten Hauptwerk ‚Sein und Zeit’ aus dem Jahre 1926 und auch in späteren Werken. Und doch musste er am Ende seines Lebens einräumen, es sei ihm nicht gelungen, das Wesen der Zeit zu ergründen. (G. 193)

Klar ist: Unsere Lebenszeit verrinnt. Unser Jetzt-Sein vergeht laufend, wird ständig Vergangenheit. Und doch verliert es sich nicht vollständig, sondern wird – wenn auch in veränderter Form – aufbewahrt, sozusagen „aufgehoben“ in unserem Gedächtnis, in dem unserer Mitmenschen, einiges wohl auch im kollek-tiven Gedächtnis der Menschheit – oder sogar im Gedächtnis Gottes, wie es in der Bibel heißt.

Aus diesen Quellen der Erinnerung schöpfen wir Hoffnung, Hoffnung, durch die sich das Nicht-Mehr des Vergangenen und die Ereignisse der Gegenwart miteinander verbünden können. Und genau dies bildet sowohl den Erfahrungs-horizont des Zukünftigen als auch die Grundlagen des Neuen, das sich nicht in Technik und Technokratie erschöpft. Es ist der Schauplatz der Zeit und der Geschichte, ein Schauplatz, auf dem sich das Nicht-mehr der Vergangenheit zusammen mit dem Gerade-jetzt der Gegenwart in ein Noch-Nicht der Zukunft verwandeln kann. Das mag etwas abstrakt klingen, lässt sich aber konkretisie-ren. Jedenfalls entspricht es einer Philosophie der Hoffnung, des positiven Den-kens nach vorn, wie sie nicht nur der Neomarxist Ernst Bloch, sondern auch der christliche Existenzphilosoph und Personalist *Gabriel Marcel* und andere ent-wickelt haben.

Hoffnungen dieser Art bestätigen übrigens erneut die uralte Weisheit „Carpe diem!“ – was ich für unsere Gegenwart übersetzen möchte mit: „Nutze Deine Zeit *sinnvoll* und möglichst eigenverantwortlich!“ Eigenverantwortung – könnte sie nicht auch auf der *Eigenzeit* beruhen (s.o.)? Auf der Eigenzeit, die in allen drei Grundformen der Zeit anzutreffen ist, in der „Raumzeit“, in der persönlichen Zeit und in der Geschichtszeit!? Wir alle sind zeitgebundene Wesen, zeitgebundene Teile des Kosmos und zugleich fähig zu persönlichem Engagement und damit auch zu gesellschaftlichem Engagement.

Aber auch damit kann ich weder den Stein der Weisen noch eine Letzt-begründung noch eine hieb- und stichfeste Lösung des Zeitproblems anbieten. Und zwar einfach deshalb nicht, weil Eigenzeit und Zeit an sich nicht über-einstimmen. Das „reine Nacheinander“ der Zeit an sich kann wohl gedacht, aber nicht konkretisiert werden. Die Zeit bleibt ein Nicht-Ding, ein *“Unding“*, wie Kant bemerkte. – Nichtsdestoweniger komme ich zu folgendem

**Fazit:** Von Einsteins ‚Raumzeit‘ bzw. „Blockuniversum“ führt kein Weg zur Lösung des Zeit-Problems. Abhilfe kann hier anscheinend erst dann gelingen, wenn man Raum und Zeit gesondert analysiert und die Zeit aus sich selbst erklärt. Es stellt sich heraus, dass Kant Recht haben könnte mit seiner Behauptung, die Zeit liege allen übrigen Erscheinungen zu Grunde.

*Lee Smolin* versteht die Zeit als unveränderliche „Reihe von Augenblicken“ und definiert sie, im Anschluss an Leibniz, – angeblich vollständig – durch „die Beziehungen zwischen Ereignissen“, ohne daraus auf eine universale oder absolute Zeit zu schließen.–

Dies in auffälligem Unterschied zu *Luitpold Mayr*, der den Relationismus kritisiert und Argumente zu Gunsten einer „absoluten Zeit“, wenn auch nur als Grundlage der *Zeitmessung* anführt.

Bewahrheitet sich außerdem die Vermutung, dass die Zeit schon *vor* der „Urknall“-Singularität existiert hat, könnte es möglich sein, alles Sein von der Zeit bzw. von deren Erscheinungsformen her zu verstehen, auch wenn eine Zeit ohne Raum bzw. ohne *bewegte Materie* kaum vorstellbar ist. – Ohnehin verbinden sich Analysen von Zeit, Raum, Kosmos, Natur, Geschichte und Mensch-Sein zu immer neuen Synthesen. Es entsteht ein durchgängig dynamisches Weltbild – ähnlich der Offenen Teleologie und Kosmologie, die Ernst Bloch vorgeschlagen hat. Wozu gut die Tatsache passt, dass Blochs Vorschläge zur *Zeittechnik* nach wie vor maßgeblich und nutzbringend zu sein scheinen.

**Hypothese zur *ursprünglichen Weltzeit***

Auch für die Erarbeitung von Hypothesen und Theorien ist bekanntlich Zeit er-forderlich. Zeit ist eine „Voraussetzung“, die schon deshalb keine bloße Setzung sein kann, weil auch für solches „Setzen“ Zeit bereits vorhanden sein muss.

Im vorletzten Satz von *Sein und Zeit* (SuZ) fragt Heidegger, ob „ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*“ führt. Diese Utopie – oder besser: dieses „Ansinnen“ bleibt unerfüllbar, solange wir nicht in der Lage sind, das Wesen unseres Universums (Multiversums?) näher zu bestimmen. Wir wissen nicht, was vor dem „Urknall“ war, und wir wissen nicht, ob es Paralleluniversen bzw. ein Multiversum gibt. Angeblich sind nur ca. 4 % des Weltalls überhaupt bekannt. – Die „ursprüngliche Zeit“ als *ursprüngliche Weltzeit* aufzufassen, dürfte dennoch legitim sein, auch wenn diese Zeit zwar anscheinend im „Urknall“ entstanden ist, aber – aus den genannten Gründen – weder universal noch absolut sein kann.

Um das Wie? (nicht das Was?) der Zeit zu beschreiben, geht Heidegger u.a. von Aristoteles aus, bleibt aber keineswegs bei ihm stehen, sondern führt im Wesentlichen das kantische Zeit-Konzept weiter (nicht das hegelsche, das er ausgiebig kritisiert). In seiner Argumentation unterlaufen ihm aber gelegentlich Widersprüche. Einerseits behauptet er, wir seien „die, die selbst die Zeit sind“ (in: *Logik als die Frage nach dem Wesen*, in: Gesamtausgabe Bd. 38, Ffm. 1998, S. 120). Andererseits postuliert er eine *ursprüngliche Weltzeit*, behauptet aber von ihr, sie sei zugleich „subjektiver“ und „objektiver“ als jede andere Zeit-Vorstel-lung (SuZ S. 419). – Meine Frage: Kann etwas zugleich völlig subjektiv und völlig objektiv sein?

Mehr Aufschluss verspricht die folgende Äußerung Heideggers: „*Die* Zeit ist sinnlos. Zeit ist zeitlich.“ (*Der Begriff der Zeit*, Tübingen 1989, S. 21) Der be-stimmte Artikel verbietet sich hier in der Tat, weil er das Kontinuierliche, Unver-änderliche der Zeit künstlich fixieren würde. Und was das Zeitliche an der Zeit sein könnte, beschreibt Heidegger seitenlang, z. B. als „die Sorge“, aber wenig überzeugend.

Außerdem zeigt er nicht, wie das Subjektive und das Objektive der Zeit mit-einander vereinbart, vermittelt werden können. Genau dies halte ich aber für möglich, z.B. an Hand der folgenden Feststellung Heideggers: „Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit, das heißt die Einheit des >Außer-sich< in den Entrückun-gen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Seiendes sein kann, das als sein >Da< existiert.“ (SuZ S. 350)

Der Begriff „Bedingung der Möglichkeit“ erscheint zunächst rein subjektiv-intelligibel, als pure Verstandeskategorie. Aber: Sein Referenz-Objekt, das seiende Sein, das „Da“, ist nicht nur im Verstand vorhanden; es ist vielmehr zugleich die *objektive* Grundlage jeglicher Verstandestätigkeit. Die Zeitlichkeit dieses Seins kann daher zunächst auch nur objektiv sein, in der „Ekstase“, im „Außer-sich“ der zeitlichen „Entrückungen“. Als 4. Dimension kontrastiert das Zeitliche mit allem Räumlichen; die Zeit kann und sollte daher aus sich selbst erklärt werden.

Dessen ungeachtet wohnt das Zeitliche auch in uns selbst (vermutlich bis wir’s „gesegnet“ haben!), z.B. als „psychologischer Zeitpfeil“. *Das objektive „Da“ der Weltzeit manifestiert sich in uns als Dauer, erlebte Zeit, also subjektiv*. Und genau darin besteht die gesuchte Vermittlung!

Besser verständlich wird dadurch auch Hawkings Zeitpfeil-Modell, in dem drei Zeitrichtungen: die kosmische, die thermo-dynamische und die psychologische, anscheinend unvermittelt nebeneinander auftauchen. Die ursprüngliche Weltzeit west jedoch in allen drei Zeitpfeilen. Sie ist – dialektisch vermittelt – tatsächlich subjektiv und objektiv zugleich. – Woraus folgt, dass den Zeitpfeilen Hawkings und Smolins ein weiterer hinzugefügt werden kann: ein *Zeitpfeil der Evolution bzw. der Teleologie*. Objektiv und subjektiv war die Zeit vor uns, ist sie in uns, wird sie nach uns sein.

Im Übrigen bedeutet auch diese Vermittlung keine Fixierung der Zeit. Das Wesen ist nicht nur die „Ge-wesenheit“ (Hegel) der Vergangenheit, sondern auch das Noch-Nicht der Zukunft, die noch nicht erschienene Zukunft. Die Zu-kunft wird wohl immer klarer erweisen, was es mit der Zeit auf sich hat. Die Zeit ist kein Ding, keine bloße „Erscheinung“, wohl aber – vorläufig und hypothetisch – eine Grundbefindlichkeit des Seins, ursprüngliche Weltzeit als unveränderliche Reihe von Momenten bzw. Augenblicken.

Diese Zeit ist, z.B. als Internationale Weltzeit in den verschiedenen Zeit-Zonen, zwar messbar, aber inhaltlich, d.h. in ihren „verschwindend“ kleinen Ein-zelmomenten, nicht erlebbar. Wir (er)leben nicht den Augenblick, wohl aber die Zeit der Gegenwart.

*Auch deshalb darf man Zeit und Zeitmaß nicht verwechseln.* Was physikalisch – auch und gerade in der Uhrzeit – gemessen wird, ist stets eine *Zeitspanne*, ein *Quantum* an Zeit. Quantität ist jedoch nicht gleich Qualität, Zahl nicht gleich Wesen, Zeit nicht gleich Zeitmaß, auch nicht als „Maß für Dauer und Geschwin-digkeit“ (L. Mayr). Wer die Grundlage der physikalischen Zeitmessung (t=s/v, „Zeit = Strecke durch Geschwindigkeit“) erklärt, erklärt noch nicht die wirkliche Zeit, die physikalisch zwar gemessen, aber nicht erklärt werden kann.

Dennoch: Was da gemessen wird, ist die Zeit. Also gibt es die Zeit. Skaliert werden kann nur, was existiert. Und das ist die wirkliche Zeit – hypothetisch: die *ursprüngliche Weltzeit* in einer unveränderlichen Reihe von Momenten, eine Weltzeit, in der auch „Dauer und Geschwindigkeit“ enthalten sind.

***SIEBENTER TEIL***

**Vom Sinn**

**Herkunft und Bedeutungen des Begriffs ‚Sinn‘**

In dem von den Brüdern Grimm begonnenen *Deutschen Wörterbuch* (1838-1971) werden auf fast 50 Druckseiten 23 Bedeutungen des Wortes ‚Sinn‘ ausführlich durch Beispiele belegt. Noch erstaunlicher wirkt die Tatsache, dass im *Duden online* für ‚Sinn‘ „424 Treffer“ angezeigt werden. – Wie ist diese nahezu unüberschaubare Bedeutungsfülle zu erklären? Wohl nicht aus dem (wahr-scheinlichen) Ursprung, dem indogermanischen ‚sent–‘, aus dem sowohl das lateinische ‚sentire‘ (fühlen, wahrnehmen) nebst dem Substantiv ‚sensus‘ (Ge-fühl, *Sinn*, Meinung u.a.m.) als auch das deutsche ‚senden‘ entstanden ist. Wie aus einem Online-*Herkunftswörterbuch* ([www.wissen.de/wortherkunft/sinn](http://www.wissen.de/wortherkunft/sinn)) zu erfahren ist, bedeutet indogerm. ‚sent–‘ zunächst nur so viel wie ‚gehen, reisen‘. Schon die Bedeutungen ‚fühlen, wahrnehmen‘ des latein. ‚sentire‘ sind also Übertragungen, Weiterentwicklungen. Während die Entwicklung zum alt- und mittelhochdeutschen ‚sin‘ nicht über ‚sensus‘ verläuft, sondern aus einem althochdeutschen ‚*sinnan*‘ stammt, das – auf indogerm. ‚sent–‘ beruhend – zunächst nur ‚reisen, sich begeben, unterwegs sein‘ und später, übertragen, ‚streben, begehren‘ bedeutet. (Vgl. *Herkunftswörterbuch* a.a.O.)

Bei ‚sinnan‘ tritt eine weitere bemerkenswerte Erweiterung ein, nämlich hin zum *Suchen nach einer Fährte, Suchen nach dem richtigen Weg* (vgl. Meyers *Deutsches Wörterbuch* a.a.O. S. 2403). Nicht weniger erstaunlich ist die weitere Entwicklung hin zu den rund 20 Grundbedeutungen des heutigen ‚Sinn‘. Über-sichtlich dokumentiert im *Duden online* als:

„1. Fähigkeit der Wahrnehmung und Empfindung (… in den Sinnesorganen…) 2. Gefühl, Verständnis für etwas, innere Beziehung zu etwas 3. a (gehoben) je- mandes Gedanken, Denken, b. (gehoben) Sinnesart, Denkungsart 4. gedankli-cher Gehalt, Bedeutung, Sinngehalt 5. Ziel und Zweck, Wert, der einer Sache innewohnt.“

Hinzu kommen Ausdrücke wie „Ader, Antenne, Draht, Riecher“ oder auch „Denke“. Ferner die rein sprachliche (bzw. sprachwissenschaftliche) Verwen-dung als Wort-, Ausdrucks-, Satz- und Text-Sinn. Gern zitiert wird der um-gangssprachliche Ausspruch: „im wahrsten Sinne des Wortes“. Sprachwissen-schaftlich wird aber der (umgangssprachliche) „Wort-Sinn“ durch ‚Wort-Bedeu-tung‘ ersetzt, weil das einzelne Wort seinen Sinn durchweg erst in größeren Zusammenhängen erfüllt, so z.B. in einem Ausdruck (Syntagma), Satz oder Satzteil. Der Sinn eines Satzes – oder eines ganzen Textes – ergibt sich nicht vollständig aus den Bedeutungen seiner Wörter (bzw. Worte). Das Gemeinte – der tatsächliche Sinn eines Ausdrucks bzw. Satzes bzw. Textes – erschließt sich durchweg erst durch Nicht-Sprachliches, wie z.B. die (Sprech-)Situation, Mimik, Gestik, Weltwissen, Hintergrund-Informationen.

Unklar scheint immer noch, worauf die Vielfalt der Bedeutungen von ‚Sinn‘ beruht. Erstaunlicherweise finden sich zu mehr als zwei Dritteln der im *Duden online* unter 1. bis 5. angeführten 15 Grundbedeutungen (s.o.) direkte Entspre-chungen in den Bedeutungen des latein. ‚sensus‘, darunter zu fast allen der unter 1. bis 4. angeführten. Das dürfte kaum Zufall sein. Philosophisch spielt die Be-rührung von ‚Sinn‘ mit ‚sensus‘ spätestens seit dem 10. Jahrhundert eine Rolle, d.h. seit der Gelehrte *Notker* (ca. 950-1022) zunächst ‚ratio‘, dann ‚sensus‘ mit ‚Sinn‘ übersetzte. – Aber auch auf anderen, nicht-gelehrten Ebenen ist davon auszugehen, dass ‚Sinn‘ in starkem Maße schon früh durch ‚sensus‘ beeinflusst und erweitert worden ist.

Was ist nun aus dieser Sachlage zu schließen? Einiges, aber möglichst nicht zu vieles. Denn eine sprachliche Bezeichnung ist noch keine Erklärung. Allein aus den Begriffs-Inhalten und den sprachlichen Verwendungen von ‚Sinn‘ lässt sich noch kein Überblick über die vielfältigen geschichtlichen und/oder individuellen Zusammenhänge gewinnen, in denen dieser Begriff eine Rolle spielt. Ein Beispiel: Wenn „Ziel und Zweck, Wert, der einer Sache innewohnt“ (s.o.) – ergänzbar zumindest durch den Zeit-Begriff – zu den Grundbedeutungen von ‚Sinn‘ gehört, entspricht dies weitestgehend dem Anliegen und der Anlage dieser meiner Arbeit. Werte (Wertungen), Ziele und Zwecke enthalten unmittelbar Möglich-keiten der *Sinnfindung*, erst recht in mannigfachen Kombinationen. Wenn Sinn als „Wert, der einer Sache innewohnt“, vorkommt, bedeutet dies, dass Sinn nicht nur subjektiv, sondern auch als etwas *Objektives* auffindbar ist (wenn auch nicht unbedingt als *religiöse* Größe, s.u.). *Werte-Synthesen* mit Ziel-, Zweck- und Zeit/ Raum-Komponenten zu kombinieren, würde eine kaum überschaubare Vielzahl von Sinn-Möglichkeiten eröffnen. Dies ausführlich darzustellen, wird mir hier nicht vergönnt sein. Mitgedacht werden können solche Möglichkeiten dennoch allemal.

Ein anderes Beispiel: Im althochdeutschen ‚sinnan‘ führt die neu auftretende Bedeutungsnuance „Suche nach dem richtigen Weg“ auf einen wesentlichen Kern des Sinn-Problems. **Sinn hat für uns das, was wir für *richtig* halten**. Aber was ist „richtig“? Doch nur das, was sich (noch) nicht als falsch erwiesen hat. *So dass die Sinn-Suche zu einer letztlich nicht abschließbaren Aufgabe wird*.

Und darüber hinaus: Diese prinzipielle Unabschließbarkeit verträgt sich nicht mit der religiösen Vorstellung eines *ausschließlich objektiven*, feststehenden, immer schon vorgegebenen Sinns des Ganzen, z.B. im christlichen „Logos“, der ja durch ‚Sinn‘ übersetzbar ist und demgemäß den göttlichen Weltgrund mit be-zeichnet. Nicht jeder Mensch „vernimmt“ diesen Sinn, nicht jeder will ihn ver-nehmen. Aber wer teilhat an dieser göttlichen Vernunft, braucht nicht mehr nach irgendeinem Sinn seines Tuns oder gar seines Lebens zu suchen. – Genau dies verbietet jedoch der Bedeutungs-Inhalt „Suche nach dem richtigen Weg“. Es ist ein Dilemma der Unvereinbarkeit, das nicht ungelöst bleiben kann – wie sich, hoffentlich, im Folgenden zeigen wird.

Ein weiterer aufschlussreicher Aspekt: Dem Grimmschen Wörterbuch zufolge steht ‚Sinn‘ – verstanden vor allem als „Verstand, Vernunft, Klugheit“ – zuweilen sogar in einem „Gegensatz zum Leib“. Unverkennbar bezieht der Begriff Sinn sich jedoch sowohl auf Geistig-Seelisches als auch auf Leib-Seelisches, so in Aus-drücken wie *Sinnesorgan, Sinneswahrnehmung, Sinnlichkeit, Gefühl, Gesinnung und Sinngehalt*. Dem entspricht die neuro-wissenschaftlich bestätigte Tatsache, dass die durch sinnliche Wahrnehmung gewonnenen Informationen nicht nur ins Unterbewusstsein eingehen, sondern auch im Gedächtnis gespeichert werden, und zwar u.a. in Form von Vorstellungen, die ihrerseits – z.B. als sprachlich verallgemeinerte – Begriffsinhalte dienen (können). Ohnehin werden geistige Aktivitäten stets von Gefühlen begleitet.

Sobald *der hohe* *Sinn des Intellekts* zum Zuge kommt, sollte sich dem Willen die Freiheit der Wahl eröffnen, die Freiheit, sich für das zu entscheiden, was man für *richtig* und daher für *sinnvoll* hält.

Ohne körperliche Grundlage sind all diese Vorgänge nicht möglich. ‚Sinn‘ kann also zweifellos – wenn auch nicht in gleichem Maße wie die ‚Information‘ – als Brücke und Bindeglied zwischen Leib, Seele und Geist dienen. –

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Bedeutung ‘Verständnis für etwas‘. Verständnis liegt jeglicher *Verständigung* zu Grunde. Wer ‚Verständnis für etwas‘ aufbringt, beweist Sinn für Eigentümlichkeiten, besondere Situationen, fremd-kulturelle Möglichkeiten, d.h. nicht nur von Dingen und Sachverhalten, sondern auch von Personen, Meinungen, Überzeugungen und Weltanschauungen, sofern sie nicht die Rechte und Gefühle der eigenen oder einer anderen Person verletzen.

Verständnis ist aber nicht selbstverständlich. Es bedarf der Erziehung, der Einfühlung und der Einübung, zumal auch in personaler Ethik. Außerdem ist Verständnis als Sinn-Kategorie mit der gesamten Sinn-Problematik verknüpft – woraus weitere Folgerungen zu ziehen sein werden.

**Nicht-Sinn („Absurdistan“)**

Nicht-Sinn. Oder auch: Wenn’s keinen Sinn macht. Oder auch: die teuflisch grinsende Fratze der Sinnlosigkeit. Oder auch: Sinn = Unsinn (Widersinn, Schwachsinn, Blödsinn, Wahnsinn usw.)? Oder auch: „Credo quia absurdum“ (Ich glaube, weil es absurd ist)? Auf nach Absurdistan!

Wir sind unterwegs und glauben daher – gemäß einer der ursprünglichen Bedeutungen von ‚Sinn‘ –, Sinn zu haben oder zu finden. Und doch suchen wir ihn immer wieder neu als „das Richtige“ (s.o.). Bis sich uns mit dem Zweifel daran einer in den Weg stellt, an dem wir anscheinend gar nicht vorbeikommen: der Riese *Sinnlosigkeit*, „der Geist, der stets verneint“, der Nihilismus, die endgültige Vergeblichkeit. Jedoch: Wer den Sinn leugnet, leugnet sich selbst oder sogar das Ganze. (Das absurderweise als Begriff, aber nicht mehr als beschreibbare Realität existiert.)

Sinnlos: Nichts geht mehr.

Unsinn: Exorbitanter Amöben-Zirkusdirektor.

Widersinn: Im runden Zimmer in die Ecke pinkeln.

Schwachsinn oder auch Wahnsinn: Ich kann alles.

Blödsinn: Nach uns die Sintflut.

Absurdes: Sinnloses.

Keine Definitionen, nur Gedankensplitter, Anwandlungen, erste Annähe-rungen an einen anderen Giganten: die Sinn-Frage, das anscheinend ungelöste Sinn-Problem, der ‚Sinn‘ in seinen schier unüberschaubaren Bedeutungs-Zusam-menhängen.

Dazwischen steht das Absurde, der Riese Sinnlosigkeit; was *Albert Camus* folgendermaßen auf den philosophischen Punkt gebracht hat: „Ich weiß nicht, ob diese Welt einen Sinn hat, der über sie hinausgeht. Aber ich weiß, dass ich diesen Sinn nicht kenne und dass ich ihn zunächst unmöglich erkennen kann. Welchen Sinn hat für mich ein Sinn, der außerhalb meiner Situation liegt? Ich kann nur innerhalb menschlicher Grenzen etwas begreifen. Was ich berühre, was mir Widerstand leistet – das begreife ich. Und ich weiß außerdem: Diese beiden Gewissheiten – mein Verlangen nach Absolutem und nach Einheit und das Un-vermögen, diese Welt auf ein rationales, vernunftgemäßes Prinzip zurückzu-führen – kann ich nicht miteinander vereinigen. Was für eine andere Wahrheit kann ich erkennen, ohne zu lügen, ohne eine Hoffnung einzuschalten, die ich nicht habe und die innerhalb meiner Situation nichts besagt?“ (In: Christoph Fehige u.a. Hrsg.: *Der Sinn des Lebens*, München 2000, S. 107.)

Symbolgestalt des Absurden ist und bleibt Camus‘ *Sisyphos,* den der Autor –absurderweise? – als „einen glücklichen Menschen“ bezeichnet, während *Richard Taylor* ihn und seinen Symbolcharakter wie folgt beschreibt: „ … die menschlichen Leistungen und Errungenschaften, auch wenn darunter viel Schönes ist, haben größtenteils die Konsistenz von Seifenblasen; und diejenigen, die etwas dauerhafter sind, zum Beispiel die Pyramiden, stehen bald als bloße Wun-derlichkeiten vergangener Zeiten im Wüstensand, während der Rest der Mensch-heit sich um sie herum weiterhin damit beschäftigt, Steine einen Berg hoch zu wälzen, mit dem Ergebnis, sie wieder herunterrollen sehen zu müssen. Nationen werden auf den Gebeinen der Gründerväter und Pioniere errichtet, um bald wieder zu verfallen und auseinander zu brechen; ihre Trümmer bilden das Fundament der darauf folgenden Staaten, die demselben Schicksal entgegen-gehen. Das Bild von Sisyphos ist das von der Existenz eines einzelnen Menschen, berühmt oder unbekannt; der Nationen; der Spezies. Es ist das Bild des Lebens in der Welt.“ (In: Fehige u.a., a.a.O. S. 92.) – Dem dürfte kaum etwas hinzuzufügen sein.

**Sinnkrisen**

Im Land Absurdistan fallen nicht nur Einzelpersonen, sondern ganze Gemein-schaften in Sinnkrisen. Krise: von der Wortbedeutung her u.a. der „Höhepunkt einer gefährlichen Entwicklung“. Außerdem scheint jede Krise eine Sinnkrise zu sein. Jedenfalls behauptet *Wolfram Eilenberger*: „Es gibt keine Krise, die nicht immer auch Sinnkrise wäre.“

Sinnkrise: Ihr Scheitelpunkt (bzw. Höhepunkt) befindet sich an den Schnitt-punkten von Vergangenheit und Zukunft, genauer: an den Schnittpunkten von Sinngebung und –findung einerseits und Sinnsuche andererseits. Zunächst indi-viduell werden Sinngebung und Sinnfindung so radikal in Frage gestellt, dass auch jegliche künftige Sinnsuche sinnlos zu sein scheint. Die nicht bewältigte Vergangenheit verstellt die Zukunft. Es hat alles keinen Wert, keinen Zweck, keinen Sinn mehr!

Wie kann es dazu kommen? Individuell wohl hauptsächlich durch *Lebens-krisen* aller Art. Als Auslöser fungieren dabei oft Beziehungs- und/oder Ehekrisen; aber auch andere Belastungen, z.B. schwere Krankheiten oder Angst vor dem Tod, können einen Menschen in Verzweiflung stürzen. Die Situation kann sich krisenhaft zuspitzen; man kommt mit sich selbst und mit der Welt nicht mehr zurecht, man weiß nicht, wie einem geschieht, nicht, wie es weitergehen soll, nicht, ob das eigene Leben überhaupt noch eine Zukunft hat, überhaupt noch *wert* ist, gelebt zu werden. Angstzustände können zu schweren Depressionen, Neurosen und Psychosen ausufern. In weiterer Zuspitzung scheinen nur noch Wahnsinn oder Selbstmord „Auswege“ zu bieten.

Wobei die tatsächlichen Erscheinungsformen der Krise individuell verschieden ausfallen. Anlage und Umwelt, innere und äußere Faktoren wirken hier in zu-meist unberechenbarer Weise zusammen.

Ähnliches kann geschehen, wenn Menschen ihren *Arbeitsplatz* verlieren. Oder noch schlimmer: wenn bereits vorhandene Lebenskrisen, vorhandene Labilität, durch (plötzliche) Arbeitslosigkeit verschärft werden. In jedem Fall wird dem Menschen durch (erzwungene bzw. nicht vom Arbeitnehmer verschuldete) Arbeitslosigkeit eines seiner Grundrechte verwehrt: die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit. *So dass einmal die prinzipielle Frage zu stellen ist, ob nicht Arbeitslosigkeit sogar einen Verfassungsbruch bedeuten kann!*

Der Philosoph *Oskar Negt* konstatiert sogar eine „Krise der Arbeitsgesell-schaft“ (1995), in der er nicht nur ein ökonomisches, sondern auch ein kulturelles Problem und somit ein *umfassendes Sinnproblem* sieht. Er fordert, diese Krise endlich als gesamtgesellschaftliches Problem aufzufassen, das nur dann lösbar sei, wenn neue Formen gesellschaftlich anerkannter Arbeit entwickelt würden, nämlich statt „kapitalfixierter Arbeit … beziehungsintensive Tätigkeiten, Pflege der Umwelt, der Künste, der Qualität des Zusammenlebens und so weiter, also Tätigkeiten, die keinen Mehrwert schöpfen, nicht instrumentell rationalisierbar und jenseits der Lohnarbeitsgesellschaft liegen.“ (In: K. Robra: *Und weil der Mensch Person ist …*, a.a.O. S. 148.) – Leider erwähnt Negt dabei nicht die Mög-lichkeiten, die sich dann ergäben, wenn – weltweit – *statt in Rüstung, Krieg und Kriegstreiberei in die geforderten neuen Arbeitsformen investiert* würde.

Noch radikaler wird die Sicht, wenn, global ausgreifend, von *Weltkrise* die Rede ist. Wobei allerdings Schwierigkeiten auftreten. Eine globale Krise müsste nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv als „allumfassend“ beschreibbar sein. Wozu man natürlich *alle* Menschen und *alle* Dinge befragen bzw. berücksich-tigen müsste, was nicht möglich sein dürfte. Ob etwas tatsächlich als *global kri-senhaft* einzustufen ist, scheint schwerlich überprüfbar zu sein, zumal ein all-gemein gültiger, allseits anerkannter Welt-Begriff kaum vorstellbar ist.

Anders sieht es aus, wenn es zutrifft, dass durch die Globalisierung – zumal in Verbindung mit der *Öko-Krise* – eine *andauernde Weltkrise* eingetreten ist, die wahrscheinlich mit der schon von Karl Marx behaupteten „Dauerkrise des Kapi-talismus“ gleichzusetzen wäre (vgl. K. Robra a.a.O. S. 150-163). Es ist dies eine Sinnkrise, die nicht nur die ökonomisch-sozialen Verhältnisse, sondern auch das *geistige Selbstverständnis* jedes einzelnen Erdenbürgers betrifft (oder betreffen könnte).

Diese *geistige Krise* besteht aber anscheinend nicht erst seit dem Beginn der Globalisierung – es sei denn, man datiert diesen Beginn auf die frühe Neuzeit, das Zeitalter der Entdeckungen. Immerhin stellt schon *Nietzsche* fest: „Seit Be-ginn der Neuzeit bewegt sich der Mensch vom Mittelpunkt ins X.“ – Es ist eine Ungewissheit, eine Sinnkrise, die sich durch Wirtschafts-, Lebens-, Kultur- und Geistes-Krisen aller Art in unserem Zeitalter der Globalisierung bis ins Unerträg-liche steigern kann, zumal nicht einmal die atomare Bedrohung der Menschheit gebannt ist und die Zersplitterung der Gesellschaft sich – in den Gegensätzen zwischen Arm und Reich, Lohnarbeit und Kapital, Unterdrückern und Unter-drückten – ständig zu verschärfen scheint.

Wodurch erkennbar wird, dass Sinnkrisen nicht nur individuell, sondern auch gesamtgesellschaftlich, ja, im Weltmaßstab auftreten können.

**Zur Geschichte des Sinnproblems (N. Hartmann)**

In einem Vortrag mit dem Titel *Sinngebung und Sinnerfüllung* versucht Nicolai Hartmann im Oktober 1933 einen historischen Überblick, nachdem er die exis-tenzielle Bedeutung der Sinnfrage für den Menschen herausgestellt hat: „ … der Mensch kann sein eigenes Wesen nicht fassen, ohne einen Sinn an ihm zu erfassen, auf den alles bezogen ist, was sonst zu ihm gehört.“ (In: ‚Blätter für Deutsche Philosophie‘ 8, 1934, S. 1.) *Die Sinnfrage betrifft demnach den ganzen Menschen, die Person im weitesten Sinne.* *–* Trotzdem sei es bisher nicht gelungen, den „Sinn des Ganzen“ herauszufinden.

In der abendländischen Tradition hielt man es lange für ausgeschlossen, Sinn überhaupt im Menschen selbst bzw. aus seinem Selbst heraus zu ermitteln. Noch bis ins 18. Jahrhundert hat sich – laut Hartmann – hartnäckig das von Platon stammende Vor-Urteil gehalten, dass solche „Ermittlung“ nur durch den Bezug zum *Reich der Ideen*, also zu metaphysischen und/oder theologischen Voraus-Bestimmungen, möglich sei. Erst *Kant*  habe damit aufgeräumt und für ganz neue Orientierung gesorgt.

*Platon* erkennt in allem Seienden das Wirken von „Sinnprinzipien“, und zwar denen des ursprünglich „Guten“, das mit dem „Wahren“ identisch sei. Womit er zugleich den Grund für *alles teleologische Denken* gelegt habe, mit dem man glaube, alle Rätsel der Welt lösen zu können. Was zugleich eine völlige Ent-wertung der realen Welt bedeute: Sinn und Wert hätten nur die Ideen!

Der Sinn des Ganzen soll von einem „immerseienden“ Absoluten her erklärbar werden. Von diesem Gedanken sei selbst *Aristoteles* – trotz aller Kritik an Platons Ideenlehre – nicht losgekommen. Seine Lehre von Gott als dem „unbewegten Beweger“ bekräftige nur den Vorrang der absoluten „Idee des Guten“. – Ähnlich in der Stoa und im Neuplatonismus. Auch im Mittelalter und in der frühen Neuzeit ändere sich daran nur wenig.

Immerhin gingen aber von der Renaissance durch die neuen Subjekt-Analysen Impulse aus, die *Kant* aufgriff, um die „Eigengesetzlichkeit und Eigentendenz der Vernunft im Menschen“ zu begründen (N. Hartmann a.a.O. S. 9). So dass nun-mehr erstmals das *sinngebende Prinzip im Menschen selbst* gesucht wird, und zwar als ständige sittliche Aufgabe, die des Sollens. Der Mensch muss sich ein-bringen, sich einsetzen, um Sinnvolles zu bewerkstelligen. Durch diese nicht em-pirisch belegte, sondern rein *a priori* geforderte Möglichkeit zeichnet Kant den Menschen vor allen anderen Lebewesen aus, verleiht ihm das, „was ihm seine Sonderstellung gibt und den Sinn seines Daseins“ (a.a.O. S. 10).

Uneinheitlich sind dagegen die Sinn-Vorstellungen, die im *Deutschen Idealis-mus* entwickelt werden. *Schelling* ersetzt Kants „sinnngebende Selbstbestim-mung“ erneut durch Transzendenz, d.h. durch „göttliche Vorsehung“. Der Mensch kann sich „frei“ für oder gegen einen möglichen Endzweck der Geschich-te entscheiden, so dass er nicht als dessen Garant fungieren kann (S. 11).

Eher positiv beurteilt N. Hartmann *Hegel*. Dessen „objektiver Geist“ wird nunmehr zum Träger der sinnreichen Handlung, allerdings um den Preis, dass der Einzelmensch sich diesem Geist in Form des „Volksgeistes“ unterzuordnen hat. Menschen-*Werte* lassen sich demnach nicht individuell, sondern nur in der Gemeinschaft verwirklichen (S. 13 f.). – Diese erneute Unterordnung erscheint widersprüchlich. Sinn soll in konkreter Geschichte gefunden werden; Sinngebung und -erfüllung bleiben dennoch an Absolutes („metaphysisch Allgemeines und Ewiges“) gebunden (S. 16).

Erst *Friedrich Nietzsche* sei es gelungen, diesen Widerspruch zu überwinden. Für ihn ist der Mensch – als „der Sinn der Erde“ – derjenige, der immer wieder selbst die geeigneten Maßstäbe für „gut“ und „schlecht“ (er)finden müsse. Stets sei „neue Wertentdeckung“ vonnöten. An die Stelle der christlichen Moral setzt Nietzsche eine Vielzähl eigenständiger Fähigkeiten und Charaktereigenschaften des Menschen: „Kraft, Wille, Macht, Schönheit, Lebensfülle, Frohsinn, Verant-wortungsfreudigkeit und vieles andere“ (S. 17).

Aber: Mit seiner „Umwertung der Werte“ mutet Nietzsche dem Menschen zu, sebst jeglichen Wert und jeglichen Sinn immer wieder neu zu „erschaffen“, woraus – wie Hartmann nachdrücklich bemängelt – ein „haltloser historischer Relativismus“ entsteht, der den Menschen überfordert. Ohne festen Halt, ohne einen „Maßstab von Sinn und Widersinn“, verliert der Mensch seine eigentliche Freiheit, die der Sinngebung (ebd.).

Für eine bessere Orientierung habe dagegen erst wieder *Max Schelers* „mate-riale Wertethik“ gesorgt. Der Mensch muss demnach die Werte nicht immer neu erfinden, sondern sie sich jeweils *neu aneignen*, zumal nicht das Reich der Werte selbst, sondern nur das „Wertbewusstsein“ dem Wandel unterliege.

Dennoch hält Hartmann vieles für weiterhin unklar, so die Unterschiede zwi-schen Wert, Sinn und Zweck. Schuld daran sei wiederum vor allem das teleologische Denken. Es verhindere die Einsicht, dass Werte allein noch keine Inhalte des Sollens zwecksetzend verwirklichen können. Weil in der realen Welt Wertvolles und Wertwidriges neben- und miteinander existieren, braucht der Mensch Zweckorientierung. Sinnvoll werde das Zweckstreben erst durch die Werte. Daher komme es darauf an, das Verhältnis von Sinn und Wert angemessen zu bestimmen, nämlich in dem „Wesensgesetz“: „ … aller Sinn in der Welt ist wertbezogen, und aller Wert ist sinngebend“ (S. 20).

Das bedeutet: Sinn und Wert sind aufeinander angewiesen, auch wenn nicht jede „Sinnerfüllung“ in „Wertverwirklichung“ besteht. Liebe behält ihren sitt-lichen Wert, auch wenn sie nicht auf Gegenliebe und damit auf Sinnerfüllung stößt. Aber ohne Sinngebung durch den Menschen bleiben die Werte „ohn-mächtig“ (S. 21 f.).

Wert und Sinn bedürfen – laut Hartmann – nicht der Teleologie, seien viel-mehr deren Voraussetzung. Wert und Sinn seien auch nicht im Metaphysischen, Ewigen zu suchen, sondern in der „stetig im Werden begriffenen Mannigfal-tigkeit“, d.h. im „Zeitlichen, Vergänglichen, Ephemeren“ (S. 24) – (was ja schon Nietzsche behauptet hat!). Sinn und Wert verlören dadurch dennoch nichts an möglicher *überzeitlicher* (!) Gültigkeit. Was allerdings keineswegs ausschließt, dass Sinn und Wert verfehlt werden. Der Mensch kann sich täuschen, auch und gerade dann, wenn er Ziele anstrebt. Der „Fluch der Unrast und des Sinnverfehlens“ macht auch vor der Liebe nicht Halt, zumal diese „immer mehr“ will (S. 27). Trotzdem sei das Streben selbst stets hoch zu achten, bleibe die Aufgabe bestehen, Werte durch sinnvolles Handeln fruchtbar zu machen, *Sinnerfüllung als Sinngebung* zu begreifen. Keinesfalls jedoch im Sinne der „alten“ (platonischen) Metaphysik. Sinn sei schon deshalb nicht vorgegeben, weil die Welt *unvollkommen* ist, Wertvolles neben Wertwidrigem existiert. Sinn bestehe nicht an sich, sondern nur in der Freiheit und dem Für-sich-Sein des Menschen. Schon deswegen könne Sinn nicht für „das Ganze“ bestimmt werden. Nichtsdestoweniger könne der Mensch auch das offenbar Sinnlose, Sinnwidrige als Aufgabe verstehen, als Möglichkeit neuer Sinngebung.

Aufs Ganze gehe nur die Teleologie – mit üblen Folgen. Ihr durchgehender „Determinismus“ führe – gerade unter dem Aspekt des Sinnproblems – zur „Selbstvernichtung des Menschen“, zum Ende seiner Freiheit, erst recht der Willensfreiheit und somit der Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse. Dagegen gebe Hartmanns neue „Metaphysik der Sinngebung“ dem Menschen endlich „sein Recht in der Welt“ wieder (S. 32).

Geschichtsphilosophisch: Die Geschichte umfasst mehr, als der Mensch zu erfassen vermag. Geschichte bewege sich stets im Wechsel und in den Wechsel-fällen der Generationen, der Völker und der geschichtlichen Situationen. Schon deshalb könne es geschichtsphilosophisch keine „strenge Gesetzlichkeit“ geben (S. 33), und nur wenig könne der Mensch aus der Geschichte lernen.

Die Geschichte selbst sei weder nur ökonomisch „von unten“ noch nur geistig „von oben“ zu erklären. Sie sei „weder reine Sinnerfüllung noch reine Sinn-losigkeit“ (S. 36). Zwecktätigkeit sei im Kleinen möglich, verschwinde aber im großen Ganzen der Geschichte (ebd.). Geschichte sei nicht auf Sinn hin angelegt, wohl aber auf *Sinngebung* angewiesen, d.h. auf den Menschen, der „Richtung und Ziel“ mitbestimmt (S. 38). Auch im „großen Ganzen“ fallen Wert-Entschei-dungen, reduzieren Menschen durch ihre (u.a. politischen) Sinngebungen die x-beliebige Mannigfaltigkeit der Werte (ebd.).

**Kritische Würdigung**

Nicolai Hartmanns Konzept der *Sinngebung* enthält neben wertvollen grundsätzlichen Erkenntnissen einige fragwürdige Behauptungen und Unterlassungen. *Zu den wichtigsten Erkenntnissen gehört wohl das von ihm selbst so genannte „Wesensgesetz“, wonach jeglicher Sinn „wertbezogen“ und jeglicher Wert „sinngebend“ ist*. Wer nach einem Sinn sucht, kommt ohne Werte nicht aus; und wer sich auf Werte stützt, darf hoffen, Sinn zu finden. Da Sinnfindung (bzw. „Sinnerfüllung“) für Hartmann aber stets *Sinngebung* bedeutet, wird der Sinn selbst anscheinend zu einer rein subjektiven Kategorie. Zu diesem Ergebnis kommt der Autor u.a. durch einen eher kursorischen geschichtlichen Überblick über das Sinnproblem. Dazu teilt er den ins Blickfeld genommenen historischen Zeitraum grob in zwei Epochen ein: a) die Zeit von Platon bis vor Kant, b) die Zeit von Kant bis zu Hartmanns Gegenwart der 1930er Jahre. Die Periode a) fasst er als vorwiegend metaphysisch und theologisch geprägte auf, b) als die der vorrangingen Subjektivierung.

Dabei spart er nicht mit Kritik, insbesondere an Platon und dessen Nacheife-rern, auffällig weniger jedoch an *deutschen* Geistesgrößen wie Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche und Scheler. Entschieden materialistische Kritiker wie Marx und Engels, die zugleich überzeugte Teleologen waren, erwähnt Hartmann jedoch überhaupt nicht. – Mängel dieser Art dürften vor allem auf den seinerzeit herrschenden NS-„Zeitgeist“ zurückzuführen sein, dem N. Hartmann gelegentlich, wenn auch zumeist eher beiläufig, Tribut zollt.

Die relative inhaltliche Kargheit seiner historischen Periodisierung hängt wohl auch mit den Rahmenbedingungen des seinerzeitigen Vortrags anlässlich einer Tagung der ‚Deutschen Philosophischen Gesellschaft‘ zusammen. Auf 38 Druck-seiten werden angesichts der Breite und Stofffülle des Themas Auswahl und Reduktion unvermeidlich.

Dass Hartmann dabei leider wesentliche Gesichtspunkte entgehen, kann trotzdem nicht unerwähnt bleiben. Wenn Wert, Ziel, Zweck und Sinn zweifellos von zentraler Bedeutung sind, müssen zumindest die Begriffe gründlich geklärt werden. Das versucht Hartmann allenfalls ansatzweise. Um *welche* Werte, Ziele, Zwecke und Sinn-Gehalte es sich handelt, bleibt weitgehend im Dunkel. Mehr Licht ist hier nur zu gewinnen, wenn man nicht nur die Begriffe, sondern auch deren wesentliche historischen Verwendungs-Zusammenhänge eingehend unter-sucht (wie ich es im Vorliegenden versuche).

Werte erweisen sich als „sinngebend“ in konkreten Handlungs-Situationen. Daher geht es nicht an, das Teleologie-Problem einfach nur negativ unter dem Aspekt des Determinismus zu behandeln. Denn es kommt darauf an, für die Verwirklichung von Werten im richtigen Augenblick die richtigen Mittel zu wählen, um von der Zielursache ‚Wert‘ zum Ziel-Inhalt ‚Sinn‘ zu gelangen. Das kann nicht durch Vorherbestimmung (Determinierung), wohl aber *auf Grund Offener Teleologie* gelingen (s.o. S. 429 ff.). Man muss die Werte kennen und benennen können, aber auch geeignete Mittel zu ihrer Verwirklichung anwenden.

Offene Teleologie ist für N. Hartmann jedoch *terra incognita*, gänzlich unbe-kannt, nicht vorhanden. Unbekannte Größen sind für ihn auch die *religiösen Wertsetzungen* in christlicher und nicht-christlicher Tradition – von Jesus und Paulus bis Luther, Ignatius von Loyola u.a. und von Moses und Buddha bis zu Mohammed u.a.m. Deren großenteils unersetzlichen Beiträge lässt Hartmann – im Zuge seines Rundumschlags gegen traditionelle Metaphysik und Religion – einfach unter den Tisch fallen. Er erwähnt auch nicht die Tatsache, dass zahl-reiche (vielleicht die meisten!) religiösen Werte auch unabhängig von ihrer Einbettung in religiöse Glaubensinhalte nach wie vor nahezu allenthalben von hoher praktischer Bedeutung sind.

Ähnlich wie mit den Theologen verfährt er mit *philosophischen* Neuerern wie Descartes, Hobbes, Gassendi, Locke und Rousseau. Dass es sich bei diesen Koryphäen, diesen Geisteshelden, ausnahmslos um „Ausländer“ handelt, kann wohl kein Kriterium sein, aber wahrscheinlich kein Zufall …

Außerdem: Hartmann räumt zwar ein, dass Sinn und Wert sich auf *Objektives* beziehen können, zieht daraus aber keinerlei Folgerungen für sein Konzept der „Sinngebung“. Sinn, Wert und Sinnfindung können aber nicht einfach in Sub-jektivem aufgehen, wenn sie objektive Komponenten enthalten. Hierauf wird zurückzukommen sein.

**Sinn des Lebens?**

**Nein! Es gibt keinen Sinn *des* Lebens, nur *im* Leben! (Patrick Spät 2013)**

In seinem 119 Seiten umfassenden Buch *Das Leben – und der Sinn des Gan-zen* (Untertitel: *Zwischen Nihilismus und einem Funken Moral*) geht Patrick Spät von bestimmten Voraus-Setzungen aus:

1. Das Universum – und damit das Ganze – ist vollkommen *sinnlos* (S. 14). Langfristig ist es dem Untergang geweiht, die Menschheit sowieso (S. 43 f.).

2. Agnostizismus: „Man kann Gottes Existenz weder beweisen noch wider-legen … “ (S. 17).

3. Atheismus: Gott ist tot und bleibt tot (S. 27).

4. „Das Leben hat keinen Sinn.“ (S. 14)

5. „Es gibt … keinen Sinn *des* Lebens, aber es kann einen Sinn *im* Leben geben“ (S. 48).

In allen diesen Fällen handelt es sich um Annahmen, Hypothesen, die durch Tatsachen weder beweisbar noch widerlegbar sind. Umso erstaunlicher muten die Folgerungen an, die Spät aus diesen Hypothesen ableitet.

Zu 1.: Gäbe es einen gottgewollten Sinn des Universums, müsste dieser Sinn nachweisbar sein. Gäbe es ihn tatsächlich, würde dies den Menschen total „entmündigen“ (S. 14). Aber selbst Gott habe keinen Sinn, zumal die durch seine (mögliche) Existenz aufgeworfenen Fragen angeblich zu nichts führen: „Gott ist egal.“ (S. 21).

Zu 2.: Einige Philosophen halten den Agnostizismus für einen „redlichen Ausweg“. Als wichtiger erachtet Spät es jedoch, dass die Frage nach Gott für die Frage nach dem Sinn des Lebens völlig belanglos sei (S. 17). Denn einen möglichen Sinn Gottes könnten wir jederzeit in Frage stellen. Daran ändern angeblich auch die „Taschenspielertricks“ der Negativen Theologen nichts, wonach die Gottes-Dimension ohnehin außerhalb unserer Verstehenshorizonte läge (S. 18 f.).

Zu 3.: Nietzsches Rede vom Tode Gottes verbindet Spät mit der Koperni-kanischen Revolutionierung des Weltbildes zu Beginn der Neuzeit. Schon durch diese Wende sei Gott endgültig gestorben. Mit der schwerwiegen-den Folge, dass „unsere Werte entwertet“ wurden (S. 27). Das betrifft erst recht die „obersten Werte“, die in der Neuzeit verschwunden seien, so dass wir alle vom *Nihilismus* bedroht werden. Der Nihilismus scheint aber die einzige „Erklärung der Sinnlosigkeit“ zu bieten (S. 70). Daher müsse man die Frage nach dem Sinn *des* Lebens endgültig ad acta legen (S. 71 f.). – Dem dadurch entstehenden Dilemma (Nihilismus!) will Spät entgehen, indem er zwischen einem „äußeren“ und einem „inneren“ Sinn der Welt unterscheidet.

Äußerer Sinn – der sich auf das *Ganze* bezieht – müsste aus Gott oder aus na-turwissenschaftlichen Erkenntnissen entspringen. Beides schließt Spät aus, weil es keine „absolut gültige, ewig wahre, unhinterfragbare Letztbegründung unse-res Lebens“ geben könne (S. 47).

Daher bleibe nur der Mensch selbst als „Sinnstifter“ übrig. Was der Mensch selbst an Sinn finden könne, sei stets nur subjektiv, innerlich, vorläufig und aufhebbar: „Wir finden den Sinn des Lebens nur in uns selbst.“ (ebd.). Sinn *des* Lebens? Gibt es ihn also doch, trotz der Hypothesen 1, 3 und 4? Vielleicht nur ein „Flüchtigkeitsfehler“ des Autors?

Zu 4.: Hat das Leben „keinen Sinn“, wenn wir ihn in uns selbst finden können? Die These von der völligen Sinnlosigkeit des Lebens leitet Spät – wie die Hypothese 1 – anfangs aus der angeblichen Nichtexistenz Gottes ab (S. 14). Auch ein Mensch könne niemals einen Sinn haben, erklärt er hier – und dementiert dies ca. 30 Seiten später durch die Behauptung, der Mensch sei sein eigener „Sinnstifter“.

Zu 5.: Als Sinnstifter findet der Mensch Sinn für sich und sein Leben, obwohl das Leben selbst angeblich keinen Sinn haben kann … Nicht auf den „toten“ Gott, aber auf seinen inneren Sinn könne der Mensch sich verlassen, wobei dies „weitgehend Privatsache“ sei (S. 48). Sinn im Leben könne der Mensch u.a. im Glücklich-Sein, in der erfüllten Liebe, in Zielen, Wünschen und Hoffnungen, in allen gelingenden zwischenmenschlichen Beziehungen finden (S. 58-61).

Weil aber das Leben insgesamt dennoch ohne Sinn, also „nonsense“ („non-sens“) bleibe, wird es für den Autor zu einer „tragikomischen“ Sache. Die Tragik entstehe als Folge alles Bösen und aller Missstände auf Erden, die Komik aus dem Widerspruch zwischen äußerem und innerem Sinn. Wodurch Spät sich veranlasst sieht, eine minimale, „anarchistische“ Ethik „des Handelns“ (gegen die Tragik) und „des Lachens“ (aus der Komik) zu begründen. Und er fügt hinzu: „Lachen wir über uns selbst! Und genießen wir das Leben, oder?“ (S. 49)

**Und nun der Clou, die große Überraschung:** „Unser ganzes Leben hinweg verfolgen wir Ziele – bewusst und unbewusst.“ – Und: „ … die Welt birgt schon *in sich* Zwecke, …“ (S. 85). Damit nicht genug: „Da der Natur Zwecke innewohnen, setzt sie auch Werte, denn das Nichterreichen eines (wünschenswerten) Zwecks stellt ein Übel dar. Indem Lebewesen überhaupt Zwecke verfolgen, *bejahen sie das Sein, genauer: ihr Sein*.“ (S. 93). Aha! Zwischen dem Sein, der Natur und dem Menschen gibt es also Zusammenhänge, die durch die Natur selbst in Form von Natur-*Zielen*, -*Zwecken* und -*Werten* vermittelt werden, somit also *Sinn-*Zusam-menhänge! Eine überraschende Wendung! Ziele und Zwecke begründet Spät sogar *naturteleologisch* – auch wenn er auf die Problematik der Natur-Teleologie (s.o. S. 382 ff.) nicht näher eingeht.

Zellen, Samenkörner, Weizenkörner, Pflanzen und auch *der menschliche Leib* verarbeiten in sich ziel- und zweckgerichtete Prozesse. Einen Endzweck des Gan-zen gebe es zwar nicht, dafür aber durchaus großartige Ziele und Zwecke („Zweckhaftigkeit“) in nahezu allen Lebenslagen (S. 85-87). Daraus folge kein Primat des Geistes, sondern der leiblichen Bedürfnisse. (B. Brecht: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral!“) Der Drang nach Leben offenbart sich in allem Elementaren, wie „atmen, essen, schlafen“ (wollen) usw. (S. 92). – Es sind nicht nur evolutionsbedingte Zweck- und Zielstrebigkeiten, sondern zugleich *Wert-Setzungen der Natur* – und hierin liegt der eigentliche Clou, *die gelungene Überraschung, mit der Spät sich allerdings selbst widerlegt (s.o. S. 495 zu Hypothese 3!)*: Natürliche „Zweckhaftigkeit“ bringt ihn nunmehr auf die Idee, dass „Werte schon im Leben selbst verankert sind“ sind (S. 93, wie wahr!).

Mehr noch: Die Natur bekommt plötzlich sogar einen „sittlichen Eigenwert“ (S. 95). Mit gewichtigen Folgen: Spät verlangt nunmehr, möglichst die gesamte Natur unter gesetzlichen Schutz zu stellen. Dadurch gewinne seine „mini-malistische“ Ethik den Rang einer „Ethik von der Würde des Lebendigen“, auch wenn im Umgang mit der Natur gelegentlich „Interessenabwägungen“ unver-meidlich seien (S. 100).

Natur dürfe jedenfalls kein „wertneutraler Ort“ mehr sein. Und: *„Der Sinn des Lebens besteht auch darin, das Leben zu schützen“* (S. 102). Erneut also: Sinn *des* Lebens (!), der für den Menschen auf *Werten* beruhe, die es auch ohne Gott gebe (S. 105). Dies anzuerkennen, bedeute „Achtung vor dem Anderen“ und „Achtung vor mir selbst“, so dass Freiheit und Verantwortung miteinander zu verbinden seien (S. 106).

Und doch zieht Spät aus diesen Einsichten keine Folgerungen für die Sinn-frage. Nach einem Exkurs zum Existentialismus wiederholt er seine bekannte Position: „Zum Glück hat das Leben keinen Sinn!“ (S. 118). Aber allen Menschen solle es frei stehen, „eigenen Sinn“ für sich zu schaffen, womit Spät ganz am Schluss seiner Überlegungen auf „eine große politische Dimension“ hinweist, die „der Sinn des Lebens“ (sic!) habe. Denn der Einzelmensch könne durchaus zur Verbesserung des Ganzen, zur Weltverbesserung beitragen. Und, wenig später, die Schlusssätze: „Dass das Leben keinen Sinn hat, heißt also noch lange nicht, dass das Leben nicht wert ist, gelebt zu werden: Es gibt zwar keinen Sinn *des* Lebens, aber es kann einen Sinn *im* Leben geben – in meinem kleinen Zimmer und in der großen Welt.“ (S. 119). – Leider verfängt sich Spät auch hier in den Fallstricken seiner eigenen Argumentation. Dazu mehr im Folgenden.

**Kritische Würdigung zu Spät**

Nahezu kritiklos übernimmt Spät Theorien von Nietzsche, Camus und Sartre und einigen neueren Theoretikern der Sinnlosigkeit. Sartre behandelt er nur als Existenzialisten, ignoriert dessen Übergang zum Marxismus ebenso wie die teilweise heftigen Auseinandersetzungen zwischen Sartre und Camus.

Nietzsches Lehre vom toten Gott erhebt er in den Rang unumstößlicher Wahr-heit – obwohl er „endgültige Wahrheit“ für ausgeschlossen hält. Zudem bemerkt er nicht, dass Nietzsches *Atheismus* mit dem zuvor gepriesenen *Agnostizismus* nicht vereinbar ist. Wer – wie Kant – erklärt, man könne über eine (mögliche) Existenz Gottes nichts wissen, sollte nicht wenig später behaupten, Gott sei tot, um daraus obendrein noch äußerst schwerwiegende weltanschauliche Folgerungen abzuleiten. Zwar trifft es zu, dass man einen „Sinn des Ganzen“ nicht festzustellen vermag, aber nicht, weil Gott angeblich tot, sondern weil das Ganze nicht mehr überschaubar ist …

Kaum verstehbar ist überdies die Tatsache, dass Spät immer wieder die Gottesfrage aufgreift, obwohl er sie als belanglos, d.h. als für die Sinnfrage völlig irrelevant erachtet. Außerdem schließt er, wie Nietzsche, aus dieser „Belang-losigkeit“ immerhin auf eine weitere geistesgeschichtliche Katastrophe: den Untergang sämtlicher überkommener *Werte*. Ohne jedoch Nietzsches – höchst fragwürdige – „Umwertung der Werte“ nachzuvollziehen.

Stattdessen dementiert er – in einer Art logischem Salto mortale – wenige Kapitel später den lauthals verkündeten Untergang aller Werte. Und zwar da-durch, dass er von erkennbaren Natur-Zwecken auf *Wert-Setzungen durch die Natur* schließt – und damit, wenn auch unausgesprochen, auf einen (möglichen) *Sinn der Natur*. So dass auch ein möglicher Sinn *des* Lebens wieder unmittelbar einleuchtet.

Plötzlich gibt es also doch wieder *Werte* – sogar naturwüchsiger Art – mit denen Spät nunmehr eine *ökologische Ethik* begründet, eine Ethik der Achtung vor der Natur und allem Leben. Dabei hält er für auch nur erwähnenswert weder Kants Vorbehalte gegenüber einer Natur-Teleologie (s.o. S. 380-382, 386-388) noch die Neuorientierung von Natur-Zwecken zu Natur–*Zielen*, die K. E. von Baer vornimmt (s.o. S. 391).

Wie sehr er sich dabei ereifert, erhellt aus seiner Behauptung, die Natur habe einen „sittlichen Eigenwert“. – Wert und Eigenwert der Natur: ja, sicherlich! Aber der Natur eine eigene „Sittlichkeit“, also Ethik und Moral, zuzusprechen, wirkt eher tollkühn …

Dennoch sollte man Späts Ansatz nicht unterschätzen. Gibt es eine Natur-Teleologie (wofür Einiges spricht!) und einen „Sinn der Natur“, gibt es auch einen (möglichen) *Sinn des Lebens* – und sogar einen „Sinn von Sein“ (Heidegger). Diese Konsequenz übersieht Spät. Offenbar musste er sie übersehen, um nicht sein gesamtes Konzept von „äußerem“ und „innerem“ Sinn aufgeben zu müssen.

Dagegen sollte sich ein *Selbstzweck der Natur* ohne weiteres mit dem *Selbst-zweck des Menschen* verbinden lassen. Kants „Zweckformel“ des Kategorischen Imperativs beinhaltet diesen *unveräußerlichen* Selbstzweck. Lässt sich diese For-mel – im Sinne von Späts Öko-Ethik – auf die gesamte Natur übertragen? Darüber nachzudenken, dürfte der Mühe *wert* sein (s.u.).

**Würdige Nachfolge Hartmanns: Wilhelm Schmids radikaler Subjektivismus (2013)**

Erst sehr spät, nämlich auf S. 384 seines fast 473 Seiten umfassenden Werks *Dem Leben Sinn geben* (mit dem Untertitel*Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen und der Welt*) nennt Schmid den Grund dafür, dass er, ähnlich wie Hart-mann und Spät, einen Sinn des Lebens nur auf Grund rein subjektiver *Sinngebung* für denkbar hält. Er fragt, woran es liegen könnte, dass Menschen nach einer „letzten“ *Wahrheit* suchen, um Antworten auf die Sinnfrage zu finden. Den Hauptgrund hierfür sieht er darin, dass „Sinn-Zusammenhänge grundsätzlich aus Deutungen und Interpretationen hervorgehen, die sich im Laufe der Zeit wandeln“ (a.a.O. S. 384). Woraus zwingend zu folgern sei, dass „der Sinn immer nur eine subjektive und provisorische *Lebenswahrheit* sein“ könne (ebd.). Eine solche Wahrheit könne, wie jede andere, immer nur vorläufig, nie dauernd oder gar endgültig Bestand haben.

Worin besteht aber nun dieser „Energie“ spendende Sinn? Hierzu gibt Schmid – an unterschiedlichen Textstellen – mindestens sechs verschiedene Antworten.

Sinn entstehe

1. durch die Beziehungen zu anderen Menschen: „*Ein sinnerfülltes Leben ist ein Leben in Beziehung.“* (S. 10, s. auch S. 390.) Wo jedoch Beziehungen schei-tern, stelle sich leicht ein Gefühl allgemeiner Sinnlosigkeit ein;

2. durch die *Liebe*: Es „heißt *dem Leben Sinn geben* von Grund auf, *für die Liebe zu leben.*“ (S. 11f.) – Wer zu solcher Sinngebung fähig ist, brauche sich nicht mehr um die Frage zu kümmern, ob – über solchen Sinn hinaus – „>das Leben an sich< irgendwelchen Sinn hat“, ob es also evtl. doch nicht nur subjektiven, sondern auch *objektiv* feststellbaren Lebenssinn geben könnte;

3. durch die größtmögliche Entfaltung der eigenen Persönlichkeit: *„Der Sinn des Lebens ist die volle Entfaltung des Lebens.“* (S. 394) Aha! Gilt das denn etwa nicht allgemein, objektiv? Hier mitnichten! Denn dass Schmid damit nicht das Leben im Allgemeinen, sondern nur dasjenige der je-meinigen individuellen Per-sönlichkeit meint, geht eindeutig schon aus dem unmittelbar folgenden Satz hervor, in dem es heißt, dass „ein Mensch diesen Sinn im Leben sehen oder dem Leben diesen Sinn geben“ kann (ebd.);

4.  sein“

angesichts des Todes: durch Einfühlung in den *„Wert des Lebens“* (S. 396);

5. durch „feindseligen Hass“ (!), s. S. 224 bzw. 234 ff.: „Destruktives Potenzial“ wird bewusst kultiviert, um sich gegenüber bösartigen Gegnern zu behaupten;

6. durch die Beziehung zu Gott (S. 461).

Diese Möglichkeiten könne jede Person nutzen, auch wenn damit das Risiko des Scheiterns verbunden sei. In deutlichem Gegensatz zu N. Hartmann schließt Schmid daraus, dass der Einzelmensch durchaus zur Weiterentwicklung der Geschichte beitragen könne: „Auf den Ergebnissen der *individuellen Evolution* kann die *allgemeine* aufbauen.“ (S. 394). Im Kleinen werde erprobt, was sich im Großen bewähren kann. So dass auch nach dem *Sinn des individuellen Todes* zu fragen sei, der u.a. in der „Erneuerung des Lebens“ (Verjüngung der Gehirne?) oder darin bestehen könne, den „*Wert des Lebens* fühlbar“ zu machen (als Möglichkeit der Sinngebung, S. 396).

Schmid entwickelt diese Überlegungen auf Grund eines Menschenbildes, das er im Vorwort seines Buches kurz und bündig entwirft. Was ist der Mensch? Schmids Antwort: „Ein Mensch ist ein Körper mit all seiner Sinnlichkeit, eine Seele mit gefühlten Energien, ein Geist mit einigem Reichtum an Gedanken.“ (S. 7). Dieser Einheit billigt Schmid keine bloß statischen, sondern dynamische Fähig-keiten zu. Der Mensch will Grenzen *überschreiten* (latein. *transcendere*).

In Glaube, Sehnsucht, Hoffnung, Utopien sucht der Mensch Transzendenz, will über sich selbst hinauszukommen, in *offenes* Terrain, was zweifellos auch für sein forschendes Streben, seinen Wissensdrang gilt. Demgemäß hält Schmid den Menschen für „ein Wesen der Möglichkeiten“ (S. 9).

Mit Recht habe Nietzsche den Experiment-Charakter der menschlichen Existenz hervorgehoben. Neue Möglichkeiten zu erkennen und zu nutzen, ist Ausdruck der *Freiheit* des Menschen (ebd.). Und Schmid behauptet, dass darauf auch die Sinnsuche beruhe. Freiheit kann Sinn-Möglichkeiten einschränken und verstärkt genau deshalb die Suche nach ihnen. Mit dem Ergebnis, dass Mög-lichkeiten der Sinngebung, wie bereits erwähnt, vorrangig in der Liebe und in den Beziehungen zu anderen Menschen erkannt und wahrgenommen werden.

Der Faktor Liebe durchzieht dann leitmotivartig das ganze Buch. Jedes der fünf großen Kapitel handelt „Von der Liebe …“, und zwar 1. in der Familie, 2. unter Freunden, 3. „zu Feinden“, 4. „zu Wesen und Dingen, zur Welt“, 5. „zum Leben und zu einem Darüberhinaus“. Mit bemerkenswerten Beobachtungen und Analysen. Sinn in der Familie besteht z.B. darin, leben zu lernen, Glück und Sinnerfüllung zu erfahren, vollends in der *Erziehung*.

Feindesliebe erscheint als Gegenpol zur Selbstliebe, wobei sich unvermeidlich das *Problem des Bösen* stellt. Auch sich Feinde zu machen, sei eine Kunst. Hass könne sogar *sinngebend* sein (S. 224). Weil das Böse „Grenzen des Sinns“ markiert, scheint der Begriff des Guten unverzichtbar zu sein (S. 228). – Liebe zur Welt kann z.B. Tierliebe, Naturliebe, Liebe zu Geld, Kunst, Kultur, Essen, Trinken, Sport, Spiel und Technik bedeuten (S. 271-364).

Gegenstand des 5. Kapitels ist der gesuchte Sinn der „letzten Dinge“. Liebe überdauert den Tod. Gottesliebe steht dem Nachdenken über unterschiedliche Gottes-Begriffe nicht im Wege. Wenn Gott – wie im Christentum – Mensch wird, sollte auch im Endlichen das Unendliche, Überzeitliche aufscheinen (können). Woraus eine weitere Möglichkeit der Sinngebung entsteht: „Mit Blick auf Gott verspürt das Ich in sich einen neuen starken Zusammenhang, somit *Sinn*, mit dessen Hilfe ein wohlgebautes Ich zustande kommt.“ (S. 461). Was Schmid an Hand zahlreicher Erlebnisberichte illustriert, darunter auch der von *Augustinus* überlieferten (S. 461 ff.).

**Kritische Würdigung zu W. Schmid**

Der Titel von Schmids Buch könnte auch lauten: „*Das Prinzip Liebe*“. Es gehört sicherlich zu den bleibenden Verdiensten des Autors, die Bedeutung dieses Prinzips für jegliche Sinngebung in allen Teilen seines Werks herausgearbeitet zu haben. Darüber hinaus: Was N. Hartmann in seinem Vortrag nicht zu leisten ver-mochte, gelingt W. Schmid durchaus: die Inhalte (möglicher) subjektiver Sinnge-bung zu konkretisieren, und zwar in angemessener Ausführlichkeit.

Allerdings: Liebe ist zweifellos einer der Grund-*Werte*, die – neben den von Schmid herangezogenen – in großer Vielzahl fester Bestandteil der Überliefe-rung sind. Dabei spielt die Liebe vor allem in den *Religionen* eine überragende Rolle (auf die Schmid leider nicht eingeht). Zumal sie nicht nur als Wert, sondern auch als *Grundeigenschaft* anzusehen ist, die anscheinend sämtlichen Lebewesen dazu dient, Leben zu schaffen und das Überleben zu sichern. Insofern handelt es sich nicht um einen Sinn-Gehalt, der jeweils neu zu (er)finden wäre.

Ähnlich steht es mit fast allen der von Schmid genannten mindestens sechs Sinn-Möglichkeiten. Auf eine *Bezugsperson* ist der Mensch schon vorgeburtlich angewiesen. In Beziehungen zu leben, ist vorgegebener, nicht stets neu zu er-schaffender Sinn. Ebenso der „Wert des Lebens“ angesichts des Todes. Auch dieser Wert ist – wie die Gottesliebe – nicht nur subjektiv, sondern *intersubjektiv* gültig.

Befremdlich wirkt, dass Schmid auch den systematischen *Hass* als Sinngebung gelten lässt. Wo der Hass regiert, können alle wirklich einleuchtenden Sinn-Gehalte – wie die Liebe – gar nicht zum Zuge kommen. Nur punktuell, nicht gene-rell kann Hass Sinn erzeugen (wenn überhaupt).

Den *Gottesbezug* lässt Schmid, andes als N. Hartmann, nicht einfach beiseite. Rein subjektive Gültigkeit kann diesem Bezug aber allenfalls im Kantischen Sinne zugesprochen werden: Gott ist kein Gegenstand nachprüfbaren Wissens, nicht objektiv nachweisbar, sondern nur subjektiver Glaubensinhalt. Jedoch *nicht zu originell-individueller Sinngebung geeignet, weil Glaube durchweg überliefert, anerzogen, intersubjektiv gepflegt wird*.

Kurz und bündig: Was Schmid als subjektive Sinngebung bezeichnet, erweist sich bei näherer Überprüfung als durchweg *intersubjektiv überliefert, vorge-geben*, vor allem dann, wenn es sich um Grundwerte (Liebe, Beziehungen usw.) handelt. Wobei dann auch *Objektives* eine Rolle spielt. Werte müssen nicht ständig neu erfunden werden. Individuell verschieden erscheint nur die Art und Weise, mit ihnen umzugehen, aus ihnen Sinn zu gewinnen – oder besser: die in ihnen vorgegebenen Sinn-Möglichkeiten (neu) zu nutzen. (Getreu *Goethes* Devise: „Was Du ererbt von Deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen!“). – Neu sind die von Schmid aufgeführten Werte ohnehin nicht. Nach weiteren Sinn-Konzepten ist Ausschau zu halten.

**Sinn des Lebens: das Leben selbst?**

In Übereinstimmung mit Nietzsche nimmt *Albert Camus* an, das Leben habe keinen Sinn, sei aber selbst „der Sinn“. Und begründet damit seinen Aufruf zur Auflehnung gegen das Absurde. Aber was ist das Leben? Woher stammt es? Aus dem Weltall? Aus den Weltmeeren? Wir wissen es nicht, jedenfalls nicht genau. Evolutionstheoretisch einleuchtend scheint die Annahme, dass Anorganisches, z.B. Aminosäuren, dem Organischen als Vorstufen und „Bausteine des Lebens“ zu Grunde liegen. Sollten diese Vorstufen weniger „sinnreich“ sein als das Leben selbst? Das wäre unlogisch. Erkennbar sind doch – schon in der anorganischen Materie – zielgerichtete Prozesse, die man als „sinnreich“ bezeichnen kann, da sie auf der Möglichkeit beruhen, das Leben und damit Sinn hervorzubringen (wenn das Leben selbst Sinn *ist*).

Was zugleich bedeutet, dass es keinen Zweck hat, über den Sinn des Lebens nachzudenken, wenn man dabei das Sinnproblem selbst außer Acht lässt. Nicht verwunderlich ist es daher, dass zwischen den beiden Begriffs- und Problem-Kreisen – dem ‚Sinn‘ und dem ‚Sinn des Lebens‘ – Parallelen bestehen.

**‚Sinn des Lebens‘ – zur Begriffs- und Problemgeschichte**

Als bedeutungsähnlich mit dem ‚Sinn des Lebens‘ gelten u.a.: „>Urgrund<, >Telos<, >Tao<, >Nirwana<, >Logos< oder >das Absolute< “. Woraus geschlossen wird, dass „die Sinnsuche so alt wie die Philosophie – und mehr oder weniger identisch mit ihr“ ist. (Fehige u.a.: *Der Sinn des Lebens* a.a.O. S. 20.) Die genann-ten Synonyme begegnen einem ja immer wieder in den Analysen vor allem von *Wert* und *Telos (Ziel, Zweck)*, s.o. Was für die Geschichte des Sinnproblems gilt, trifft weitgehend auch für die Frage nach dem Sinn des Lebens zu.

Zu einem raschen Überblick verhilft der entsprechende Eintrag im *Histo-rischen Wörterbuch der Philosophie* (1995, Bd. 9, S. 816-824), den *Volker Ger-hardt* verfasst hat. Wegen der genannten Parallele muten die Ergänzungen, die ich diesem Artikel entnehme, eher anekdotisch an.

Wert und Sinn überschneiden sich terminologisch. Goethe und Schiller vergleichen „Kunst und Kunstsinn“ mit „Leben und Lebenssinn“ (Gerhardt a.a.O. S. 816). *Ludwig Feuerbach* verknüpft den ‚Sinn‘ eng mit der ‚Sinnlichkeit‘ und sieht die größte Gefahr für den Menschen in der „Zwecklosigkeit“. Sinn, Zweck, Wert und Bedeutung setzt er weitgehend gleich, auch im Hinblick auf einen mög-lichen *Sinn der Geschichte* (der ja später z.B. von K. R. Popper ausdrücklich geleugnet wird, s.o.).

Nietzsches Äußerungen zum „Sinn des Daseins“ erscheinen teilweise unsinnig, so wenn er dem Menschen empfiehlt, sich „hohe“ und „edle“ Ziele zu setzen, um dann daran „zu Grunde“ zu gehen … (a.a.O. S. 817) – Immerhin inspirierten Nietzsches Überlegungen über den *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* aber *Wilhelm Dilthey* (1833-1911) bei seiner historischen Verstehenslehre. In der Geschichte, meint Dilthey, sind „Richtung, Ziel, Zweck und Wert eines lebendigen Geschehens“ zu finden (ebd.). Ohne Sinnverstehen sei gar kein Verstehen von Geschichte möglich. (Wovon Karl Popper sich offenbar überhaupt nicht beeindrucken ließ!)

In angelsächsischer Philosophie, vor allem im US-amerikanischen Pragmatis-mus, spielt die Frage nach dem Sinn des Lebens seit dem 19. Jahrhundert eine bedeutende Rolle. Religiöse Erklärungen lehnt man aus philosophischer Sicht nunmehr rundweg ab. Nur wer sich am Menschen selbst orientiert, könne einen „Lebensfaden“ finden (a.a.O. S. 819).

Im deutschen Sprachraum kommt man zu weiteren bemerkenswerten Differenzierungen, so zwischen dem Sinn des individuellen Daseins und demjenigen der Menschheit als Gattung (H. Reiner), aber auch zwischen Selbst- und Fremdverstehen, relativen und intersubjektiv abstimmbaren Sinn- und Wert-Vorstel-lungen (S. 821 f.). – Als „stärkste Triebfeder der Metaphysik“ bezeichnet *Nicolai Hartmann* „die Ablehnung einer sinnwidrigen Welt“ (S. 822).

***Der Sinn des Lebens* – ein Sammelband**

Der Sinn des Lebens besteht nicht darin, über den Sinn des Lebens nachzudenken. Wohl wahr. „Primum vivere, deinde philosophari“, empfahlen die alten Römer: ‚erst leben, dann philosophieren‘. Und doch gehört auch das Philo-sophieren zum Leben, auch das Nachdenken über den Sinn. Letzteres scheint sogar ein geistig-seelisches Grundbedürfnis zu sein (s.u. zu *V.E. Frankl*), wobei der Anfang durchaus bei den körperlichen Bedürfnissen gemacht werden kann.

Freilich ohne dabei stehen zu bleiben. – Am Ende des satirischen Films ‚**Mon-ty Python**‘ (1982) wird einer Moderatorin ein goldener Briefumschlag gereicht, in dem sich angeblich der Sinn des Lebens befindet. In dem Text liest die Modera-torin: „Na ja, nichts Besonderes eigentlich. Versuchen Sie, nett zu anderen zu sein, vermeiden Sie fettes Essen, lesen Sie hin und wieder ein gutes Buch, ver-schaffen Sie sich genügend Bewegung, und bemühen Sie sich, mit Menschen aller Nationen und Religionen in Frieden und Eintracht zusammenzuleben. Na ja, das war’s – hier ist unsere Erkennungsmelodie. Gute Nacht.“ (Fehige u.a. Hrsg.: *Der Sinn des Lebens*, a.a.O. S. 350)

So albern-lakonisch diese Empfehlungen wirken mögen, sie verweisen doch auf elementar Bedeutsames: Wer Sinn sucht, sollte bei seinen eigenen Bedürf-nissen und Gewohnheiten anfangen, aber sich nicht damit begnügen. Körper, Seele und Geist verlangen gleichermaßen nach Sinnerfüllung, die wohl nur in einer friedvollen Gemeinschaft, möglichst mit *allen* Menschen, zu finden ist. Wer Sinn will, sollte sich um Frieden, Verständnis und Verständigung, Eintracht mit sich und den anderen, bemühen.

Kann man solches ohne Hilfe von außen erreichen? Nicht, wenn es nach den Herausgebern des Sammelbands *Der Sinn des Lebens* geht. Sie führen nämlich nicht nur die etwas flapsigen Ratschläge aus ‚Monty Python‘ auf, sondern auch Verlautbarungen der katholischen deutschen Bischöfe („Der Alltag des Christen“, S. 367 f.) und die relativ ausführlichen Lebensregeln (bzw. „Tugenden“), die ***Benjamin Franklin*** 1784 in Paris zusammengestellt hat. Die Tugenden sind: „Mä-ßigkeit, Schweigsamkeit, Ordnung, Entschlossenheit, Genügsamkeit, Fleiß, Auf-richtigkeit, Gerechtigkeit, Beherrschung, Reinlichkeit, Gemütsruhe, Keuschheit, Demut“ (S. 370). Mäßigkeit beginnt beim Essen und Trinken; Reinlichkeit, Ord-nung und Fleiß dienen der Hygiene im weitesten Sinne, aber auch der vernünf-tigen Zeiteinteilung (‚timing‘), ebenso die Genügsamkeit („vergeude nichts!“). Auch Willenskraft, Disziplin und passendes, anständiges Benehmen soll man stär-ken und üben. Ebenso hilfreich sind Schweigen-Können, Entschlossenheit, Auf-richtigkeit (“nicht täuschen!“), Gerechtigkeit gegen jedermann und Selbst-Beherrschung, auch in der Sexualität und in der eigenen sprachlichen Aus-drucksweise. Wer sich beherrscht, vermeidet Exzesse und die „Schädigung die-nes eigenen oder eines fremden Seelenfriedens oder guten Rufes“ (S. 369). Nur so werden Gemütsruhe und Demut möglich, wobei Demut religiöse und philosophische Weisheit („Jesus und Sokrates“) einschließt.

Woraus u.a. hervorgeht, dass Sinn kaum ohne Tiefsinn zu finden sein dürfte. Wie dieses Bedürfnis nach Tiefsinn zu erklären ist, kann man bei dem Psychiater, Neurologen und Psychotherapeuten ***Viktor Emil Frankl***(1905-97) erfahren. In seiner Abhandlung *Der Wille zum Sinn* (1959) behauptet er, der Mensch sei vorrangig nicht vom Willen zur Macht oder zur Lust, sondern vom Willen zum Sinn beseelt. Der Mensch sucht sozusagen instinktiv nach einem Sinn für das eigene Dasein – und dies sei seine „grundlegende Sorge“ (a.a.O. S. 120), auch wenn immer wieder vieles darauf hindeute, dass diese Sorge von Gefühlen all-gemeiner *Sinnlosigkeit* überlagert bzw. bedroht wird.

Auf diese Gefühle seien zahlreiche Neurosen, Psychosen und andere psychi-sche Erkrankungen zurückzuführen. Dagegen müsse die geistige („noëtische“) Kraft des Menschen mobilisiert werden, die es ermöglicht, Probleme, auch psy-chischer Art, zu objektivieren und zu bewältigen. – Wer um eine *Lebensaufgabe* weiß, kann das Leben meistern: „Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie“ (Nietzsche, a.a.O. S. 121). Er ist dann auch zur *Verantwortlichkeit* bereit und fähig, sogar im Leiden und im Tod noch Sinn zu entdecken (S. 122).

Aber, so könnte man einwenden, wird dadurch die Sinnfrage nicht doch zu ei-ner Privatsache, fern jeder höheren Sinn-Dimension von Natur, Gesellschaft und Geschichte? Genau dies propagiert der Philosoph und Theologe ***Joseph Maria Bochenski*** (1902-95) in: *Über den Sinn des Lebens* (1987). Solcher Sinn könne immer nur derjenige eines Individuums sein, nicht einer Gemeinschaft. Zwar könnten gesellschaftliche Widrigkeiten sinnzerstörend wirken, aber nicht durch unmittelbaren Einfluss auf das Privatleben des Einzelmenschen.

Daraus folgert Bochenski in einem zweiten Grundsatz: „*Das Leben eines Men-schen hat in einem bestimmten Augenblick einen Sinn, wenn er in diesem Augen-blick meint, fühlt usw., dass es sich für ihn zu leben lohnt.*“ (a.a.O. S. 301). Dazu sei am ehesten in der Lage, wer ein *Ziel* vor Augen hat. Daher lautet Grundsatz Nr. 3: „*Hat ein Mensch in einem bestimmten Augenblick ein Ziel, das er erreichen will, so hat sein Leben in diesem Augenblick auch einen Sinn.*“ (ebd.) Was aller-dings nicht bedeute, dass es Sinn nur dann geben könne, wenn Ziele angestrebt werden. Dazu berichtet Bochenski von einem Ferien-Erlebnis:

„Nach dem Bad im Meer liege ich auf dem Sand, genieße die Sonne und den Wind. Ich mache mir keine düsteren Gedanken über eine mögliche Sinnlosigkeit des Lebens – ich lebe einfach ganz gut, sinnvoll, intensiv. Und doch strebe ich nach keinem Ziel. Da haben wir einen Fall, wo der Sinn des Lebens klar gegeben ist, aber ohne jedes Zielstreben.“ (S. 303). Kontemplation, Meditation und unge-störtes Genießen können ein Gefühl der Sinnerfüllung vermitteln.

Im Übrigen verläuft auch Zielstrebigkeit (das Streben nach Sinn!) nicht immer in überschaubaren Bahnen. Es könnten nebeneinander und sogar unabhängig voneinander bestehende „Reihen von Bestrebungen“ geben (S. 305). Dennoch versucht Bochenski, diese Analysen zu verallgemeinern, indem er feststellt: „*Das Leben der meisten Menschen hat in der Mehrheit der Augenblicke einen Sinn.“* (S. 307). So dass auch geringfügige Anlässe und Möglichkeiten, das Leben zu genie-ßen, nicht zu verachten seien (S. 308). Man soll sich möglichst an dem erfreuen, was gegeben ist, auch wenn es vergeht. –

Insgesamt gesehen sei die Frage nach dem Lebenssinn keine gesellschaftliche, sondern eine persönliche Angelegenheit. Für tiefsinnig brauche man dies keines-wegs zu halten (S. 309).

Was mich an diesem Sinn-Konzept überrascht, ist u.a. die Unbekümmertheit, mit der Bochenski die Problematik des Augenblicks-Geschehens überspielt bzw. gar nicht erwähnt. Den Augenblick genießen? Geht das so ohne weiteres? Wohl nicht, wenn der Augenblick generell nur ‚gelebt‘, nicht aber *erlebt* werden kann. Der Augenblick, das Jetzt, verschwindet ständig, zwar nicht im Nichts, aber im Vergehend-Vergangenen. Selbst *Faust* konnte ihn nicht anhalten, nicht fest-halten: „ … und spräch‘ zum Augenblick: Verweile doch, du bist so schön!“.

Zum *Dunkel des gelebten Augenblicks* bemerkt *Ernst Bloch*: „Der im Jetzt sich Befindende lebt zwar besonders unmittelbar, ebenso wird der Augenblick durch-aus gelebt. Aber gerade weil der Lebende, das Gelebte so unmittelbar sind, werden sie eben nicht erlebt, es fehlt ihnen der Abstand, der zum Bewußtwerden nötig ist. Gar das nur punktuelle Jetzt, worin die Lebenden sich unmittelbar aufhalten, ist am meisten dunkel. Und da immer wieder Jetzt ist, zieht sich ein Schatten durch alles Erleben hindurch.“ (1935, in: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt a.M. 1977, S. 74). – Zum Erleben – und damit zum Genießen-Können – bedarf es nicht nur untergründiger Gefühle, sondern auch der Klarheit des Bewusstseins, wie sie in jeder *Gegenwart*, nicht aber im *Au-genblick* möglich ist. Vielleicht besteht nur darin Bochenskis Irrtum, der allerdings folgenschwer wird, wenn augenblickliches Genießen, Privatheit und *Sinngebung* eine Einheit bilden sollen.

Eine Gegenposition zu Bochenskis völlig individualistischen Auffassungen findet sich bei ***Bertrand Russell***(1872-1970), und zwar in dessen Essay *A Free Man’s Worship* (1903), in dem Sammelband veröffentlicht unter dem Titel *Was der freie Mensch verehrt*. Der Mensch steht demnach mit seiner Sinnsuche nicht völlig allein da, zumal er durch das gemeinsame Schicksal der Sterblichkeit mit allen anderen verbunden ist (S. 349). Und durch die faktische Freiheit „in unseren Gedanken und Zielen“ (S. 344). Wer diese Freiheit wahrnimmt, kann sich von unnützem Streben nach vergänglichen Gütern fernhalten, frei machen.

Auch von *Werten* soll man sich nicht abhängig machen. Wenn „wahre Werte“ nicht erreichbar sind, hat es keinen Zweck, verbissen um sie zu kämpfen. Zu allen Übeln der Welt kann der Mensch eine Haltung stoischer Weisheit einnehmen. „Schöpferischer Idealismus“ verhelfe zu beständiger geistiger Freiheit. – Aus-schlaggebend sei aber letztlich die *Solidariät*. Wer seinen Mitmenschen hilft, lernt auch, die Kürze und die Grausamkeit(en) des Lebens zu ertragen, auf „Will-kür und Tyrannei“ zu verzichten und unbeirrt an seine Idealen festzuhalten (S. 347).

Massive Unterstützung für Russells Standpunkt ist aus der Abhandlung zu gewinnen, die der Individualpsychologe ***Alfred Adler***(1870-1937) unter dem Titel *Der Sinn des Lebens* (1933, Frankfurt a.M. 1973) vorgelegt hat. Adler weist über-zeugend nach, dass „das Individuum in seiner richtigen Entwicklung nur dann weiterkommt, wenn es als Teil des Ganzen lebt und strebt“ und somit zum Wohl der Allgemeinheit, zum *Gemeinwohl*, beiträgt (a.a.O. S. 171). Fehlentwicklungen und Fehlschläge führt Adler fast ausnahmslos auf einen „Mangel an Gemein-schaftsgefühl“ zurück. *Einsatz für die Gemeinschaft* vermittelt demnach nachhal-tigen Lebenssinn, nicht individualistische Anwandlungen von „Sinngebung“.

Weitere Möglichkeiten, Lebenssinn zu erschließen, hat ***Moritz Schlick*** (1882-1936) erkannt, niedergelegt in seinem Aufsatz *Vom Sinn des Lebens* (1927). Als Philosoph war Schlick maßgebliches Mitglied des Wiener Kreises (auch: „Wiener Schule“) des Neopositivismus, der in den 1920er-Jahren entstanden ist.

Um ausnahmsweise einmal mit der Tür ins Haus zu fallen: Schlick sieht den Sinn des Lebens in der *Jugend*. Wie kommt er zu dieser überraschenden Behaup-tung? Am Anfang steht da wohl seine Erkenntnis, dass ein Sinn des Lebens nicht zu finden ist, solange der Mensch sich ausschließlich von Zwecken, von Zweck-Rationalität, bestimmen und lenken lässt. Zwecke beherrschen das Arbeitsleben. Bildet die Arbeit den (nahezu) einzigen Lebens-Inhalt, bleibt der Sinn auf der Strecke (Fehige u.a. a.a.O. S. 311).

Dem entgegnet Schlick: „Der Kern und der letzte Wert des Lebens kann nur in solchen Zuständen liegen, die um ihrer selbst willen da sind, die ihre Erfüllung in sich selbst tragen.“ (ebd.) Zustände dieser Art seien in Reinform aber nur im *Spiel* zu finden, d.h. a) im künstlerischen Schaffen, b) im forschenden Erkennen, c) in allen spielerischen Selbstzwecken (z.B. in „Spiel, Gesang und Tanz“, wie sie schon *Platon* empfohlen habe, a.a.O. S. 315). Also niemals in seichten Vergnügungen, sondern in der *wahren Freude*, die nur die unter a) bis c) genannten Tätigkeiten bewirken könnten. Dem entspricht *Friedrich Schiller*s Überzeugung, der Mensch sei „nur da ganz Mensch, wo er spielt“, was Schlick für „Schillers Traum von göttlicher Vollkommenheit“ hält, der sich zuweilen im Spiel in kurzer Zeit kon-zentriert verwirkliche. Und solche „Stunden drängen sich am dichtesten in der *Jugend*“ (S. 316). Welche somit zu einem Sinnträger ersten Ranges wird – zumal in der „Zeit des Spiels, des Selbstzwecks im Handeln“ (S. 317, zu Schillers Ästhetik s.o. S. 261 f.).

Hierin – und nicht erst im späteren „Ernst des Lebens“ – komme der Sinn des Lebens deutlich zum Vorschein. Dieser *Geist der Jugend* sei aber nicht auf die frühen Lebensstadien beschränkt, sondern anzutreffen „überall, wo der Zustand des Menschen einen Gipfel erreicht hat, wo sein Handeln zum Spiel geworden, wo er ganz dem Augenblick und der Sache hingegeben ist“ (S. 318). Woraus Begeisterung erwächst, wie sich auch im „Schaffen des Genies“, ja sogar schon in *Heraklit*s „schaffendem Weltgeist“ zu beobachten sei (ebd.).

Jugend könne sich insofern auf das ganze Leben erstrecken, aber nicht mehr als zeitliche, sondern als *qualitative* Kategorie, die Schlick zu folgern veranlasst: „*Der Sinn des Lebens ist die Jugend*.“ (ebd.) Es ist ein Jugend-Begriff, zu dem der Autor sogar „alle Werte des Daseins“ in Beziehung setzt, darunter natürlich Kunst, Wissenschaft und Philosophie (Ethik). Während im „Ernst des Lebens“ die bloße Pflicht-Erfüllung stets der Zweckrationalität unterworfen bleibe.

Es geht Schlick also nicht um irgendeine Art von Jugend-Kult, sondern um den *Geist der Jugend,* den jeder Mensch sich bis ins hohe Alter hinein bewahren könne und solle. Denn dieser Geist sei *der wahre Sinn des Lebens*.

Ist das nachvollziehbar? Wohl nicht, wenn z.B. ein älterer Mensch, der Schlicks Argumentation nicht kennt, gesagt bekommt, die Jugend sei der „Sinn des Lebens“. Auch können wohl die offenkundigen Wirkungs-Zusammenhänge zwischen Werten, Zwecken, Zielen, der Zeit und dem Sinn-Problem nach wie vor nicht geleugnet werden. Denn die Jugend kennt und befolgt zweifellos auch Werte, Ziele und Zwecke, auch im „Selbstzweck“ des Spiels. Es sind geistig-seelische, aber auch körperliche Grund-Werte, -Zwecke und –Bedürfnisse, die der junge Mensch zu erfüllen sucht, besser erfüllen kann als ein alter Mensch.

Nichtsdestoweniger ist hoch zu schätzen und anzuerkennen, was Moritz Schlick unter dem *Geist der Jugend* versteht: Formen der Freiheit, des freien Spielens, Erkennens und Handelns, die sich als höchst *sinnvoll* erweisen. Ob sie damit „endgültig“ den *Sinn des Lebens* repräsentieren, scheint angesichts der unendlichen Vielzahl und Unübersichtlichkeit der (möglichen) Werte, Ziele und „Sinngebungen“ *in der Zeit* kaum entscheidbar. –

Davon abgesehen sind mehrere weitere Beiträge des Sammelbandes erwäh-nenswert, die allerdings kaum neue Aspekte enthalten. Was für Texte von Ca-mus, Günther Anders und Thomas Nagel (zum Absurden) ebenso gilt wie für K. R. Poppers Ablehnung eines Sinns der Geschichte (s.o. S. 406 f.).

Ähnlich kritisch zur christlichen Sinngebung äußert sich *Kurt Baier* (S. 257-268). Er wirft dabei die alte Theodizee-Frage auf, wie der „allgütige“ Gott die unsäglichen Leiden vieler Menschen zulassen könne. Angesichts des Elends gren-ze die christliche Vertröstung auf das Jenseits an Zynismus, so dass die christ-liche „Sinngebung“ rundweg abzulehnen sei – wobei er ähnlich argumentiert wie vor ihm K. R. Popper (s.o.). – *Substanzielle oder substanziell neue Antworten auf die Sinnfrage gibt Kurt Baier selbst allerdings nicht.* –

Während *Jeffrey Gordon* (S. 329-333) – im Unterschied zu Nietzsche, Sartre, K. Baier und anderen – die Welt ohne Gott für nicht verstehbar hält. Was schon an jeglichem *ästhetischem* Vor-Schein zu erkennen sei.

**Kann man für sich selbst den Sinn des Lebens ermitteln?**

Und worin besteht nun der Sinn des Lebens? Anscheinend ist er im Leben selbst zu finden, auch wenn das Leben selbst nicht mit dem Sinn identisch ist (s.o.). Allerdings gibt es im Leben selbst wohl Sinn in solcher Fülle und Vielfalt, dass weitere Orientierung bzw. Hilfe bei der Auswahl notwendig zu sein scheint.

Für verlässlich halte ich N. Hartmanns Auskunft, dass in *Werten* immer schon Möglichkeiten von *Sinn und Sinngebung* enthalten sind (s.o.). Insofern sollten die detaillierten Wert-Analysen, die ich im Vorliegenden auf mehr als 300 Seiten dargelegt habe, für die Sinnfindung von Nutzen sein. Kompakt zusammengefasst habe ich diese Analysen in den *Werte-Synthesen* auf den Seiten 350 bis 354. Da-raus ergeben sich in Verbindung mit den im 5. und 6. Teil erörterten Ziel-, Zweck- und Zeit-Konzepten allerdings erneut Sinn- Kombinationsmöglichkeiten in kaum überschaubarer Vielfalt.

Was tun? In der Sinn-Literatur finden sich gelegentlich weitere Anleitungen zur Selbsthilfe. So in dem Aufsatz von *Richard Sylvan* und *Nicholas Griffin*, in dem sie fragen: *>Dem< Sinn auf der Spur?* (Fehige u.a. a.a.O. S. 445-478). Die Autoren erklären, ein Leben habe „in dem Maße Sinn, in dem das betreffende Lebewesen Tätigkeiten ausübt, die Witz haben, und mit solchen Tätigkeiten manchmal Er-gebnisse erzielt, die Witz haben“ (a.a.O. S. 467). Unter ‚Witz‘ (engl. ‚wit‘?) ver-stehen die Autoren den *Sinn einer Tätigkeit*, wobei ‚Tätigkeit‘ (bzw. ‚Vorgang‘) nicht nur das unmittelbare Handeln meint, sondern alle mit ihm verbundenen „Interessen und Gedanken“, die sich in der Handlung und ihren Ergebnissen manifestieren (S. 466). Wobei strikt zu beachten sei, dass es auch *Sinnloses* (Witzloses) gibt. Demgemäß setzen die Autoren das Handeln in Beziehung zu größeren Lebensabschnitten – und sogar zum ganzen Leben – und erfassen es tabellarisch, und zwar an Hand einer Bewertungs-Skala, die vom Negativen über das Sinnlose („null“) bis zum Positiven reicht, wobei im Positiven eine Schwelle, eine „Grenze zum Wertvollen“ erst überschritten werden müsse.

Hier die Tabelle unter der Bezeichnung „Witz, Wert, Sinn und ihre Träger“ (S. 467):

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| *Rubrik*  *Gegenstand* | negativ | | Null | | positiv | |  | | Grenze zum Wertvollen (verläuft senkrecht mittten durch „positiv“!) | |
| Tätigkeit  (Vorgang) | | hat Witz  (jedoch schlechten) | | hat keinen Witz, ist witzlos | | .  . hat (guten) Witz  .  . | |  | |  |
| Ergebnis | | hat (negativen) Wert | | hat keinen Wert | | hat (positiven) Wert | |  | |  |
| (Kurzer) Lebens-  Abschnitt | | hat (negativen) Sinn | | ist sinnlos | | hat (positiven) Sinn | |  | |  |
| (Gesamtes) Leben | | hat insgesamt (negativen) Sinn,  hat insgesamt  (negativen) Wert | | ist insgesamt sinnlos oder hat  insgesamt keinen  (=neutralen) Wert | | ist insge-samt (positiv) sinnvoll, hat insgesamt (positiven) Wert | |  | |  |
|  | |  | |  | |  | |  | |  |

Die Tabelle berücksichtigt zentral die Tatsache, dass im Leben verschiedene Phasen („Abschnitte“) zu unterscheiden sind, die für den „Träger“ mehr oder weniger – oder gar keine – Bedeutung haben. Phasenweise Sinnlosigkeit bedeu-tet nicht zwangsläufig, dass das ganze Leben sinnlos ist. Als völlig sinnlos könne man ein Leben nur dann bezeichnen, wenn Tätigkeiten und Ergebnisse in über-wiegendem Maße unter die Rubrik „null“ fallen. Demnach gäbe es also *sinnvolle* und *sinnlose* Leben – eine, wie ich meine, fragwürdige Konsequenz, solange man – wie die beiden Autoren – Sinn *nur handlungsbezogen* versteht. Eine hierauf beruhende – folglich pragmatisch verkürzende – Definition von Sinn kann nicht hinreichend sein (s.u. mein Schlusskapitel zum *Sinn von Sein*!).

Insofern kann die Tabelle zwar experimentellen Wert haben, aber nicht den Charakter eines zuverlässigen Katalysators, der darüber entscheiden könnte, ob ein Leben *im Ganzen* (!) sinnvoll oder sinnlos ist. Zumal evtl. einzutragende „Er-gebnisse“ ausnahmslos auf *subjektiver* Bewertung beruhen würden.

Mehr Sinn vermittelt vielleicht der sogenannte ‚*Philomat*‘, den dessen Auto-ren (W. Buschlinger, B. Conradi und H. Rusch) auch „Apparat für weltan-schauliche Diagnostik“ nennen (erschienen 2009 in Stuttgart). Mit Hilfe dieser Test- Vorrichtung soll man selbst testen können, wes Geistes Kind man ist, d.h. welcher Weltanschauung man anhängt. Dazu stehen Fragenkataloge für die – einst von *Kant* vorgeschlagenen – Gebiete Metaphysik, Moral, Religion und Anthropologie zur Verfügung, wobei die Sinnfrage der Religion (!) („Was darf ich hoffen?“) zugeordnet wird.

In dem Test betreffen die Fragen zum ‚Sinn‘ aber durchweg die Begriffs- und Problembereiche, die ich dargestellt habe. Die unter der „Diagnose Sinn“ auf-geführten Auswertungen möglicher Antworten reichen von der Leugnung des Sinns (vom Absurden) über die Sinnkrisen, Leiden an der Welt, Glaubensaspekte bzw. religiöse Wertvorstellungen, persönliches Streben nach Glück, andere sub-jektive Sinngebungen und die Suche nach verborgenem Sinn bis hin zu wissen-schaftlichen Orientierungen (a.a.O. S. 96-100). Dabei ergeben sich immerhin rund 20 verschiedene „Sinntypen“. – Darüber hinaus könnte sich als aufschluss- und hilfreich erweisen mein

**Schlusskapitel: zum *Sinn von Sein***

In *Sein und Zeit* (S. 324) definiert Heidegger Sinn als „das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein“. Ohne das Sein zu verstehen, könne nichts Seiendes als sinnvoll erkannt werden. Was auch evolutionstheoretisch einleuchtet: Der alles hervorbringende Ursprung (der „Urknall“?) *ist* etwas, hat *Sein*, *bevor* alles Seiende aus ihm hervorgeht. Aber wie soll das Sein zu ver-stehen sein? Heideggers Versuch, das Sein vom Dasein des Menschen aus zu erklären, ist bekanntlich missglückt. Weder einen *Sinn von Sein* noch denjenigen alles Seienden noch den des menschlichen Daseins vermag Heidegger anzu-geben. Wenn er behauptet, der „Seinssinn des Daseins“ sei „das sich verste-hende Daein selbst“ (S. 325), widerspricht er sich insofern, als er zuvor jegliches Sinnverstehen vom Verstehen des Seins abhängig gemacht hat. Daran ändern auch seine Analysen der Beziehungen zwischen Dasein, Sorge und Zeitlichkeit (mit „Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart“ als „Ekstasen“, S. 329) kaum etwas.

Ganz am Schluss von *Sein und Zeit* stellt er – nie beantwortete – Fragen nach der Zeit als „Horizont des *Seins*“ und der Möglichkeit, „von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins* “ vorzustoßen (S. 437). Wenn die Seinsfrage ungeklärt bleibt, kann auch die Frage nach dem Sinn von Sein (oder gar *des* Seins) nicht beantwortet werden.

*Allerdings: Heideggers Traum, das Sein und dessen Sinn aus der „ursprüng-lichen Zeit“ hervorgehen oder besser: verstehen, herauslesen zu können, könnte – eher unverhofft und überraschend – doch noch in Erfüllung gehen, dann nämlich, wenn es eine ‚Kosmische Zeit‘ gäbe, die nachweisbar schon* vor *dem „Urknall“ existiert hätte. Was jedoch bislang nicht überprüfbar zu sein scheint. Wir wissen (bisher?) nichts von einer Zeit vor dem Urknall!*

Dennoch halte ich Auswege aus diesem Dilemma für möglich. Zumal Heid-egger ja nicht der Erste – und nicht der Letzte – war, der sich mit dem Sein und dessen Sinn beschäftigt hat. Unhaltbar scheint mir Heideggers Vorwurf, das Abendland habe das Sein vergessen, sei der „Seinsvergessenheit“ anheim ge-fallen.

Eine Seinslehre (Ontologie) hat schon *Aristoteles* erarbeitet*,* so in seiner *Metaphysik* und in anderen Werken. Auch *Hegel* hat eine komplette Seinslehre vorgelegt, und zwar in seiner *Wissenschaft der Logik* (ca. 1812), in der er zu-nächst zwischen „unbestimmtem“ und „bestimmtem“ Sein unterscheidet. Das unbestimmte (oder „reine“) Sein ist absolut leer, völlig unanschaulich und insofern identisch mit dem Nichts. – Bestimmtes (oder „vermitteltes) Sein bezeichnet Hegel auch als *Existenz*. Sein und Nichts bleiben unterscheidbar, auch wenn sie ineinander übergehen und verschwinden, und zwar in der Bewegung des *Werdens*, einer Bewegung, die schon in *Heraklit*s Formel ‚panta rei‘ („Alles fließt“) vorkommt, so dass das Werden hier schon zu einer allumfassenden Kategorie wird. Daraus leitet Hegel alles Weitere ab, z.B. Dasein, Fürsichsein, Größe, Maß, Wesen (Ge-Wesenes), Schein, Identität, Unterschied, Begriff, Urteil, Schluss, Teleologie, Idee, Absolutes, schließlich das Leben selbst.

Den *Sinn des Ganzen* (in dem alle Wahrheit zu finden sei) sieht Hegel bekannt-lich in der Geschichts-Dialektik, d.h. im Wirken des mit absolutem Wissen ver-sehenen Absoluten Geistes, der angeblich den „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ garantiert. Wobei Hegel allerdings die *Zukunft* vernachlässigt und sich nicht scheut, das Ganze letztlich theologisch, d.h. aus dem Wirken des göttlichen Absoluten (des absoluten Gottes) zu erklären, womit man sich natürlich nicht zufrieden geben kann …

Die Fortschritte der nachhegelschen Seinslehren lassen sich nicht in wenigen Sätzen darstellen. Beachtliche neue Akzente hat *Nicolai Hartmann* gesetzt, so in Werken wie *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938) und *Aufbau der realen Welt* (1940). Die Grenzen von Hartmanns Teleo-logie-Verständnis und seines Konzepts der „Sinngebung“ habe ich ausführlich diskutiert (s.o.).

Vom Zugriff der Ontologie bleibt nichts Seiendes ausgenommen: „Das Sein ist überall anzutreffen“ (Sartre, s.o.). Auch wenn z.B. im Wiener Kreis „Existenz-fragen“ als tabu galten – was ich für abwegig halte. – Ein besserer Ansatz und Zugriff gelingt anscheinend *Ernst Bloch* in seiner *Ontologie des Noch-Nicht* in Verbindung mit seiner teleologischen Kosmologie (s.o.), die ebenfalls als um-fassende Seinslehre interpretierbar ist:

Der *gelebte* *Augenblick* der Gegenwart liegt im Dunkel, trennt aber das Noch-nicht der Zukunft vom Nicht-mehr der Vergangenheit. Jeder Augenblick ver-schwindet, erschöpft sich aber nicht darin. Zeiten-Abstand ermöglicht es, jeden Augenblick neu zu *bewerten*, ihm neuen *Sinn* zu verleihen. Und zwar nicht zuletzt deshalb, weil Sinn vermutlich im Ganzen des Universums vorgegeben ist. Was nicht bedeutet, dass sämtliche Zwecke bereits fertig vorhanden sind. Was „das Ganze“ sinnvoll zu umspannen scheint, ist das „Nicht im Ursprung, das Noch-Nicht in der Geschichte, das Nichts oder das Alles am Ende“. Der Weltprozess ist noch keineswegs vollendet, aber Finalität (Ziel- und Zweckgerichtetheit) ist al-lenthalben erkennbar, auch in der Natur. So dass Tendenz, Latenz und konkrete Utopie die Perspektiven von „*Zweck, Ziel, Sinn* überhaupt“ eröffnen (s.o.).

Näheres und Weiteres zu Blochs offener Teleologie und Kosmologie habe ich auf den Seiten 428 ff. dargelegt. „Sinn überhaupt“ bedeutet für Bloch nichts Ab-geschlossenes, Endgültiges, sondern vor allem die ständige Aufgabe, das *Reich der Freiheit* zu errichten. wenn auch auf der soliden Basis des In-Möglichkeit-Seins der Materie. Ein sinnhafter Weltgrund wird damit nicht einfach behauptet, sondern vermutet, als möglich angenommen. Er ist *hypothetisch* wie auch das *Natursubjekt*, das Bloch vor, unter und hinter dem Ganzen vermutet. Womit er sich durchaus auch religiösen Sinn- und Wertvorstellungen nähert, allerdings mit dem wichtigen Unterschied, dass er seine Vermutungen (Hypothesen) nicht als „Glaubensgewissheit“ oder gar als allgemein gültige, verbindliche „Glaubenswahrheit“ ausgibt. – Was folgt daraus für die Frage nach dem Sinn von Sein?

**Sinn – vom Sein zur Sprache und zurück**

Ein Sinn von Sein offenbart sich – wird sich offenbaren – im Noch-Nicht, denn das Sein ist als Ganzes noch nicht erschienen. Dennoch kann dieser Sinn imagi-niert werden, sprachlich ausgedrückt in den Bedeutungen konkreter Utopie. Was heißt das?

Die ursprünglich In-Formation der Materie setzt sich fort im Organischen, schließlich im Psychischen und Geistigen, somit auch in Sprache. Mit den uns zur Verfügung stehenden ­– wie auch neu zu schaffenden – sprachlichen Bedeutun-gen können wir das Ursprüngliche benennen, soweit wir es erschließen können, ebenso alles Weitere – bis aus (unendlichen?) Weiterungen und Folgerungen sich (mögliche) Sinnzusammenhänge aufbauen.

Dann stehen – so in der Kunst, nicht zuletzt in der Dichtung – neue, nie gese-hene Traumbilder da, reichhaltige, kräftige Symbole des Ur-Einen, Unabge-goltenen, Zukünftigen. Wo nichts sicher ist, aber geglaubt werden kann – wie in den ältesten Sagen vom „Jüngsten“ Tag. Daraus geht – immerzu, immer mehr – neue Kunst hervor, Poesie, Schaffung des Unerhörten, nie Erreichten.

Welch schöne Melodie dringt nun an mein Ohr!? Wo das Wort versagt, bringt Musik das Sein erst recht zum Schwingen – voran. Es geht voran! Nichts und niemand hält sie auf, die Melodie. Sie schwingt und weht, wohin sie will – wie’s ihr Schöpfer will – und verklingt im Endlichen, aber unendlich anmutig und leicht.

Und doch geht es weiter voran. Denn die Zeit – *vorlaufend zum Sinn* – bleibt nicht stehen. Es geht voran! Und wohin? Immer voran! Immer im ‚sinnan‘ sinn-reich-sinnend unterwegs, stets auf die („richtige“) Fährte achtend, auf der Reise zum Sinn, zum „endgültigen“ Sinn? Denn doch niemand kennt.

Aber es *muss* doch weitergehen! So nicht! So kann es nicht weitergehen! Jetzt nur noch, wenn Anderes kommt. Oder der/die Andere, de/die Dir Deinen Sinn raubt? Immer nur Kampf, Krieg, Konflikt, ‚struggle for life‘: Kampf ums Dasein? Absurd, absurd! So dreht man sich im Kreise, in ewig sinnlosen Schleifen, nicht einmal in den aufsteigenden Spiralen der „Wiederkehr“. Wer ist der Über-mensch, der uns den Sinn vermittelt, die Konkrete Utopie, die *das Ganze* … imaginiert?

Sollte man da nicht besser einfach auf die vielfältigen Vorstellungen vom *Sinn des Lebens* zurückgreifen, die entwickelt worden sind (s.o.)? Um Sinn zu ima-ginieren, bildhaft-sinnfällig und symbolträchtig zu entwerfen, brauchen wir doch wenigstens eine Vorstellung von dem, was man Sinn nennen könnte, wenn auch nicht „endgültigen“. – Zum Glück helfen dabei auch die keineswegs ausgeschöpf-ten Möglichkeiten der *Sinnfindung*, die sich aus *Kombinationen von Werte-Syn-thesen, Zielen, Zwecken und Zeit-Komponenten* ergeben.

Heidegger hat solche Sinnfindung, solchen (möglichen) Sinn von Sein, aus zwei Gründen verfehlt: 1. Weil er sich den Zugang zum *Reich der Werte* aus-drücklich selbst versperrt hat. Er wollte zum Sein vorstoßen, hielt dabei aber die Werte für nicht geeignet, weil sie angeblich das Sein der willkürlichen Verfü-gungsmacht des Menschen unterwerfen. (Womit Heidegger wohl die *Freiheit* und die Intelligenz des Menschen unterschätzte!) 2. Da er ein objektiv-vorgän-giges Sein nicht vom subjektiven Dasein des Menschen aus zu konstruieren vermochte, blieb es ihm logischerweise versagt, einen Sinn von Sein heraus-zufinden.

Wenn mit Sartre das Sein „überall“ anzutreffen ist, sollte ein Sinn von Sein „eigentlich“ nicht unergründlich sein. Aber: Dagegen spricht die Realität des Sinn-widrigen, Absurden, Widersacherischen, des sinnlosen Leidens und Ster-bens. – Doch auch hier bieten die *Werte-Synthesen* Lösungsmöglichkeiten. Sie sind – wahrscheinlich durchgängig – *Kriterien dafür, wo Sinn zu finden ist und wo nicht!* *Sinn von Sein geht aus Werten unmittelbar hervor*. Um dies zu veran-schaulichen, muss ich mich im Folgenden auf Exemplarisches beschränken.

**Werte- und Sinn-Synthesen (vgl. S. 350-354)**

Wir unterscheiden früh zwischen „gut“ und „schlecht“, nützlich und abträg-lich, gutartig und bösartig – wobei uns günstigenfalls Erziehung, Sozialisation und Umfeld weiterhelfen. Man lehrt uns, unserem Gewissen zu folgen, das Leben und jedes Lebewesen zu respektieren; nach Glück, Weisheit, Gerechtigkeit und Seelenfrieden zu streben. Wir erfahren sinnstiftende religiöse Werte wie Glaube, Liebe und Hoffnung, und zwar zumeist als *sinnstiftend auch außerhalb der ur-sprünglich religiösen Einbettung dieser Werte*. Nicht weniger intensiv beeinflus-sen uns Ideale wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

Wir streben nach Erkenntnis und Wissen, Tapferkeit, Maß und Besonnenheit. Die Person entwickelt sich als Selbstzweck, Emanzipation wird angestrebt, Men-schenwürde verteidigt. Ethische Grundsätze begegnen nicht nur, aber auch als historische Werte, von der Goldenen Regel über die aristotelische Glückseligkeit bis zum Kategorischen Imperativ. Neu erscheint die Aufgabe, Ethik der Person und *Ethik der Natur* miteinander in Einklang zu bringen. Dazu können wir Kants „Zweckformel“ des Kategorischen Imperativs (s.o. S. 258) wie folgt ergänzen:

*Verhalte Dich so, dass Du die Natur in jeder Person und in jeder anderen Erscheinungsform stets als Zweck – und als Mittel nur zu ethisch begründbaren und moralisch vertretbaren Zwecken – behandelst.*

Es ist dies eine *Naturformel des Kategorischen Imperativs*, in der berücksich-tigt wird, dass im Umgang mit der Natur *legitime Interessenabwägungen* erfor-derlich sein können. Sie ersetzt nicht die noch im Gange befindlichen Diskus-sionen über (mögliche) Rechte der Natur, der Umwelt, der Tier- und Pflanzenwelt (Natur-, Öko-, Tierrechte usw.).

Aber was ist legitim? Rechtspositivistisch das aktuelle geschriebene und ge-sprochene Recht. Und in Fällen staatlicher Willkür? Oder gar in Unrechtsstaa-ten? Da hilft zunächst wohl die naturrechtliche Anerkennung der Natur und des *Selbstzwecks der Person*, die auch in Kants Zweckformel des Kategorischen Impe-rativs enthalten ist, wozu meine „Umformulierung“ lediglich als *Ergänzung* dient.

Wenn mit Schelling die schöpferische Natur (‚natura naturans‘) als ihre „eige-ne Gesetzgeberin“ anzunehmen ist, gilt dies erst recht für die Natur im Men-schen. Der Selbstzweck der Natur kann und sollte sich im Menschen mit dem Selbstzweck der Person verbinden, zumal „die Menschheit“ der Kantischen Zweckformel als zugleich natürliches und kulturelles Produkt der Evolution betrachtet werden kann. Was „legitim“ ist, muss ethisch und moralisch überprüft und begründet werden. Es sind *allgemeine, naturrechtlich verankerte Grund-rechte* (wie z.B. die Menschenwürde, die Freiheit der Person, die Natur- und Umweltrechte), die jedem Öffentlichen Recht vorzuordnen sind.

Wo dies beachtet wird, erscheinen Gewaltlosigkeit, Friede (auch mit der Um-welt, mit der Natur, mit dem Kosmos), Gemeinwohl, Aufhebung der Entfrem-dung, ja das *Reich der Freiheit* (bzw. die Auferstehung, die „Resurrektion der Natur“ durch „Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen“)nicht mehr als bloße Utopien, sondern – nicht nur mit Marx und Bloch – als *Sinn der Geschichte*. – Kunst, Kreativität, schöpferischer Geist, der „Geist der Jugend“ (M. Schlick) können dann langfristig *überall* die Freiheit der Person und die freie Entfaltung der Persönlichkeit gewährleisten und sichern. *Überall auf dem Globus sind dann Verstehen, Verständnis und Verständigung – zwischen Personen, Ge-meinschaften, Völkern und Nationen – keine potemkinschen (oder böhmischen) Dörfer mehr.*

Um diesen Zielen – diesem *Sinn von Sein* – näher zu kommen, ist *persönliches Engagement* gefragt, bedarf es beim Einsatz für das Sinnvolle kluger Zeit-Ein-teilung, einer *Zeittechnik*, wie sie z.B. Ernst Bloch vorgeschlagen hat (s.o.).

---

**Statt eines Nachworts: Sinn-Bekenntnisse eines Rentners**

Der Rentner fristet sein Dasein. Er frisst es in sich hinein. Und doch fühlt er in sich eine Leere. Aber eine Leere, die sich immer wieder füllt, mit Dasein. Und das heißt auch: mit Sorgen und Ängsten, Sorgen um die Zukunft, Angst vor der Gebrechlichkeit, dem Siechtum, dem Sterben und dem Tod. Und welche Lehren zieht er daraus? Zwar wird er noch eine Zeitlang im Gedächtnis einiger seiner Mitmenschen fortbestehen. Er selbst aber wird nicht mehr sein. Und dieses Nicht-mehr ängstigt ihn. Schreibend will er damit fertig werden, will er die Ängste bewältigen. Kann das gelingen? Und dann? Dann wird man sehen. Irgend-wie, irgendwo wird es ohnehin weitergehen, auch ohne ihn.

**Und warum weiterleben?**

Aber: Wäre es dann nicht ohnehin besser, dem Ganzen auf den Grund zu gehen, d.h. den Grund aller Ängste zu ergründen? Der ist schnell gefunden: das Dasein selbst. Ohne Dasein keine Angst. Also fort mit dem Dasein!? Dem Dasein als solchem, im Allgemeinen? Nein, natürlich nicht. Es ist doch immer mein eige-nes, je-meiniges, ureigenes Dasein, das meine ureigensten Ängste produziert. Al-so gibt es nur eine einzige, radikale Lösung des Problems: Selbstmord! Schluss mit dem Dasein: Schluss mit der Angst!

Aber das verbietet dem Rentner sofort seine Grundeinstellung: Selbstmord ist *auch* Mord, nicht, wie Camus meinte, ein höchster Ausdruck von Freiheit; wohin-gegen Sartre meinte, dass es immer Auswege – oder zumindest *einen* Ausweg – gibt, der den Selbstmord vermeidet.

Kann das ein Prinzip sein: Selbstmord ist auch Mord? ( = Meine persönliche Sicht, mit der ich keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbinde! Das Thema *Sterbehilfe* ist zu ernst und zu umfassend, als dass ich es hier in ein paar Sätzen abhandeln könnte.) – Jedenfalls hatte er, der jetzige Rentner, schon mit ca. 23 Jahren entschieden, seinem Leben niemals selbst ein Ende zu setzen. Entweder oder! Wer das Leben wählt, wird leben, sollte nicht mehr daran zweifeln.

**Schizophrenie?**

Schon schießt ihm ein anderer schockierender Gedanke durch den Kopf. Er entdeckt auf einmal, dass er von sich selbst dauernd in der 3. Person redet. Distanziert er sich etwa von sich selbst, von seinem eigenen Selbst? Tritt er sich selbst als eine „2. Person“ gegenüber, die von der ersten in der dritten Person spricht? Ist das nicht bereits Schizophrenie, Bewusstseinsspaltung? Wäre nicht auch dies ein Grund, den einen mit dem anderen totzuschlagen, also doch Selbstmord zu begehen? Es handelt sich hier aber offensichtlich um Literatur. Während Camus den „Fremden“ in der ersten Person sprechen ließ, „redet“ der Rentner – schreibend – von sich eben in der 3. Person. Und auch dafür gibt es doch literarische Vorbilder …

Und niemals könnte er es vor seiner Frau, seinen beiden Söhnen, seinen Verwandten, Freunden und Bekannten verantworten, sich einfach umzubringen. Das kann der *Sinn* nicht sein, nicht der des eigenen Lebens und nicht der des Ganzen. Aber das Ganze ist doch eh‘ unüberschaubar, und worin soll der Sinn des eigenen Lebens bestehen? Darin: „Der Christ weiß, dass sein Erlöser lebt!“ Auch hier gibt das Christentum ja eine klare Antwort: Gott hat Dich erschaffen, Christus Dir die Erlösung versprochen (oder bereits erreicht, auch und gerade für Dich!). Glaube an ihn und Du bist gerettet, und der Sinn ist Dir garantiert.

Was bedeutet: Sinn des Lebens ist nicht einfach das Leben selbst (wie Nietz-sche und Camus glauben machen wollten), denn die Welt hat existiert, lange bevor es das Leben auf der Erde gab. Die unbelebte Materie gilt als Grundlage des Lebens. Die Schöpfung aber war immer, ist immer, wird es immer geben. Von ‚creatio continua‘, fortdauernder Schöpfung, reden christliche Theologen. Vom Schöpfer selbst bekam die Schöpfung ihren Sinn. Und doch gibt es auch:

**Das Widersacherische, das destruktiv Transpersonale**

Alles Unsinn! Alles Quatsch! Reine Projektion! Meldet sich da der Unglaube, der Atheismus, dem der Rentner während seines langen Lebens oft genug gefrönt hat. Ein Schöpfer ist nicht nachweisbar, eher unwahrscheinlich, wie *R. Dawkins* behauptet und *S. Hawking* in Erwägung zieht. Vorstellbar und akzepta-bel ist nur die räumliche und zeitliche Unendlichkeit des Kosmos. Und wo soll da Gott sein? Nicht erkennbar, nicht nachzuweisen! Wenn nicht Atheist, so muss man doch wenigstens Agnostiker sein: Man weiß halt nicht, ob es Gott und einen durch ihn vermittelten Sinn gibt.

Philosophisch dürfte hier das „höchste der Gefühle“ bereits bei Nietzsches „Ewiger Wiederkehr“ erreicht sein. Der Knoten, der ihn hervorbrachte, wird wie-derkehren und ihn erneut und erneuert wieder ins Leben treten lassen. Das Große Rad der Zeit, die Große Spirale, dreht sich unaufhörlich weiter, auch ohne Gott als „Ersten Beweger“. Zarathustras „hoher Mittag“ lässt die Welt neu er-blühen, schafft dem Genius das weite Feld, das er für seine Eingebungen und seine Kreationen braucht. Er gibt das alles ein, führt das alles „ins Feld“. Denn er war ja auch mal Soldat. Das Kämpferherz wird ihm bis zuletzt erhalten bleiben. Auch ohne Gott!?

„**No man is an island“. Warum leben wir zusammen?**

Aber ach! Was nützt der ganze Nietzsche, der ganze „schöne“ Atheismus, wenn die Gesellschaft im Argen liegt, wenn die himmelschreiende Ungerech-tigkeit immer weiter ihr Unwesen treibt? Zarathustra kann daran nichts ändern. Geschichtlich wurde er so gründlich missverstanden, dass Faschisten jeglicher Couleur in seinem Namen die Welt ins Unglück stürzten. Wenn es keine ver-nünftige, krisenfeste Gesellschaftsordnung gibt, kann auch der Rentner nicht ruhig schlafen. Nur: Wie soll denn eine solche neue Ordnung möglich sein, wo soll sie herkommen?

**Entelechie: das In-Möglichkeit-Sein und die Autoadaptionstheorie (s.o. S. 445 f.)**

Neue Ordnung aus dem Nichts? Wohl kaum!

Was lehrt uns Blochs Entelechie-Konzept über die Möglichkeit neuer Ord-nung? Insbesondere angesichts der Tatsache, dass sich seine Natursubjekts-Hy-pothese durch neuere Theorien – wie diejenigen von R. E. Zimmermann und E. Bieramperl – erweitern lässt. Ist hierdurch ein „Schöpfer-Subjekt“ und damit Gott bewiesen? Wohl kaum. Denn ein Schöpfer-Gott kann nicht einfach „Subjekt“ sein, alldieweil die Subjekt-Vorstellung aus der Erkenntnistheorie stammt und sich daher vor allem auf das *Verhältnis von Mensch und Welt* bezieht (wovon Blochs ‚Natursubjekt‘ wohl ein Spezialfall ist).

Allenfalls pantheistisch (bzw. panentheistisch) orientierte Substanz-Denker wie Spinoza postulieren eine Einheit von Grundlegendem und Grundgelegtem, Substanz als göttliche Letzt-Instanz, ‚hypokeimenon‘ nicht nur als Grundgeleg-tes, sondern auch als Grundlage, Substanz als Einheit von Gott und Natur (s.o.). Aber das ist fragwürdige Spekulation.

Vorstellbar hingegen ist die Evolution des Subjektiven aus sensorischen Fähig-keiten von Elementarteilchen. Demgemäß spricht Bieramperl erneut von *Ente-lechie*, die Aristoteles ja überall am Werke sah (s.o.). Bieramperl geht aber wie-ter: Er setzt die Entelechie, dieses Streben nach Vervollkommnung (oder auch Perfektion) sogar den Chaos-Tendenzen der Thermodynamik entgegen. Die Ente-lechie wirkt stabilisierend, verhindert anscheinend das Abdriften der Welt (bzw. des Universums, des Kosmos) in Instabilität, Chaos und „Kältetod“, Vernichtung im Nichts. – Und genau diese Perspektive der Stabilisierung verbindet sich pro-blemlos mit jeglicher Philosophie der gelehrten Hoffnung – somit zweifellos auch mit Ernst Blochs hypothetischem *Natursubjekt*. – Und dennoch ist vorstellbar auch

**Die Katastrophe**

Worauf beruht denn nun das Zusammenleben der Menschen? Feststeht wohl, dass Natur und Gesellschaft sich nicht reibungslos, nicht konfliktfrei entwickelt haben. Entstehen, Kontinuität, substanzielles Beharren und Vergehen sind un-leugbare Tatsachen. Folgt daraus ein sinnvolles Werden, ein sinnreiches „Stirb-und-werde!“ oder nur ein absurdes Kreisen in Kreisen, eine sinnlose ewige Wiederkehr des Gleichen, ein Vorlaufen des Ganzen in den ewigen Tod? Wozu all die Leiden, Sorgen, Ängste, Nöte, Gebrechen? „List der Vernunft“? Welcher Vernunft, und wie „listig“ kann sie denn sein?

Im Nachhinein, wenn das Kind in den Brunnen gefallen, die Katastrophe hereingebrochen ist, faseln wir vielleicht gern vom Erdbeben von Lissabon, das Voltaire – wohl zu Recht – gegen Leibniz‘ „beste aller Welten“ ins Feld geführt hat. Und wie sehr bestaunen wir noch heute an der Algarve-Küste die bizarren Fels-Formationen, die das Lissaboner Erdbeben des 18. Jahrhunderts uns hinterlassen hat. – Aber nicht alle Schönheit beruht auf Katastrophen. Oder doch?

**Modernes Raubrittertum?**

Wie dem auch sei: Das Widerwärtige, Wider-Streitende, Widersacherische, Unabgegoltene begegnet uns immer wieder. Nicht zuletzt im Kapitalismus, nicht zuletzt in den mit ihm verbündeten gesellschaftlichen Systemen. Neben dem „Schwarzbuch Kommunismus“ steht – nicht weniger monströs und bedrohlich – das „Schwarzbuch Kapitalismus“. Beides geht nicht. Dritte Wege sind viele versucht worden. Meistens sind sie gescheitert, bis hin zur Sozialen Markt-wirtschaft, die offenbar keine einzige Krise des Kapitalismus verhindern konnte. Wir sind mitten drin im Schlamassel. Und die allermeisten von uns sind macht-los, wie vom Kapital Getriebene oder Vertriebene. Das wäre näher zu erklären. Geht aber jetzt nicht. – Jetzt und noch immer geht es um die Gesellschaft, um die Frage nach dem Wie des Zusammenlebens der Menschen.

**Et kütt, wie et kütt**

Es kommt, wie es kommt. Gäbe es nicht die positiven Gegenkräfte, die auf-bauenden Entelechien, wäre längst alles auseinandergeflogen. (Was ja das Schicksal des Weltalls sein könnte, jedenfalls dann, wenn die Instabilität die end-gültige Oberhand über alle stabilisierenden Faktoren des Weltgeschehens ge-winnt.)

Aber: Jeder Frühling macht alles neu. „Anche dopo il più duro degli inverni ritorna sempre la dolce primavera“, sang *Milva*, auch nach dem härtesten aller Winter kehrt immer der süße Frühling zurück. – Und mit ihm die lästigen Aller-gien. Keine Rose ohne Dornen, sah der Knab‘ das Röslein steh’n. Den Rest ken-nen wir. „Es ist eine alte Geschichte, und ist doch immer neu, und wem sie g’rad‘ passiert ist, dem bricht das Herz entzwei.“ (Heinrich Heine)

Geschichte, Natur, Gesellschaft, Kultur. So kam das eine zum anderen. So wurde es, hätte auch anders kommen können.

**Positiv und/oder kritisch-rational?**

Wenn aber alles so kam, wie es kommen musste, dann ist der Rentner doch fein raus: Er kann sich an die Fakten halten, Fakten, Fakten, Fakten … Und er muss sich sogar an sie halten, sobald er an sie denkt. Denn die Fakten sind nicht nur die „Tat-Sachen“, sondern vor allem: das Getane. Noch eine Eulenspiegelei? Eulen-Spiegel-Ei, gespiegelt von Spiegel-Neuronen!

Faktum: das Getane. Faktotum: macht alles. Fuck totum? Plumper Quatsch! Was wurde denn getan und kann nicht mehr ungeschehen gemacht werden? So vieles wurde getan, was besser nicht getan worden wäre. – In meines Vaters Bäckerei erschien jahrelang regelmäßig ein älterer, buckliger Mehlfahrer. Ganz gebückt war er in langen Jahren des Mehlsäcke-Schleppens geworden. Grau war er gekleidet, graues Käppi, graue Klamotten, alles stets vom Mehl leicht ange-staubt. Und war fast immer gut gelaunt, gut drauf, gut für einen Scherz, einen kleinen Witz. Einer dieser Scherze ging so: „Et wird viel drüber geredet, et wird aber auch viel dran getan!“

Ein Spruch, den der Rentner auch über sein eigenes Leben hätte schreiben können – oder auf die Armbanduhr oder auf die Stirn. Prahlhans!? Nicht nur. Immerhin wurde ihm zeitweise „Sexbesessenheit“ nachgesagt. Indirekt und durch die Blume ließen es ihn vor allem einige seiner Angehörigen von Zeit zu Zeit (leider auch zur Unzeit, d.h. ohne triftigen Grund) spüren, was sie von ihm hielten: Er sei das „Schwarze Schaf“ der Familie … Nun, ganz Unrecht hatten sie damit nicht. Zwar war er kein Don Juan, zumal er bei den Frauen vor allem Liebe und Zweisamkeit suchte – und nicht nur Sex und erst recht nicht die kalt-schnäuzige Lust des Bezwingers, des skrupellosen Draufgängers und Eroberers, des ausgebufften Schürzenjägers …

Nein, er war eher ein Getriebener wider Willen gewesen, getrieben a) vom persönlichen Schicksal, b) vom Zeitgeist. Zu a): Mit 11 Jahren verlor er seine geliebte Mutter; mit 18 klammerte er sich früh, zu früh, an eine Jugendliebe, die seiner Mutter vom Phänotyp her ähnelte (was ihm den Ruf eintrug, an einem „Mutterkomplex“ zu leiden). Mit 22 verlor er sie, die Jugendliebe (die „Glückliche“!?), wohl in Folge jugendlichen „Leichtsinns“; mit 24 ½ landete er deswegen – mitten im Studium – für ein paar Tage in einer Nervenklinik, mit 25 ½ nochmals für ein paar Tage. – Mit Psychopharmaka und Autogenem Training wurde er dann wieder so aufgepäppelt, dass er sein Studium glücklich (wenn auch relativ glanzlos) beenden konnte.

Und die Fakten, die „Fuck-ten“? Eine seltsame Odyssee (vornehm aus-gedrückt), eine Art „dämlicher“ Getriebenheit. Denn ab Mitte der 1960er Jahre gab es ja die „Sexfront“, den „Aufbruch“, die Auflehnung gegen die traditionelle (Schein-) Moral, die sogenannte sexuelle Befreiung, begleitet und verstärkt durch das Revoluzzertum der ‘68er, dem er ebenfalls nicht widerstehen konnte, das ihm aber Halt gab, zumindest in Bezug auf das eigene politische und „ideo-logische“ Selbstverständnis und Selbstbewusstsein. (Denn Ideologie bedeutet ja marxistisch nicht nur die Lehre von den Ideen, sondern auch die interessen-geleitete Verkleisterung und Beschönigung der im Kapitalismus herrschenden Missstände.)

„Wer zweimal mit der Gleichen pennt, gehört schon zum Establishment.“ Das war einer der eher dümmlich-geistreichelnden Sprüche jener Zeit. Die Folge: schlimme Leiden, nicht selten. „Im Westen nichts Treues“, sagte gelegentlich seine aus Nordosteuropa stammende erste Ehefrau (die erste, es folgten zwei weitere). Aber es folgten auch Reue und Umkehr. Zumal er wenig Glück mit manchmal heftigem Leid erkauft hatte.

Eine weitere Folge: Als Rentner war er – durch die Scheidungen – nahezu un-vermögend, wenn auch nie wirklich arm. Die Rente fiel nicht allzu üppig, aber auch nicht gering aus. Es reichte zum Leben, auch für die dritte Frau und die beiden Söhne. – Doch ausführlich sein Leben zu erzählen, das hatte er eigentlich nicht vor, jedenfalls noch nicht.

Also Schluss mit den Fakten, dem Positivismus. Er verstand sich ja seit den späten 1960er Jahren eher als Marxist und Sozialist, SDS, Sozialistischer Deut-scher Studentenbund, dann zeitweise, aus Protest gegen die endlosen „linken“ Streitereien, aber immerhin 12 Jahre lang: SPD, dann Grüne Partei, fast 20 Jahre lang, dann Austritt aus Protest gegen grüne Anbiederei bei der Geldaristokratie, auch mal ATTAC, als Rentner sah man ihn auch wieder häufiger in Gottes-diensten.

Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie, sein dialektischer und historischer Mate-rialismus, hatte ihn in Tübingen stark beeindruckt und beeinflusst. Er wusste auch, wie K. R. Popper den Positivismus durch Kritischen Rationalismus über-winden wollte. Ließ sich aber davon nicht überzeugen. Denn: Auch die Pop-persche „Falsifizierbarkeit“ (Widerlegbarkeit) der Fakten unterliegt der Dialektik (die Popper leugnete), dem Fluss der Zeit und der Ereignisse samt ihren Kon-flikten.

Subatomar gibt es gar keine genau feststellbaren Fakten mehr: Unschärfe-relation … Aber trotzdem natürlich: Bewegung, erklärbare Teilchen- und Wellen-Funktionen, der „Zoo“ und der „Tanz“ der Elementarteilchen, String-Theorien, Quarks & Co., Quantentheorie usw. Ungeahnt, unüberschaubar, im Fluss, also dialektisch. Und dass da zweifellos Formen von Materie stets im Spiel sind, kann doch gar nicht bezweifelt werden. Aber eben nicht nur die Materie als solche. Auch Psyche und Geist kennzeichnen den Menschen, nicht nur sein materieller Körper, nicht nur sein Leib. Immer geht es in seinem Gehirn um Träger, Muster und Bedeutungen, *Sinn* und Funktion. Sodann das Handeln, gesteuert nicht nur vom bewussten Geist, sondern auch vom Unbewussten. – Und schon sind wir wieder bei Freud und der Psychoanalyse, bei der Psyche des Rentners. Ein weites Feld! Nur „Bildungsschrott“? Wohl nicht.

**Das Leben, der Tod und die Gesellschaft**

Zwei Fragen können jedem Menschen, nicht nur dem Rentner, zu schaffen machen: 1. Was wird aus meinem Leben, vor und nach dem Tod? 2. Lässt die heutige (Welt-)Gesellschaft es überhaupt zu, „richtig“ (*sinnvoll*) zu leben? Die beiden Fragen verweisen auf weitere, nämlich: woher Leben und Gesellschaft eigentlich stammen, wozu sie dienen und wohin sie sich entwickeln. Das betrifft unmittelbar die mehr oder weniger einleuchtenden Theorien der Evolution.

Unweigerlich stößt man dabei auf den alten Streit zwischen Materialisten und Idealisten bzw. Spiritualisten; ebenso auf den zwischen Darwinisten und Kreatio-nisten mit ihren zahlreichen verschiedenartigen Richtungen und Strömungen. Darauf kann und will ich extensiv (oder gar „erschöpfend“) nicht eingehen.

Doch habe ich ein paar Ideen, wie man in dem Streit vermitteln könnte. Da gibt es, zugespitzt formuliert, einerseits den Schöpfungsglauben, andererseits die Evolutionstheorien. Stark verkürzt dreht sich die Kontroverse um Folgendes: Zur Welterklärung ist Gott nötig – oder nicht. Jedenfalls haben wir keineswegs genug erklärt, wenn wir – wie in den monotheistischen Religionen – annehmen, dass Gott die Welt geschaffen hat. Abgesehen davon, dass diese Annahme atheistisch heutzutage so radikal wie selten zuvor verworfen wird. *Richard Dawkins* behaup-tet, zu 99 % stehe fest, dass es Gott nicht gibt. Jedoch: Wie er das „beweisen“ will, ist mir schleierhaft. Ich gehe jedenfalls weiterhin davon aus, dass die Exis-tenz Gottes sich weder beweisen noch widerlegen lässt. So dass es sich bei jeg-lichem Kreationismus (dem Widerpart des Atheismus) um einen Glauben, nicht um ein Wissen handelt.

Weiter: Kann das (erschlossene) *Wissen*, auf dem die Evolutionstheorien be-ruhen, überhaupt mit dem *Glauben* an einen Schöpfergott verglichen werden? Zumal sich ja auch nicht überprüfen lässt, ob Gott noch in seiner Schöpfung präsent ist, noch im Hier und Jetzt handelt oder nicht. Da liegt es doch nahe, Glauben und Wissen stets sorgfältig zu unterscheiden, auch und gerade bei jedem Versuch der Welterklärung.

Ohnehin kann ein Vergleich zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube nur dann erfolgen, wenn es eine Vergleichs-Instanz, ein ‚tertium comparationis‘ gibt. Das halte ich hinsichtlich der *Inhalte* für kaum möglich. Allenfalls terminologisch lässt sich vielleicht eine Brücke bauen, und zwar so: ‚Theorie‘ bedeutet ursprünglich u.a.: ‚Schau des Göttlichen‘. Nun könnte man einwenden, dass dieser Theoriebegriff aus nahezu vorwissenschaftlicher Zeit stammt, aus der frühen griechischen Antike. Und überhaupt: Wer alles Göttliche leugnet, kann auch mit einer „Schau des Göttlichen“ nichts anfangen. – Immerhin findet sich das Göttliche (bzw. „die Göttlichen“) nicht nur bei Theologen, sondern auch bei Philosophen, so im „*Geviert“* von Martin Heidegger. Das lässt sich folgendermaßen abbilden:

|  |
| --- |
| Himmel die Göttlichen    Erde die Sterblichen |

Sterblich sind wir alle, wer von uns ist göttlich? Vielleicht nur diejenigen, die an etwas Göttliches glauben können? Das dann wohl in jedem Menschen zu finden sein müsste, vielleicht als Inbegriff allen Wissens, aller Weisheit und aller Güte. Wenn Philosophie Liebe zur Weisheit und zum Wissen bedeutet und ohne Güte, d.h. ohne Ethik, nicht bestehen kann, liegt darin idealerweise auch alles Gött-liche: *summum bonum*, das höchste Gut. So dass man die Göttlichen und die Sterblichen gar nicht strikt voneinander trennen darf.

In jedem Sterblichen wirkt vielleicht etwas Göttliches. Von der Erde aus sehen wir den Himmel, auch und gerade, wenn wir der Erde treu bleiben (wie Nietzsche fordert). Wir wünschen uns den Himmel auf Erden (nicht nur „Himmel und Erde“!). Ein Wunsch, der zuweilen die Pforten der Hölle geöffnet hat. Man denke nur an Stalin und Auschwitz. Heidegger hat sich durch seine – politische und philosophische – Verstrickung in den Nationalsozialismus schuldig gemacht und sich öffentlich anscheinend nie zu dieser Schuld bekannt. Doppelte Schuld!? Wer ohne Schuld ist, werfe den ersten Stein!

Aber Heideggers „Geviert“ gibt zu denken. Ohne Göttliches können wir Sterb-lichen anscheinend nicht sein, so dass wir wahrscheinlich nicht umhin können, Theorie *auch* – in der ursprünglichen Bedeutung – als „Schau des Göttlichen“ zu begreifen. *Und schlagen damit die Brücke zum Glauben*. Evolutionstheoretiker können versuchen, ihr Tun als zumindest teilweise Göttliches zu verstehen. Ohnehin wurde wohl zu selten bedacht, dass Evolution ‚e-volutio‘, also Heraus-entwicklung aus einem Ursprung bedeutet. Aber welchen Ursprung hat das Ganze? Immer noch weiß niemand, was vor dem Big Bang, dem sogenannten „Urknall“, war. Die „ewige Materie“ oder Gott, „der nie begonnen, er, der immer war, ewig ist und bleibet, sein wird immerdar“. Solange hierüber keine Auskunft zu gewinnen ist, braucht sich niemand zu wundern, dass da geglaubt und nicht gewusst wird.

Eine gänzlich neue Situation mag allerdings dann eintreten, wenn die Evolu-tionslehre mit der Autoadaptionstheorie von Bieramperl (s.o.) verknüpft werden kann. Wenn in der Natur Ziel- und Zweckgerichtetheit (Entelechie) und sogar Zweckgesetzlichkeit (Teleonomie) angenommen werden können, scheint es nicht mehr völlig abwegig, hinter dem Ganzen etwas Göttliches bzw. eine bisher un-bekannte, jedes menschliche Vorstellungsvermögen übersteigende, höhere Intel-ligenz zu *vermuten*.

Demgemäß sollten auch die Evolutionstheoretiker damit rechnen, dass sie es vielleicht mit Göttlichem zu tun haben, und deswegen aufhören, den Schöp-fungsglauben zu diffamieren.

Umgekehrt sollten die Kreationisten auf Einiges verzichten, vor allem darauf, ihren Glauben über alles zu stellen und als einzig maßgebliche Welterklärung auszugeben. Sie sollten anerkennen, dass die Evolutionstheoretiker mit beiden Beinen auf dem Boden der Wissenschaft stehen – und doch auch mit Göttlichem befasst sein könnten. Nicht weniger, sondern vielleicht mehr als sie selber!

Lässt sich damit der Streit beilegen? Es wäre zu hoffen. – Weiter nachdenken müssen wir nichtsdestoweniger über Leben und Tod. Das Leben will gelebt sein. Es zu besprechen, genügt nicht. Der Tod erwartet jede und jeden von uns. Wenn Gott existiert, sind wir auch im Tod gut bei ihm aufgehoben. Können wir daran nicht glauben, können wir uns mit *Epikur* trösten: Solange wir leben, ist der Tod nicht da; und wenn er da ist, sind wir nicht mehr. Also brauchen wir uns vor ihm nicht zu fürchten.

Nun aber zu der zweiten bedrängenden Frage, der nach der „richtigen“ (*sinn-voll* geordneten!) Gesellschaft. In Zeiten globaler Krisen gerät auch das Bewusst-sein bzw. das Lebensgefühl vieler Menschen ins Wanken: Wie wird es weiter-geh’n? Wie stark werden meine Familie und ich, meine Verwandtschaft, die Gesellschaft als Ganze, in Mitleidenschaft gezogen werden? Welche Lehren können wir aus den Krisen ziehen?

Vor allem diese: Das kapitalistische System ist krisenanfällig und wird es wohl auch bleiben, solange es existiert. Möglicherweise befindet es sich in einer *Dau-erkrise*, wie schon Karl Marx behauptet hat. Denn dauernd produziert der Kapi-talismus ökonomische und soziale Ungleichheit, soziale Spannungen und Gegen-sätze, teilweise schreiende Ungerechtigkeit, und zwar weltweit. Wenig Sinn macht es daher, anzunehmen, die Krise sei vorbei, sobald die Wirtschaft wieder wächst. Wachstum allein schafft keine Gerechtigkeit, beseitigt nicht extreme Not, Armut und Elend.

Gesucht und versucht werden muss Neues, ein neuer Dritter Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus. (Denn zweifellos ist auch der Kommunismus gescheitert, und wohl nicht nur, weil er in anscheinend noch stärkerem Maße totalitär war als der globale, neoliberale Kapitalismus.)

Auswege aus den Krisen müssen rasch gefunden werden. Längerfristig sind aber auch die politischen und institutionellen Voraussetzungen zu prüfen, die den Kapitalismus bisher nur begleitet und geschützt haben, statt ihn wirksam zu kontrollieren oder zu ersetzen. Daher sollten alle Kräfte aktiviert und mobilisiert werden, die erforderlich sind, um die Herkules-Arbeit des Neuen zu leisten. Möglichst viele Menschen sollten sich kapitalismus- und globalisierungskritisch engagieren. [[404]](#footnote-404)403 Gerade hierfür bedarf es einer *sinnvollen Zeittechnik* (s.o. S. 477).

1. Vgl. *Abstrakt*, in: [www.buchdialektik.de/pi d/pd12.html](http://www.buchdialektik.de/pi%20d/pd12.html) . Auch im Folgenden. [↑](#footnote-ref-2)
2. Vgl.http://www.dvck-sosleben.denachrichten/news 344 html 344, S. 1 [↑](#footnote-ref-3)
3. Das griechische ‚telos‘ bedeutet – neben u.a. Zweck, Ziel, Vollendung, Ende – angeblich auch *Sinn*, kommt jedenfalls in dieser Bedeutung in der Literatur anscheinend nur selten vor. [↑](#footnote-ref-4)
4. Vgl. Lothar Wendt: *Das physikalisch-teleologische Weltbild, Bd. II,* Heidelberg 1988; Thomas Görnitz, Brigitte Görnitz: *Die Evolution des Geistigen. Quantenphysik – Bewusstsein – Religion*, Göttingen 2009 [↑](#footnote-ref-5)
5. 4 In: Jung, Norbert (u.a. Hrsg.): *Auf dem Weg zu gutem Leben. Die Bedeutung der Natur für seelische Gesundheit und Werteentwicklung*, Opladen 2012, S. 115 [↑](#footnote-ref-6)
6. 5 *Langenscheidts Taschenwörterbuch Lateinisch-Deutsch*, *Erster Teil,* Berlin 1956, S. 369 [↑](#footnote-ref-7)
7. 6 P. Menzer, in: Schmidt/Schischkoff: *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1961, S. 621 [↑](#footnote-ref-8)
8. 7 In: http://www.kath.net/news/44820, S. 1 [↑](#footnote-ref-9)
9. 8 Norbert Jung: *Natur und Entstehung von Werten,* in: Jung, N. (u.a. Hrsg.): *Auf dem Weg zum guten Leben,* a.a.O. S. 128 [↑](#footnote-ref-10)
10. 9 Jan Rohls: *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1999, S. 15 [↑](#footnote-ref-11)
11. 10 Zitiert in: *dtv-Atlas Philosophie*, a.a.O. S. 39 [↑](#footnote-ref-12)
12. 11 J. Rohls: *Geschichte der Ethik*, a.a.O. S. 55 f. [↑](#footnote-ref-13)
13. 12 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, in: Gerd Gerhardt: *Grundkurs Philosophie, Bd. 2,* München 2000 S. 40 [↑](#footnote-ref-14)
14. 13 Hierzu auch die Übersicht bei G. Gerhardt a.a.O. S. 39 [↑](#footnote-ref-15)
15. 14 Oskar Kraus: *Die Werttheorien*, Brünn u.a. 1937, S. 27 [↑](#footnote-ref-16)
16. 15 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Hamburg 1995, S. 247 [↑](#footnote-ref-17)
17. 16 *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Darmstadt 1998, S. 149 [↑](#footnote-ref-18)
18. 17 Epikur: *Schriften –Über die irdische Glückseligkeit*, München o.J., S. 80 [↑](#footnote-ref-19)
19. 18 Jan Rohls: *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1999, S. 79 [↑](#footnote-ref-20)
20. 19 Vgl. hierzu und zu dem Folgenden: Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkhard, Franz Wiedmann: *dtv-Atlas Philosophie*, München 2007, S. 57 [↑](#footnote-ref-21)
21. 20 Jan Rohls: *Geschichte der Ethik*, a.a.O. S. 76 [↑](#footnote-ref-22)
22. 21 Näheres hierzu bei G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt a.M. 1998, S. 362 [↑](#footnote-ref-23)
23. 22 Vgl. hierzu *dtv-Atlas Philosophie* a.a.O. S. 61 und Jan Rohls: *Geschichte der Ethik* a.a.O. S. 81-84 [↑](#footnote-ref-24)
24. 23 Zitiert in: *dtv-Atlas Philosophie* ebd. [↑](#footnote-ref-25)
25. 24 Hans Zimmermann in: http://12koerbe.de/euangelion/ioan-0.htm, S. 1, 4 [↑](#footnote-ref-26)
26. 25 Klaus Robra: *Und weil der Mensch Person ist…,* a.a.O. S. 31  *.* [↑](#footnote-ref-27)
27. 26 Vgl. *Einheitsübersetzung* a.a.O. S. 1079 [↑](#footnote-ref-28)
28. 27 N. Baumert in: http://www.sankt-georgen.de/leseraum/baumert2.html [↑](#footnote-ref-29)
29. 28 Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist*, in: *Werke in zwei Bänden, Bd. II*, München 1973, S. 511. Kaum ins Gewicht fällt dagegen die Tatsache, dass Nietzsche gelegentlich Sympathie für Jesus erkennen lässt. Einige Kritiker sehen in Nietzsche nicht nur einen Gottesleugner, sondern auch einen (verzweifelnden) Gottsucher. [↑](#footnote-ref-30)
30. 29 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* , a.a.O. S. 1487 f. [↑](#footnote-ref-31)
31. 30 Ein Ausspruch, der allerdings auch als Kritik an *dieser* Welt verstanden werden kann! [↑](#footnote-ref-32)
32. 31 G. Sternberger (Hrsg.): *2000 Jahre Christentum –Illustrierte Kirchengeschichte in Farbe*, Erlangen 1994, S. 34 [↑](#footnote-ref-33)
33. 32 Plotin: *Das Gute (Das Eine),* in: *Ausgewählte Einzelschriften, Heft 1,* Hamburg 1968, S. 57 [↑](#footnote-ref-34)
34. 33 Zitiert von Frauke Kurbacher: *Das ‚sündige Selbst‘*, in: <http://www.theomag.de/66/fk12.htm>, S. 5 [↑](#footnote-ref-35)
35. 34 Walter Schulz: *Grundprobleme der Ethik*, Stuttgart 1993, S. 98 [↑](#footnote-ref-36)
36. 35 Augustinus: *De civitate dei*, zitiert in: dtv-Atlas Philsosophie a.a.O. S. 71 [↑](#footnote-ref-37)
37. 36 Vgl. J. Rohls: *Geschichte der Ethik* a.a.O. S. 155-163 [↑](#footnote-ref-38)
38. 37 Augustinus: *De civitate dei*, in: G. Sternberger (Hrsg.) a.a.O. S. 169 [↑](#footnote-ref-39)
39. 38 Vgl. Berthold Seewald: *„Augustinus“ schönt das Leben des Kirchenvaters* (2010), in: <http://www.welt.de/fernsehen/article7029947/Augustinus-schoent-das-Leben-des-Kirchenvaters>..., S. 5 [↑](#footnote-ref-40)
40. 39 L. C. Seelbach: „ *Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen, sondern Natur.“ – Augustins Wertschätzung der Frau.* (Zitat vom Schluss des Vortrags), in: www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern*/zfa/texteueber/vortragsbeitrag/wertschätzung.html* [↑](#footnote-ref-41)
41. 40 Vgl. die Übersichten bei B. Girnat (Fußnote 42) und Hans Joachim Störig: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart 1961, S. 255-257. Näheres u.a. bei Kurt Flasch: *Augustin – Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980/2003. [↑](#footnote-ref-42)
42. 41 Vgl. B. Seewald a.a.O. S. 6 [↑](#footnote-ref-43)
43. 42 Boris Girnat: *Augustinus – De civitate Dei,* Vortragszyklus SS 2005, TU Braunschweig (Internet-Artikel, S. 2):  [↑](#footnote-ref-44)
44. 43 Vgl. Klaus Wolschner: *Augustinus: Der letzte antike Philosoph und die neue (christliche) Logik des Schreckens*, in: <http://www.medien-gesellschaft.de/html/augustinus.html>, S. 2 [↑](#footnote-ref-45)
45. 44 Vgl. *Theologische Rechtfertigung der Kreuzzüge*, in: <http://geschichtszentrum.de/?p=1064>, S. 1 [↑](#footnote-ref-46)
46. 45 Vgl. Konrad Hilpert : *Augustinus und die kirchliche Sexualethik*, in:

    <http://epub.ub.uni-muenchen.de/4388/1/4388.pdf>, S. 372 f. [↑](#footnote-ref-47)
47. 46 Zitiert von Manfred Hardt, in: *Geschichte der italienischen Literatur*, Darmstadt 1996, S. 20 [↑](#footnote-ref-48)
48. 47 Bei G. Sternberger (*2000 Jahre Christentum*, a.a.O. S. 329) wird ‚Signore‘ an dieser Stelle mit ‚Herrscher‘ übersetzt. [↑](#footnote-ref-49)
49. 48 In: G. Sternberger (Hg.) a.a.O. S. 332 [↑](#footnote-ref-50)
50. 49 In: <http://www.neldeliriononeromaisola.it/2014/04/75221/> , Hervorhebungen und Übersetzung durch mich.

    50 In: G. Gerhardt: *Grundkurs Philosophie 2* a.a.O. S. 146

    [↑](#footnote-ref-51)
51. [↑](#endnote-ref-2)
52. 51 In: Walter Schulz: *Grundprobleme der Ethik* a.a.O. S. 91 [↑](#footnote-ref-52)
53. 52 In: <http://www.operone.de/spruch/thomv.php>, S. 12 [↑](#footnote-ref-53)
54. 53 In: <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Gewissen&printable=yes>, S. 6 [↑](#footnote-ref-54)
55. 54 Näheres hierzu in: <http://www.ik-augsburg.de/pdf/berichte/Buch/2003.pdf>, S. 94 ff. [↑](#footnote-ref-55)
56. 55 In: G. Gerhardt a.a.O. S. 146 [↑](#footnote-ref-56)
57. 56 Vgl. <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Definition/thomas-von-aquin.html> [↑](#footnote-ref-57)
58. 57 Kurt Flasch: *Wert der Innerlichkeit*, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt Hrsg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a.M. 2010, S. 223 [↑](#footnote-ref-58)
59. 58 J. Rohls a.a.O. S. 234 [↑](#footnote-ref-59)
60. 59 Rolf Bergmeier: *Schatten über Europa – Der Untergang der antiken Kultur*, Aschaffenburg 2012, S. 244 f. [↑](#footnote-ref-60)
61. 60 Mit guten Gründen wird eine solche pauschale Abwertung als „schlicht falsch“ zurückgewiesen, so von Hansjürg Stückelberger in seinem Aufsatz über *Das wissenschaftsfeindliche Mittelalter?,* in:www.zukunft\_ch.che/de/themen/geschichte/?newsid=6308.offsetnews=20 [↑](#footnote-ref-61)
62. 61 Rolf Bergmeier: *Christlich-abendländische Kultur – Eine Legende*, Aschaffenburg 2014, S. 24 f. [↑](#footnote-ref-62)
63. 62 Z.B. in: <http://www.mitdenkend.de/der-historische-jesus-über-die-zuverlässigkeit-der-evangelien-2/> [↑](#footnote-ref-63)
64. 63 Zitiert von Thomas Martin Schneider, in: *Freiheit bei Martin Luther*, in:

    <http://ekkt.ekir.de/trier/fileadmin/user_upload/gemeinden/trier/Freiheit_bei_Martin_Lu-ther>, S. 4 [↑](#footnote-ref-64)
65. 64 Zit. von Christiane Tietz: *Das Gewissen bei Martin Luther*, in:

    <http://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/520507-Tietz.pdf>, S. 4 [↑](#footnote-ref-65)
66. 65 In: „*Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen“,* in: [http://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/ab...ideengeschichte/mitarbeiter­\_innen/roth/](http://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/ab...ideengeschichte/mitarbeiter_innen/roth/)..., S. 1 [↑](#footnote-ref-66)
67. 66 Thomas Martin Schneider: *Freiheit bei Martin Luther*, in: <http://ekkt.ekir.de/trier/fileadmin/user_upload/gemeinden/trier/Freiheit_bei_Martin_Lu-t>her, S. 1 [↑](#footnote-ref-67)
68. 67 Zitiert von Klaus von Stosch: *Freiheit als theologische Basistheorie?*, in:

    <http://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/kw/institute/einrichtungen/kath>..., S. 11 [↑](#footnote-ref-68)
69. 68 Zitate in: <http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:d:die_haustafel> [↑](#footnote-ref-69)
70. 69 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (1886), Köln 2009, S. 268-270 [↑](#footnote-ref-70)
71. 70 H.Hohnsbein, in: <http://www.sopos.org/aufsaetze/526e250266b99/1.phtml>, S. 4 [↑](#footnote-ref-71)
72. 71 Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion,*  in: G. Sternberger: *2000 Jahre Christentum,* a.a.O. S. 482 [↑](#footnote-ref-72)
73. 72 Achim Dethmers, in: <http://www.reformiert-info.de/2326-0-105-21.html>, S. 3 [↑](#footnote-ref-73)
74. 73 Michael Weinrich: *Kirchenzucht …*,in:

    <http://www.calvin09.org/de/calvin-theo2/theologie/calvin-theo-texte/>..., S. 1 [↑](#footnote-ref-74)
75. 74 Vgl. *Johannes Calvin – Wikipedia*, <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Johannes_Calvin&printab>..., S. 9 f. [↑](#footnote-ref-75)
76. 75 J. Denker: *Doppelte Prädestination – Trostlehre für Verfolgte oder zynische Theologie?* In:

    http:/cms.reformset-ronsdorf.de/attachments/083\_DoppeltePrädestination.pdf, S. 5 f. [↑](#footnote-ref-76)
77. 76 Vgl. Calvin: *Institutio* …, in: <http://www.calvinismus.ch/wp-content/uploads/03institutio.htm>, S. 386 [↑](#footnote-ref-77)
78. 77 Thomas Müntzer: *Schriften, Liturgische Texte, Briefe,* Berlin 1990, S. 119 [↑](#footnote-ref-78)
79. 78 Thomas Müntzer, a.a.O. S. 82 [↑](#footnote-ref-79)
80. 79 Näheres u.a. bei: Ernst Bloch: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt a.M. 1977,

    Klaus Ebert: *Thomas Müntzer. Von Eigensinn und Widerspruch*, Frankfurt a.M. 1987 [↑](#footnote-ref-80)
81. 80 Zitiert von Carl Hinrichs: *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht,* Berlin 1952, S. 35 [↑](#footnote-ref-81)
82. 81 Leider schimmert hier eine ideologische Voreingenommenheit des evangelischen Theologen Rohls durch, der offensichtlich übersehen hat, dass die „Ohrenbeichte“ nachweislich auch positive Wirkungen hat, so für das seelische Gleichgewicht der Beichtenden. [↑](#footnote-ref-82)
83. 82 Gustav Schädlich-Buter, in: *Spiritualität 17: Unterscheidung der Geister*, in:

    <http://www.klinikseelsorge-Imu.de/index.php?option=com_content>..., S. 4 [↑](#footnote-ref-83)
84. 83 Vgl. <http://www.welt.de/kultur/article6224242/Jesuiten-der-harte-Kampf-der-Soldaten-Christi.html>, S. 4 [↑](#footnote-ref-84)
85. 84 Zitiert von Roman Bannack: *Die russische orthodoxe Kirche – Geschichte, Glaubenslehre und –praxis,* in: <http://www.orthodox-dresden.de/stsimeon/index.php/de/texte/37-die>..., S. 7 [↑](#footnote-ref-85)
86. 85 http.//www.profil.at/articles/1403/982/371664/im-popenparadies-di… [↑](#footnote-ref-86)
87. 86 In: Wikipedia: *Puritanismus*, <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Puritanismus&printable-yes>, S. 3 [↑](#footnote-ref-87)
88. 87 zitiert von Rudolf Eisler, in: *Kant-Lexikon*, Hildesheim 1964, S. 425*, Hildesheim 1964* , [↑](#footnote-ref-88)
89. 88 Vgl. Wikipedia: *Pietismus*, in: <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Pietismus&printable–yes>, S. 5, 13 [↑](#footnote-ref-89)
90. 89 Vgl. *Schülerduden Philosophie,* Mannheim u.a. 2002, S. 313 [↑](#footnote-ref-90)
91. 90 s. auch Thomas Domanyi: *Der christliche Sozialauftrag im Neuen Testament*,

    http.//www.thh-friedensau.de/wp-content/uploads/2013/04/08\_Domanyi\_2010.pdf [↑](#footnote-ref-91)
92. 91 In: Meyers Taschenlexikon in 10 Bänden, Mannheim 1996 [↑](#footnote-ref-92)
93. 92 Wikipedia. *Christlicher Sozialismus*, htpp://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Christlicher\_Sozialismus&printable=yes , S. 2-3 [↑](#footnote-ref-93)
94. 93 <http://www.berliner-zeitung.de/archiv/das-war-die-ueberzeugung-de>..., S. 2 [↑](#footnote-ref-94)
95. 94 Vgl. Wikipédia: *L’Avenir (France)*, [http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=L’Avenir\_(France)&printa](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=L'Avenir_(France)&printa)...,

    S. 6 [↑](#footnote-ref-95)
96. 95 *Tillich-Auswahl*, Band 3. Der Sinn der Geschichte, Gütersloh 1980, S. 216 [↑](#footnote-ref-96)
97. 96 Vgl. G. Sternberger : *2000 Jahre Christentum*, a.a.O. S. 661 f. [↑](#footnote-ref-97)
98. 97 S. Rolf Polle: *Apostelandacht am 24.3.2013 zu Paul Tillich,* http:/www.kirche.eimsbuettel.de/fileadmin/user\_upload/baukaesten/Baukasten\_KG\_Eimsb\_ttel/D…, S. 9 [↑](#footnote-ref-98)
99. 98 Vgl. Boff/Kern/Müller (Hrsg.): *Werkbuch Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1988, S. 32 ff. [↑](#footnote-ref-99)
100. 99 Nadja Weigel: *Theologie der Befreiung – Entstehungsgeschichte und der Fall des Leonardo Boff,* GRIN Verlag 2009, S. 6 [↑](#footnote-ref-100)
101. 100 Jan Rohls: *Geschichte der Ethik*, a.a.O. S. 691 [↑](#footnote-ref-101)
102. 101 Man beachte die Parallelität der historischen Ereignisse: 1981 beginnen die französischen Sozialisten und Kommunisten mit dem Versuch, ihr ‚Projekt‘ in die Tat umzusetzen. [↑](#footnote-ref-102)
103. 102 *Der Fall Boff,* Düsseldorf 1986, S. 185 ff. [↑](#footnote-ref-103)
104. 103 N. Weigel a.a.O. S. 9 f. [↑](#footnote-ref-104)
105. 104 In: Stephan U. Neumann: *Befreite Kirche – Befreite Kultur*,

     http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel\_angebote\_deta…, S. 1 [↑](#footnote-ref-105)
106. 105 In: <http://www.christundwelt.de/detail/artikel/befreiungstheologie-war>... , S. 3 (Christ & Welt, Ausgabe 31/2013)

     106Herbert Pribyl: *Die Bedeutung des Naturrechts für die katholische Soziallehre.*

     http:/www.bmlv.gv.at/pdf\_pool/publikationen/20020905\_ethica2002\_pribyl.pdf [↑](#footnote-ref-106)
107. 107 Vgl. Wikipedia: *Rerum Novarum*,, S. 2 [↑](#footnote-ref-107)
108. 108 In: http:/www.katholisches.info/2008/11/18/philosophie-pastoral-und-po… , S. 7 [↑](#footnote-ref-108)
109. 109 In: Christian Moser: *Schlüsselbegriff Nachhaltigkeit: Schneller Profit zerstört langfristigen Wohlstand.* www.polak.at/fileadmin/media/news/dokumente/nachhaltigkeit.pdf [↑](#footnote-ref-109)
110. 110 Vgl. Wikipedia: *Christliche Soziallehre*, S. 3 [↑](#footnote-ref-110)
111. 111 [www.seele-und-gesundheit.de//lexis/ethih.html](http://www.seele-und-gesundheit.de//lexis/ethih.html) , S. 1 [↑](#footnote-ref-111)
112. 112 Vgl. Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bd. 23, S. 110 [↑](#footnote-ref-112)
113. 113 <https://www.ekd.de/sozialethik/download/Evangelische>\_Sozialethik (1). pdf [↑](#footnote-ref-113)
114. 114 Vgl. [www.interkultureller-rat.de/wp-content/uploads/Thesen-Abr-Europa-deutsch-A4.pdf](http://www.interkultureller-rat.de/wp-content/uploads/Thesen-Abr-Europa-deutsch-A4.pdf), S. 1 [↑](#footnote-ref-114)
115. 115 In: Bernd Feininger: *Wertbewusstsein entwickeln und Orientierung geben ­– Interreligiöses Lernen und Weltethos als Erziehungsaufgabe.* (2005), https:/www.hersfeld\_kompr\_okm\_votr\_110808.doc, S. 13  [↑](#footnote-ref-115)
116. 116 Vgl. *Erklärung zum Weltethos*, [www.internetloge.de/arst/Weltethos.pdf](http://www.internetloge.de/arst/Weltethos.pdf), S. 2 [↑](#footnote-ref-116)
117. 117 <http://www.global-ethic-now.de/gen-deu/0a_was-ist-weltethos/0a-03>... [↑](#footnote-ref-117)
118. 118 Vgl. Zwi Braun: *Die Zehn Gebote*, <http://www.hagalil.com/judentum/torah/parasha/jitro-2.htm>, S. 1-3 [↑](#footnote-ref-118)
119. 119 Vgl. Hermann T. Krobath: *Werte in den Weltreligionen*, in: ders. (Hg.): *Werte in der Begegnung*, Würzburg 2011, S. 557-559 [↑](#footnote-ref-119)
120. 120 Vgl. *Menschenbild des Alten Testaments*, http.//www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-at/mens…, S. 1-2 [↑](#footnote-ref-120)
121. 121 *Philosophie des Islam*, <http://yogaphilosophie.com/2014/05/13/philosophie-des-islam>, S. 2 [↑](#footnote-ref-121)
122. 122 Vgl. Bernhard Priesmeier: *Der Islam – Eine Einführung*,

     <http://www.haus-der-weltreligionen.de/html/islam.html>, S. 3 [↑](#footnote-ref-122)
123. 123 Priesmeier a.a.O. S. 4 [↑](#footnote-ref-123)
124. 124 Vgl. *Aleviten* – Wikipedia, <http://de.wikipedia.org/wiki/Aleviten>, S. 4, 6 [↑](#footnote-ref-124)
125. 125 Frieder Otto Wolf: *Ohne islamische Philosophie: weder Scholastik noch Aufklärung*, <http://sammelpunkt.philo.at:8080/739/1/wolf_islam.pdf> [↑](#footnote-ref-125)
126. 126 Vgl. Hans Joachim Störig: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart 1961, S. 45 [↑](#footnote-ref-126)
127. 127 *Dharma* – Yogawiki, in: <http://wiki.yoga-vidya.de/index.php?title=Dharma&printable=yes>, S. 1 [↑](#footnote-ref-127)
128. 128 H. Küng: *Spurensuche …,* a.a.O. S. 159 [↑](#footnote-ref-128)
129. 129 Vgl. http://www.buddhastiftung.de/print/buddhismus\_bp\_print.html [↑](#footnote-ref-129)
130. 130 Egon Friedell: *Kulturgeschichte der Neuzeit – Die Krisis der Europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*, Zürich (Diogenes Taschenbuch ) 2009, S. 151 [↑](#footnote-ref-130)
131. 131 Vgl. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O. S. 590 ff. [↑](#footnote-ref-131)
132. 132 Zitiert von Gerhard Rupp, in: *Wertevermittlung im muttersprachlichen Literaturunterricht*, [www.gfl-journal.de/2-2014/Rupp.pdf](http://www.gfl-journal.de/2-2014/Rupp.pdf), S. 6. Grundsätzliches hierzu s.o. in dem Kapitel „Was also sind Werte?“. [↑](#footnote-ref-132)
133. 133 Ernst Bloch: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. S. 175 [↑](#footnote-ref-133)
134. 134 Vgl*. Warum ist Giotto so wichtig?*(Artikel aus ‚P. M.‘),

     www.pm.magazin.de/r/gute-frage/warum-ist-giotto-so-wichtig, S. 1 [↑](#footnote-ref-134)
135. 135 August Buck: *Die Kultur Italiens*, Frankfurt a.M. 1964, S. 57 [↑](#footnote-ref-135)
136. 135 Vgl. Natalino Sapegno: *Compendio di storia della letteratura italiana*, vol. I, Firenze 1963, S. 155 [↑](#footnote-ref-136)
137. 136 Vgl. hierzu: Eberhard Jäckel: *Nachwort* zu Thomas More: *Utopia*, übersetzt von Gerhard Ritter, Stuttgart 1964, S. 185 f. [↑](#footnote-ref-137)
138. 137 Tommaso Campanella: *Der Sonnenstaat*, <http://www.merzbach.de/VoortrekkingUtopia/Daten/texte/Campanella_Sonnenstaat.pdf>, S. 8 [↑](#footnote-ref-138)
139. 138 Fritz Martini: *Deutsche Literaturgeschichte*, Stuttgart 1960, S. 139 f. [↑](#footnote-ref-139)
140. 139 Erich Auerbach: *Das französische Publikum des 17.Jahrhunderts,*in: *Münchner Romanistische Arbeiten*, 3. Heft, 1933, S. 48 [↑](#footnote-ref-140)
141. 140 Vgl. Klaus Robra: *Est-ce la faute à Descartes? – Les dualités et la chose*, in: Papers on French Seventeenth Century Literature, vol. XV, 1988, S. 73 ff. [↑](#footnote-ref-141)
142. 141 Vgl. Dominik Perler: *René Descartes*, München 1998, S. 213 bzw. K. Robra a.a.O. S. 76 [↑](#footnote-ref-142)
143. 142 Descartes: *Les Principes de la Philosophie,* in: Oeuvres et lettres (ed. par André Bridoux), Paris 1953, S. 601  [↑](#footnote-ref-143)
144. 143 Vgl. Fritjof Capra: *Wendezeit*. *Bausteine für ein neues Weltbild,* Bern 1983, S. 55-62, 232 [↑](#footnote-ref-144)
145. 144 Vgl. Ferdinand Alquié: *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris 1950, S. 346 [↑](#footnote-ref-145)
146. 145 Vgl. ders. a.a.O. S. 299 [↑](#footnote-ref-146)
147. 146 Vgl. Thomas Görnitz / Brigitte Görnitz: *Die Evolution des Geistigen*, Göttingen 2009, S. 17 et passim. Ferner Klaus Robra: *Kann das Leib-Seele-Problem durch einen dialek-tisch-materialistischen Informationsbegriff gelöst werden*? In: *Polyphone Dialektik*, VorSchein Nr. 30, Jahrbuch 2008 der Ernst-Bloch-Assoziation, Nürnberg 2008, S. 145-161 [↑](#footnote-ref-147)
148. 147 Baruch de Spinoza: *Ethik*. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Spinoza,+Baruch+Ethik/1.+Über+Gott>, S. 1 f. [↑](#footnote-ref-148)
149. 148 G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III,* Frankfurt a.M. 1986, S. 169 [↑](#footnote-ref-149)
150. 149 Immanuel Kant: *Was heißt: sich im Denken orientieren?*(1786), in:  *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg 1965, S. 22 [↑](#footnote-ref-150)
151. 150 Bodo Gaßmann: *Kritik an Spinozas Philosophie*. <http://www.erinn21.erinnyen.de/spinoza3.html#Ontologie>, S. 4 [↑](#footnote-ref-151)
152. 151 Pierre Gassendi. <http://www.philos-website.de/autoren/gassendi_g.htm>, S. 17 [↑](#footnote-ref-152)
153. 152 F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Lange,+Friedrich+Albert/Geschichte+des+Materialismus/Er>..., S. 7 [↑](#footnote-ref-153)
154. 153 Vgl. hierzu und zu dem Folgenden: Klaus Robra: *Und weil der Mensch Person ist …*, a.a.O. S. 38 f. [↑](#footnote-ref-154)
155. 154 Robert Zimmer über … La Bruyère, <http://www.aphorismus.net/beitrag21.html>, S. 2 [↑](#footnote-ref-155)
156. 155 Vgl. *Libertin* – Wikipedia, <http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Libertin&printable=yes>, S. 1-2 [↑](#footnote-ref-156)
157. 156 Vgl. Jürgen Grimm (Hg.): *Französische Literaturgeschichte*, Stuttgart 1994, S. 148 f., ferner s.o. S. 117 f. [↑](#footnote-ref-157)
158. 157 La Mettrie: *Der Mensch als Maschine* (1747), Nürnberg 1985, S. 83 [↑](#footnote-ref-158)
159. 158 Vgl. Birgit Christensen: *Ironie und Skepsis. Das offene Wissenschafts- und Weltverständnis bei Julien Offray de La Mettrie*, Würzburg 1996, S. 109 ff. [↑](#footnote-ref-159)
160. 159 Zitiert von Ursula Pia Jauch, in: *Jenseits der Maschine. Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de La Mettrie (1709-1751,* München Wien 1998, S. 427 f.*.*  [↑](#footnote-ref-160)
161. 160 Lamettrie, zitiert von Olivier Côté, in: *Les plaisir de l’amoralisme. Pour une compréhension de l’hédonisme lamettrien.* [www.revueithaque.org/fichiers/ithaque3/02Cote.pdf](http://www.revueithaque.org/fichiers/ithaque3/02Cote.pdf), S. 5 [↑](#footnote-ref-161)
162. 161Bernd A. Laska: *La Mettrie – ein gewollt unbekannter Bekannter*. [www.lsr-projekt.de/Im-un-bekannt.pdf](http://www.lsr-projekt.de/Im-un-bekannt.pdf), S. 8 [↑](#footnote-ref-162)
163. 162 Vgl. J.-J. Rousseau: *Du Contrat Social*, Paris (Classiques Larousse) 1953, S. 107, Anmerkung Nr. 2 [↑](#footnote-ref-163)
164. 163 Hierzu Rousseau: „Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten.“ – und, sinngemäß: Alles ist gut so, wie es aus der Hand des Schöpfers kommt; alles wird schlecht in der Hand des Menschen. [↑](#footnote-ref-164)
165. 164 Voltaire, in: *Toleranz*. <http://www.correspondance-voltaire.de/html/phil-toleranz.html>, S. 1 [↑](#footnote-ref-165)
166. 165 In: Joachim Kahl: *Voltaire – Lernen von einem Altmeister der europäischen Tole-ranzidee*. <http://www.hu-marburg.de/homepage/frieden/info.php?id=338>, S. 2 [↑](#footnote-ref-166)
167. 166 Vgl. Franz Strunz: *Voltaire im Kampf der Kulturen*, <http://www.gkpn.de/Strunz_Voltaire.pdf>, S. 5 [↑](#footnote-ref-167)
168. 167 Silvia Horsch: *Lessing, der Islam und die Toleranz*, http:/www.al-sakina.de/inhalt/artikel/lessing\_islam.html, S. 11 [↑](#footnote-ref-168)
169. 168 Friedrich Weber: *Über die Grenzen von Lessings Toleranzbegriff in der Ringparabel,* http:/www.landeskirche-braunschweig.de/uploads/tx\_mitdownload/Toleranzbegriff\_neu.pdf, S. 2 [↑](#footnote-ref-169)
170. 169 Peter Gerdsen: *Die Gefährdung des Christentums durch einen umgedeuteten Toleranzbegriff,*

     <http://www.cfc-online.org/proforum/volumes/v02n04/artikel1/gerds>..., S. 3, 4 [↑](#footnote-ref-170)
171. 170 Zitiert von Eckhard Siepmann (Hrsg.), in: *navigating Novalis. Texte von Friedrich Hardenberg über die Kunst des Schwebens*, S. 55 [↑](#footnote-ref-171)
172. 171 Zitiert von José Sánchez de Murillo, in: *Der Geist der deutschen Romantik*, München 1986, S. 82 [↑](#footnote-ref-172)
173. 172 G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (ca. 1832), Frankfurt a.M. 1986, S. 418 [↑](#footnote-ref-173)
174. 173 Karl Marx: *Frühe Schriften*, I. Band, Hrsg. Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Darmstadt 1962, S. 658 [↑](#footnote-ref-174)
175. 174 Vgl. Franz M. Wutekits: *Evolutionstheorien*, Darmstadt 1988, S. 45 f., 49 f [↑](#footnote-ref-175)
176. 175 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. Buch, in: *Ausgewählte Schriften*, Gütersloh 1958, S. 233-453

     [↑](#footnote-ref-176)
177. 176 Weitere Denkfehler Nietzsches weist Richard Beiderbeck nach, in: *Nietzsches Übermensch*, http://www.koinae.de [↑](#footnote-ref-177)
178. 177 Vgl. Walter Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, S. 294 [↑](#footnote-ref-178)
179. 178 Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1959, 12. Aufl. 2001, S. 176 [↑](#footnote-ref-179)
180. 179 *Brief über den Humanismus,* a.a.O. S. 18 [↑](#footnote-ref-180)
181. 180 Walter Schulz: *Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, S. 36. – Zum „Ereignisdenken“: u.a. *Schülerduden Philosophie* a.a.O. S. 170 [↑](#footnote-ref-181)
182. 181 Martin Heidegger: *Zeit und Sein*, in:¨*ZUR SACHE DES DENKENS*, <http://www.gemenetzis.gr/images/article_pdf/gwdj20110225.pdf>, S. 15 [↑](#footnote-ref-182)
183. 182 In: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, Band 38, Frankfurt a.M. 1998, S. 120 [↑](#footnote-ref-183)
184. 183 J.-P. Sartre: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?,* in: *Drei Essays*, Berlin 1964, S. 11. Seinen Atheismus hat Sartre gelegentlich relativiert, so in seiner Autobiographie *Les mots* (‚Die Wörter‘), in der er erklärt, er habe den Atheismus manchmal vielleicht als Spiel aufgefasst, als das Spiel: „wer verliert, gewinnt“. [↑](#footnote-ref-184)
185. 184 Ich übersetze hier Sartre aus dessen erstem Hauptwerk: *L’Etre et le Néant* (‚Das Sein und das Nichts‘), Paris 1943, abgekürzt: EN. [↑](#footnote-ref-185)
186. 185 Dorando Juan Michelini: *Der Andere in der Dialektik der Freiheit. Eine Untersuchung zur Philosophie Jean-Paul Sartres.* Frankfurt a.M. 1981, S. 163 [↑](#footnote-ref-186)
187. 186 Vgl. Gerhard Seel: *Sartres Dialektik*, Bonn 1971, S. 41 [↑](#footnote-ref-187)
188. 187 G. Seel a.a.O. S. 248 [↑](#footnote-ref-188)
189. 188 J.-P. Sartre: *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, S. 138. Vgl. G. Seel a.a.O. S. 247 [↑](#footnote-ref-189)
190. 189 Alfred Betschart, in: http:/www.sartre.ch/Radikalsozialist.pdf, S. 17 [↑](#footnote-ref-190)
191. 190 Bernard-Henri Lévy: *Le Siècle de Sartre*, Paris 2000 [↑](#footnote-ref-191)
192. 191 Vgl. Alfred Betschart: *Sartre und die Sowjetunion*, in: [www.sartre.ch/Sartre-SSSR.pdf](http://www.sartre.ch/Sartre-SSSR.pdf), S. 3 [↑](#footnote-ref-192)
193. 192 Zum Folgenden vgl. A. Betschart: *Radikaler Sozialist oder Radikalsozialist?* a.a.O. S. 8-14 [↑](#footnote-ref-193)
194. 193 Zitiert von Detlev Mares: *Der Bruch zwischen Sartre und Camus*, in:

     <http://www.holtmann-mares.de/Bruch.htm>, S. 9 (Erstveröffentlichung in: ‚französisch heute‘ 26, 1995, S. 38-51.) [↑](#footnote-ref-194)
195. 194 Jean-Paul Sartre: *Was kann Literatur?* *Interviews, Reden, Texte 1960-1976*, Reinbek 1979, S. 23 [↑](#footnote-ref-195)
196. 195 Vgl. Walter Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, S. 302 ff. [↑](#footnote-ref-196)
197. 196 Eine Erstarrung, die u.a. durch die von *Gotthard Günther* vorgeschlagene *Unterscheidung zwischen totaler und partieller Negation* vermieden werden kann. (G. Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, 2. Band,* Hamburg 1979, S. IX ff.) [↑](#footnote-ref-197)
198. 197 Z.B. – Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, Artikel ‚Person‘, – Dieter Sturma (Hrsg.): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie,* Paderborn 2001, S. 25-188 – Regine Kather: *Person. Die Begründung menschlicher Identität*, Darmstadt 2007, S. 12-105 – Klaus Robra: *Und weil der Mensch Person ist …,* Essen 2003, S. 28-81 [↑](#footnote-ref-198)
199. 198 *Kulturelle Globalisierung*, in: [http://m.schuelerlexikon.de/mobile­\_musik/Kulurelle\_Globalisierung.htm](http://m.schuelerlexikon.de/mobile_musik/Kulurelle_Globalisierung.htm), S. 3 [↑](#footnote-ref-199)
200. 199 Katja Thimm: *Exotisch, aber bitte deutsch!* DER SPIEGEL Nr. 12/14.3.2015, S. 58 [↑](#footnote-ref-200)
201. 200 ZEIT-ONLINE: *Die Religion des Konsumismus*, http.//www.zeit.de/zeit-wissen/2012/03/Werbung-Manipulation-Kau…, S. 1 [↑](#footnote-ref-201)
202. 201 Bernd Ladwig: *Menschenwürde als Grund der Menschenrechte?*, in: Zeitschrift für Politische Theorie, Heft 1/2010, S. 51 [↑](#footnote-ref-202)
203. 202 Ausführlich bei: Robert Spaemann / Reinhard Löw: *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens,* Stuttgart 2005, S. 21 ff. [↑](#footnote-ref-203)
204. 203 Details hierzu bei *dens* a.a.O. S. 21-39. [↑](#footnote-ref-204)
205. 204 A.a.O. S. 21 [↑](#footnote-ref-205)
206. 205 Vgl. a.a.O. S. 246 [↑](#footnote-ref-206)
207. 206 Ebd. S. 35 [↑](#footnote-ref-207)
208. 207 Ebd. [↑](#footnote-ref-208)
209. 208 Ebd. [↑](#footnote-ref-209)
210. 209 Ebd. S. 39 [↑](#footnote-ref-210)
211. 210 Aristoteles: *Physik, Buch II, Kapitel 7,* in: *Philosophische Schriften 6,* Hamburg 1995, S. 42 [↑](#footnote-ref-211)
212. 211 ders. a.a.O. S. 47 [↑](#footnote-ref-212)
213. 212 Umgekehrt prägt die Form (die Aristoteles ‚morphé‘ nennt), die Materie, den Stoff. ‚Morphé‘ und ‚eidos‘ sind nahezu synonym. [↑](#footnote-ref-213)
214. 213 Aristoteles: *Über die Seele,* a.a.O. S. 37 [↑](#footnote-ref-214)
215. 214 ders. a.a.O. S. 45 [↑](#footnote-ref-215)
216. 215 Ebd. S. 60 [↑](#footnote-ref-216)
217. 216 Vgl. http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Causa\_sui&printable=yes/ [↑](#footnote-ref-217)
218. 217 Spaemann / Löw a.a.O. S. 71 [↑](#footnote-ref-218)
219. 218 Vg.l. ebd. S. 71-73 [↑](#footnote-ref-219)
220. 219 Vgl. ebd. S. 73 f. [↑](#footnote-ref-220)
221. 220 Ebd. S. 76 [↑](#footnote-ref-221)
222. 221 Ebd. S. 77 [↑](#footnote-ref-222)
223. 222 Ebd. S. 71 [↑](#footnote-ref-223)
224. 223 Ebd. S. 72 [↑](#footnote-ref-224)
225. 224 Ebd. S. 78 [↑](#footnote-ref-225)
226. 225 Vgl. ebd. S. 81 [↑](#footnote-ref-226)
227. 226 Vgl. ebd. S. 92 f. [↑](#footnote-ref-227)
228. [↑](#footnote-ref-228)
229. 227 Ebd. S. 90. Erstaunlich wirkt solche Zwecksetzung angesichts der Tatsache, dass Hobbes den Zweckbegriff völlig eliminieren will.

     228 Ebd. S. 88, Hervorhebungen durch mich.

     229 Ebd. S. 269, Anmerkung 21 [↑](#footnote-ref-229)
230. [↑](#footnote-ref-230)
231. 230 Leibniz: *Monadologie*, § 79, zitiert in: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Darmstadt o.J. (1998), S 658. [↑](#footnote-ref-231)
232. 231 Karl Vorländer: *Geschichte der Philosophie* , III., … *Leibniz … 7., Mechanismus und Teleologie*, zitiert in: http://www.textlog.de/6441.html?print [↑](#footnote-ref-232)
233. 232 C. Friedlein a.a.O. (Hannover 1968), S. 171 [↑](#footnote-ref-233)
234. 233 Vgl. Spaemann / Löw a.a.O. S. 102 [↑](#footnote-ref-234)
235. 234 Kant: *Kritik der reinen Vernunft (1781)*, Hamburg 1956, S. 753 [↑](#footnote-ref-235)
236. 235 a.a.O. S. 639 [↑](#footnote-ref-236)
237. 236 A.a.O. S. 321 [↑](#footnote-ref-237)
238. 237 A.a.O. S. 320 [↑](#footnote-ref-238)
239. 238 In: *Kritik der Urteilskraft*, § 68, Stuttgart 1966, S. 352 [↑](#footnote-ref-239)
240. 239 KdU § 75 [↑](#footnote-ref-240)
241. 240 Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Stuttgart 1983, S. 43 [↑](#footnote-ref-241)
242. 241 KdU, Einleitung, IV, a.a.O. S. 33 [↑](#footnote-ref-242)
243. 242 A.a.O. S. 418 [↑](#footnote-ref-243)
244. 243 A.a.O. S. 340, 343 [↑](#footnote-ref-244)
245. 244 A.a.O. S. 418 [↑](#footnote-ref-245)
246. 245 Zitiert in: Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon*, Hildesheim 1964, S. 311 [↑](#footnote-ref-246)
247. 246 A.a.O. S. 429 f. [↑](#footnote-ref-247)
248. 247 KdU, a. a.O. S. 334 f. [↑](#footnote-ref-248)
249. 248 A.a.O. S. 37 [↑](#footnote-ref-249)
250. 249 *Kritik der reinen Vernunft, a*.a.O. S. 639 [↑](#footnote-ref-250)
251. 250 A.a.O. S. 638. Dieses ‚Als-ob‘ verdient sicherlich besondere Beachtung. [↑](#footnote-ref-251)
252. 251 Vgl. a.a.O. S. 431 [↑](#footnote-ref-252)
253. 252 A.a.O. S. 428 [↑](#footnote-ref-253)
254. 253 A.a.O. S. 429 f. [↑](#footnote-ref-254)
255. 254 Vgl. Spaemann/Löw a.a.O. S. 119-121 [↑](#footnote-ref-255)
256. 255 I. Kant, *AA XXI: Handschriftlicher Nachlaß Opus postumum, Erster Teil,* in: http:/www.korpora.org/kant/aa21, S. 61, 83 [↑](#footnote-ref-256)
257. 256 In: *Kant’s gesammelte Schriften,* Band XXII, Berlin 1937, S. 407 [↑](#footnote-ref-257)
258. 257 A.a.O. S. 64 [↑](#footnote-ref-258)
259. 258 A.a.O. S. 287 [↑](#footnote-ref-259)
260. 259 I. Kant, AA XXI: *Handschriftlicher Nachlaß, Opus postumum, Erster Teil*, in: http:/www.korpora.org/kant/aa21, S. 53 [↑](#footnote-ref-260)
261. 260 I. Hermann: *Kants Teleologie*, Budapest 1972, insbesondere auf den Seiten 298 ff. [↑](#footnote-ref-261)
262. 261 Hermann a.a.O. S. 273 [↑](#footnote-ref-262)
263. 262 Vgl. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (s.o.), S. 603

     [↑](#footnote-ref-263)
264. 263 M. Gabriel: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013, S. 155 [↑](#footnote-ref-264)
265. 264 Vgl. Jean-Pierre Changeux: *Der neuronale Mensch*, Reinbek bei Hamburg 1984, S. 163 ff. [↑](#footnote-ref-265)
266. 265 K. Popper: *Objektive Erkenntnis*, Hamburg (1973), 1993, S. 72, 83 [↑](#footnote-ref-266)
267. 266 Vgl. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), Frankfurt a.M. 1970, S. 28, 40-42, 96 f., 102 f. [↑](#footnote-ref-267)
268. 267 Karl Ernst von Baer: *Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften*, Braunschweig 1886, S. 82, 84, [↑](#footnote-ref-268)
269. 268 Spaemann/Löw, a.a.O. (2005), Vorwort S. 9. Den Beitrag von K.E. v. Baer erwähnen sie übrigens *nicht*! [↑](#footnote-ref-269)
270. 269 A.a.O. S. 153 [↑](#footnote-ref-270)
271. 270 A.a.O. S. 128 [↑](#footnote-ref-271)
272. 271 Johann Gottlieb Fichte: *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), Hamburg 1961, S. 27, 54 [↑](#footnote-ref-272)
273. 272 Fichte, zitiert in: Walter Schulz: *Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962 [↑](#footnote-ref-273)
274. 273 Johann Gottlieb Fichte: *Über die Achtung des Staats für die Wahrheit,* in: *Schriften zur Revolution*, Köln u.a. 1967, S. 9 [↑](#footnote-ref-274)
275. 274 A.a.O. S. 79 [↑](#footnote-ref-275)
276. 275 A.a.O. S. 70 [↑](#footnote-ref-276)
277. 276 Spaemann/Löw a.a.O. S. 127. Beide Trieb-Kategorien sind unverkennbar teleologisch. [↑](#footnote-ref-277)
278. 277 W. Schweidler zu Fichtes *System der Sittenlehre*, in: Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): *Lexikon der philosophischen Werke,* Stuttgart 1988, S. 684 [↑](#footnote-ref-278)
279. 278 Walter Schulz: *Metaphysik des Schwebens*, Pfullingen 1985, S. 31 [↑](#footnote-ref-279)
280. 279 Spaemann / Löw a.a.O. S. 128 [↑](#footnote-ref-280)
281. 280 Schelling: *System des transzendentalen Idealismus, Fünfter Hauptabschnitt. Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus* (1800), in: http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schelling/...., S. 1

     [↑](#footnote-ref-281)
282. 281 Vgl. Hans Joachim Störig: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart (Bertelsmann) 1961, S. 511 f. [↑](#footnote-ref-282)
283. 282 In: Spaemann / Löw a.a.O. S. 130 [↑](#footnote-ref-283)
284. 283 Vgl. Klaus Robra: *Und weil der Mensch Person ist …*, Essen 2003, S. 60 [↑](#footnote-ref-284)
285. 284 Schelling: *System des transzendentalen Idealismus,* a.a.O. S. 1 [↑](#footnote-ref-285)
286. 285 In: Spaemann / Löw a.a.O. S. 134 [↑](#footnote-ref-286)
287. 286 Schelling: *System des transzendentalen Idealismus,* ebd. [↑](#footnote-ref-287)
288. 287 Schelling ebd. [↑](#footnote-ref-288)
289. 288 Spaemann / Löw a.a.O. S. 132 f. [↑](#footnote-ref-289)
290. 289 Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), Berlin 2013, S. 319 f. [↑](#footnote-ref-290)
291. 290 Schelling: *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1975, S. 652 [↑](#footnote-ref-291)
292. 291 V gl. K. Robra: *Und weil der Mensch Person ist …*, a.a.O. S. 61 [↑](#footnote-ref-292)
293. 292 So z.B. Klaus Scherzinger: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* – *Philosoph der Romantik,* und Michael Blamauer: *Zur Frage der Materialität des Bewusstseins in Schellings Naturphilosophie – Kritik und Aktualität* (beide Arbeiten im Internet!) [↑](#footnote-ref-293)
294. 293 Hegel: *Enzyklopädie…,* § 204 [↑](#footnote-ref-294)
295. 294 Ebd. [↑](#footnote-ref-295)
296. 295 Hegel, *Enzyklopädie…*. , *Dritter Teil,* Frankfurt a.M. 1970, S. 211, 286 [↑](#footnote-ref-296)
297. 296 A.a.O. S. 287 [↑](#footnote-ref-297)
298. 297 Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955, S. 78 [↑](#footnote-ref-298)
299. 298 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede* (1821), Frankfurt a.M. 1979, S. 23 [↑](#footnote-ref-299)
300. 299 Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M. 1986, S. 443 [↑](#footnote-ref-300)
301. 300 Ebd. S. 443 f. [↑](#footnote-ref-301)
302. 301 Ebd. S. 444 [↑](#footnote-ref-302)
303. 302 Ebd. S. 444 f. [↑](#footnote-ref-303)
304. 303 Ebd. S. 453 [↑](#footnote-ref-304)
305. 304 Ebd. [↑](#footnote-ref-305)
306. 305 Ebd. S. 454 f. [↑](#footnote-ref-306)
307. 306 Vgl. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955, S. 44-48, 77 f., 123 ff. [↑](#footnote-ref-307)
308. 307 A.a.O. S. 47 [↑](#footnote-ref-308)
309. 308 Ebd. S. 32 f. [↑](#footnote-ref-309)
310. 309 Hegel. *Enzyklopädie* …, § 209, Zusatz [↑](#footnote-ref-310)
311. 310 Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, a.a.O. S.100 [↑](#footnote-ref-311)
312. 311 Ebd. S. 29 [↑](#footnote-ref-312)
313. 312 Ebd. [↑](#footnote-ref-313)
314. 313 A.a.O. S. 26 [↑](#footnote-ref-314)
315. 314 A.a.O. S. 109 [↑](#footnote-ref-315)
316. 315 A.a.O. S. 264 [↑](#footnote-ref-316)
317. 316 Popper a.a.O., in: Ch. Fehige, G. Meggle u. U. Wessels (Hrsg.): *Der Sinn des Lebens*, München 2000, S. 166 [↑](#footnote-ref-317)
318. 317 Popper a.a.O. S. 168 [↑](#footnote-ref-318)
319. 318 A.a.O. S.169 [↑](#footnote-ref-319)
320. 319 Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, a.a.O. S. 461 ff. [↑](#footnote-ref-320)
321. 320 Spaemann und Löw a.a.O. S. 153 [↑](#footnote-ref-321)
322. 321 Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), Berlin 1948, S. 79. Der marxistische Theoretiker *Anton Pannekoek* bezeichnete die Teleologie sogar als „altbürgerlich“, ohne die unverkennbar teleologischen Elemente der Theorien von Marx und Engels überhaupt zu erwähnen. (In: *Marxismus und Teleologie*, Die Neue Zeit 23. 1904-05, 2. Bd. 1905, S. 432) [↑](#footnote-ref-322)
323. 322 Engels: *Dialektik der Natur*, Marx / Engels – Werke (MEW), Bd. 20, Berlin 1962, S. 315 [↑](#footnote-ref-323)
324. 323 Ebd. [↑](#footnote-ref-324)
325. 324 In: Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg 1993, S. 56 [↑](#footnote-ref-325)
326. 325 Ebd. [↑](#footnote-ref-326)
327. 326 Karl Marx: *Die Heilige Familie* (1844/45), in: ders.: *Die Frühschriften*, Stuttgart 1964, S. 322 [↑](#footnote-ref-327)
328. 327 In: Alfred Schmidt a.a.O. S. 97 [↑](#footnote-ref-328)
329. 328 A.a.O. S. 98 [↑](#footnote-ref-329)
330. 329 Karl Marx: *Das Kapital* (1867), Köln 2005, S. 179 [↑](#footnote-ref-330)
331. 330 A.a.O. S. 180 [↑](#footnote-ref-331)
332. 331 A.a.O. S. 186 [↑](#footnote-ref-332)
333. 332 In: *Karl Marx zur entfremdeten Arbeit*, http://www.luk-kormacher.de/Schule/VWLÖ/zitate69htm, S. 3, a.a.O. auch Weiteres zum Problem Entfremdung. [↑](#footnote-ref-333)
334. 333 Friedrich Engels: *Brief an J. Bloch* (1890), in: Karl Marx, Friedirich Engels: *Band I, Philosophie* (Studienausgabe), Frankfurt a.M. 1966, S. 227 [↑](#footnote-ref-334)
335. 334 Marx, zitiert in:http://www.marx-forum.de/marx-lexikon/lexikon\_p/parlament.html [↑](#footnote-ref-335)
336. 335 Marx: *Frühschriften*, a.a.O. S. 224 (s. Fußnote 132) [↑](#footnote-ref-336)
337. 336 G. Labica: *Quelques observations sur le concept de téléologie chez Marx*, http:// labica. la haine.org, S.3 [↑](#footnote-ref-337)
338. 337 s. Klaus Robra: *Und weil der Mensch Person ist …,* Essen 2003, u.a. S. 168 f. [↑](#footnote-ref-338)
339. 338 Karl Marx: *Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW 17, S. 342 [↑](#footnote-ref-339)
340. 339 Karl Marx / Friedrich Engels: *Kommunistisches Manifest*, MEW 4, S. 482 [↑](#footnote-ref-340)
341. 340 Näheres u.a. in den Artikeln ‚Emanzipation‘ und ‚Klassenlose Gesellschaft‘ des Marx-Lexikons (s. o. Fußnote 334) [↑](#footnote-ref-341)
342. 341 Engels: *Anti-Dühring,* a.a.O. S. 351 [↑](#footnote-ref-342)
343. 342 Vgl. Ulrich Kutschera: *Struggle to translate Darwin’s view of concurrency.* In: Nature, Vol. 458, S. 967, 23.4.2009 bzw. http://www.darwin-jahr.de/evo-magazin/charles-darwins-kampf-was-evol... [↑](#footnote-ref-343)
344. 343 Walther Umstätter: *Darwinismus einen Schritt weiter gedacht.* In: http://www.ib.hu-berlin.de/-wumsta/infopub/lectures/Darwinismus09.pdf. [↑](#footnote-ref-344)
345. 344 Spaemann/Löw a.a.O. S. 253 [↑](#footnote-ref-345)
346. 345 Diese Darstellung und die der folgenden vier Absätze übernehme ich größtenteils aus meiner Arbeit über *transcodierung – vom geheimnis der bedeutungen und ihrer vermittlung*, Frankfurt a.M. 1991, S. 13-15. [↑](#footnote-ref-346)
347. 346 Vgl. Carlo Rubbia: Interview in ‚Panorama‘ (Milano) No. 970, 19.11.1984, S. 247 [↑](#footnote-ref-347)
348. 347 In: *Nietzsche. Ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski,* München 2000, S. 112 [↑](#footnote-ref-348)
349. 348 Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (1886), K öln 2009, S. 35 [↑](#footnote-ref-349)
350. 349 In: s. Fußnote Nr. 347, a.a.O. S. 441 f. [↑](#footnote-ref-350)
351. 350 In: Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen* (1873), Frankfurt a.M. S. 233 [↑](#footnote-ref-351)
352. 351 Jeremy Bentham: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung* (1798), in: Gerd Gerhardt: *Grundkurs Philosophie, Band 2, Ethik, Politik,* München 1992, S. 92 [↑](#footnote-ref-352)
353. 352 Beat Dietschy, Doris Zeilinger, Rainer Zimmermann (Hrsg.): *Bloch-Wörterbuch*, Berlin 2012. Speziell zu Blochs Teleologie vor allem: Burghart Schmidt: *Une téléologie naturelle qualitative,* in: Gérard Raulet (ed.): *Utopie – Marxisme* *selon Ernst Bloch*, Paris 1976, sowie ders.: *Vom teleologischen Prinzipin der Materie*, in: Burghart Schmidt (Hrsg.): *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, Frankfurt a.M. 1983, S. 204 ff. [↑](#footnote-ref-353)
354. 353 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung,* Frankfurt a.M. 1959, S. 238 [↑](#footnote-ref-354)
355. 354 Ders.: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. 1977, S. 199 [↑](#footnote-ref-355)
356. 355 Ders.: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz,* Frankfurt a.M. 1985, S. 475 f. [↑](#footnote-ref-356)
357. 356 A.a.O. S. 366 [↑](#footnote-ref-357)
358. 357 A.a.O. S. 369 [↑](#footnote-ref-358)
359. 358 *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O. S. 1626 [↑](#footnote-ref-359)
360. 359 Burghart Schmidt: *Seminar. Zur Philosophie Ernst Blochs,* a.a.O. (s. Fußnote 352), S. 220 [↑](#footnote-ref-360)
361. 360 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung,* a.a.O. S. 356 [↑](#footnote-ref-361)
362. 361 Ebd. [↑](#footnote-ref-362)
363. 362 Ebd. S. 357 f. [↑](#footnote-ref-363)
364. 363 Schmidt/Schischkoff: *Philosophisches Wörterbuch,* Stuttgart 1961, S. 575 [↑](#footnote-ref-364)
365. 364 *Langenscheidts Taschenwörterbuch* *der lateinischen und deutschen Sprache,* Berlin 1956, S. 350 [↑](#footnote-ref-365)
366. 365 *Logos der Materie,*  a.a.O. S. 351 f. [↑](#footnote-ref-366)
367. 366 Ebd. S. 351 [↑](#footnote-ref-367)
368. 367 *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Band 13, S. 144 [↑](#footnote-ref-368)
369. 368 *Experimentum Mundi,* a.a.O. S. 147 [↑](#footnote-ref-369)
370. 369 *Experimentum Mundi*, a.a.O. S. 125 [↑](#footnote-ref-370)
371. 370 *Logos der Materie* a.a.O. S. 363 [↑](#footnote-ref-371)
372. 371 *Experimentum Mundi, ebd.* [↑](#footnote-ref-372)
373. 372 *Das* *Prinzip Hoffnung*, a.a.O. S. 360 [↑](#footnote-ref-373)
374. 373 A.a.O. S. 167 [↑](#footnote-ref-374)
375. 374 A.a.O. S. 359 [↑](#footnote-ref-375)
376. 375 A.a.O. S. 364 [↑](#footnote-ref-376)
377. 376 Joachim Fest: *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters,* Berlin 1993, S. 66 [↑](#footnote-ref-377)
378. 377 Näheres hierzu in Blochs Aufsatz *Über Heterogonie der Zwecke,* in: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt a.M. 1977, S. 431-442 [↑](#footnote-ref-378)
379. 378 *Experimentum Mundi*, a.a.O. S. 122 [↑](#footnote-ref-379)
380. 379 *Das PrinzipHoffnung,* S. 248 [↑](#footnote-ref-380)
381. 380 Ebd. S. 249 [↑](#footnote-ref-381)
382. 381 In: Ernst Bloch: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte,* Frankfurt a.M. 1977, S. 200 [↑](#footnote-ref-382)
383. 382 Ebd. S. 201 [↑](#footnote-ref-383)
384. 383 Zitiert in: *Das Prinzip Hoffnung* a.a.O. S. 806 [↑](#footnote-ref-384)
385. 384 F.W.J. Schelling: *Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in: Ausgewählte Schriften Bd.I, hrsg. v. Manfred Frank, Frankfurt a.M., S. 352 [↑](#footnote-ref-385)
386. 385 *Das Prinzip Hoffnung,* a.a.O. S. 810 [↑](#footnote-ref-386)
387. 386 Rainer E. Zimmermann: *Räume sind Schäume. Über Substanz und Materie im richtigen Verhältnis,* in: VorSchein Nr. 31, Nürnberg 2011, S.117 [↑](#footnote-ref-387)
388. 387 Ders. ebd. S. 118 [↑](#footnote-ref-388)
389. 388 *Das Prinzip Hoffnung,* a.a.O. S. 802 [↑](#footnote-ref-389)
390. 389 Ebd. S. 813 [↑](#footnote-ref-390)
391. 390 Vgl. Ernst Bloch: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt a.M. 1977, S. 562 [↑](#footnote-ref-391)
392. 391 So in einem der Tübinger Seminare der 1960er Jahre, in dem Bloch auch betonte, dass seine Lehre eine Form des *Materialismus* sei. [↑](#footnote-ref-392)
393. 392 C. F. v. Weizsäcker: *Die Einheit der Natur*, München 1971, S. 346 [↑](#footnote-ref-393)
394. 393 In: Stephen Hawking: *Eine kurze Geschichte der Zeit*,. Reinbek 1988 [↑](#footnote-ref-394)
395. 394 In: L. Mayr: *Philosophische Argumente gegen die relative Zeit*, s.u. S. 459, Fußnote Nr. 395 [↑](#footnote-ref-395)
396. 395 Vgl. Luitpold Mayr: *Was ist Zeit*?, in: <http://zeitrelationen.blogspot.de>, sowie ders.: *Philosophische Argumente gegen die relative Zeit,* in:

     <http://zeitrelativ.blogspot.de/2011/10/philosophische-argumente-gegen-die.html> [↑](#footnote-ref-396)
397. 396 In: Karlheinz A. Geißler: *Alles. Gleichzeitig. Und zwar sofort. Unsere Suche nach dem pausenlosen Glück*. Freiburg 2004, S. 25. Auf dieses Standardwerk beziehe ich mich im Folgenden häufig (Sigel:‚G.‘). [↑](#footnote-ref-397)
398. 397 Vgl. Aline Feichtinger: *Lineare und zyklische Zeit* (Internet-Artikel, S. 28) [↑](#footnote-ref-398)
399. 398J. Einfeldt: *Zeit und Leben*. In: [www.physik.uni-rostock.de/aktuell/Ring/zeitundleben](http://www.physik.uni-rostock.de/aktuell/Ring/zeitundleben).

     pdf , S. 9

     [↑](#footnote-ref-399)
400. 399 Werner Stangl: *Gehirn und Zeit*. http.//arbeitsblaetter.stangl-taller.at/GEHIRN/GehirnZeit.shtml, S. 1 [↑](#footnote-ref-400)
401. 400 s.auch: Karlheinz A. Geißler / Martin Held: *Ökologie der Zeit. Vom Finden der rechten Zeitmaße*, Stuttgart 1993. Weitere Literaturhinweise, auch zu lebenspraktischen Ratgebern, u.a. in: *Zeit – das ewige Rätsel,* GEO Wissen Nr. 36 (2005, S. 176 f.) sowie in: *Phänomen Zeit*. Spektrum der Wissenschaft, Spezial (2007, Weblinks auf S. 90). [↑](#footnote-ref-401)
402. 401 In: *Bericht an die Zukunftskommission NRW der Arbeitsgruppe 1,* http:/files1.derwesten.de/flashmm/PDF/Zukunftskommission/arbeitsgruppe1.pdf, S. 5 [↑](#footnote-ref-402)
403. 402 Ernst Bloch: *Über Zeittechnik*, in: *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt a.M. 1977, S. 567-572 [↑](#footnote-ref-403)
404. 403Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Jean Ziegler in: *Ändere die Welt! Warum wir die kannibalische Weltordnung stürzen müssen*, München 2014 [↑](#footnote-ref-404)