

Wie zentrale Inhalte des christlichen Glaubens und des Liberalismus missverstanden werden

Eine Auseinandersetzung mit Ulrich Eisels Theorie der drei Weltbilder

Vorwort

I) <u>Grundzüge von Eisels Theorie der drei Weltbilder</u>	3
II) <u>Christentum</u>	17
II.1) Theologische Fragen	
Der Unterschied zwischen Christentum und Humanismus	
Der Stellenwert von Tätigkeit und Ausgestaltung der Persönlichkeit im Christentum.....	19
Die Besonderheit des Individuums und die Beziehung zwischen Gott und Individuum.....	22
Willens- und Entscheidungsfreiheit, Verantwortung und Gnade.....	25
Motive für die Sünde.....	29
Unausweichlichkeit des Zweifels im Glauben.....	32
Unableitbarkeit der Sünde.....	33
Die Seligkeit der Christen und die von Christen für positiv erachteten Effekte des Glaubens....	34
Der Stellenwert der Dichotomie zwischen Auserwähltsein und Verdammnis im Christentum....	40
Die Veränderung des Gesetzes- und Sündenverständnisses mit Jesus Christus.....	42
II.2) Historische Fragen.....	47
a) Lässt sich historisch pauschal von einer gelingenden Sinnstiftung durch das Christentum sprechen?	
b) Kann Sinnstiftung qua christlicher Religion unter Abstraktion vom Unterschied zwischen vormoderner und moderner Subjektivität gedacht werden?	
Exkurs zur Thematisierung mittelalterlicher Mentalitäten als Defizitphänomene.....	56
III) <u>Liberalismus als normative Grundlage moderner westlicher Gesellschaften</u>	62
1) Freiheit und Entfaltung der Subjektivität als zentrale Inhalte des Liberalismus – Kritik an dessen Engführung auf die Orientierung am Nutzen.....	62
2) Zur Annahme einer Trennung zwischen „kultureller Ebene“, in der es „um den Sinn des Ganzen geht“, und „demokratischer Politik“ (Zur Wertebindung der modernen Verfassung).....	72
3) In welcher Hinsicht sind moderne westliche Gesellschaften durch die Trennung von Politik und Religion charakterisiert?.....	75
4) Die Präsenz von Elementen der christlichen Religion in der Sinnstiftung, die die demokratische Politik in der modernen westlichen Gesellschaft ermöglicht.....	79
Literatur.....	85

Vorwort

Das christliche und das liberale Selbst- und Weltverständnis sind in modernen westlichen Gesellschaften von großer Bedeutung. Das vorliegende Arbeitspapier beschreibt in Teil II und III zentrale Inhalte beider Mentalitäten. Das erscheint mir insofern erforderlich, als externe Darstellungen „des“ Christenglauben und „des“ Liberalismus oft inhaltliche Missverständnisse aufweisen, die nicht die dritte Stelle hinter dem Komma betreffen, sondern die Essentials. Von der internen Differenzierung dieser Weltanschauungsfamilien sehe ich in diesem Text ab und verwende den Kollektivsingular. Auch geht es mir hier nicht um eine Kritik an den zentralen Inhalten der christlichen und liberalen Gesinnung.

Meine Darstellung enthält zugleich eine Auseinandersetzung mit Ulrich Eisels Theorie der drei Weltbilder. Sie bildet ein Moment seines umfangreichen Werkes.¹ Eisels Analyse vertieft unsere Aufmerksamkeit für die latente Präsenz dieser Weltbilder. In diesen Ordnungen bewegt sich unser Nachdenken darüber, wie wir leben (wollen), ohne dass wir uns darüber Rechenschaft ablegen. Eisel analysiert die mit diesen Weltbildern verbundenen diskursiven Vorstrukturierungen, Möglichkeitshorizonte, Eigenlogiken und nichtintendierten „Nebenwirkungen“. Kombinationen einzelner Momente der drei Weltbilder sowie Verwechslungen und Unverträglichkeiten werden zum Thema. Vor dem Hintergrund der Darstellung zentraler Inhalte der christlichen und liberalen Einstellungen und Haltungen formuliere ich Fragen zu Eisels Argumentation. Die Kritik an einigen Argumenten in Eisels Theorie der drei Weltbilder stellt diese nicht im Ganzen infrage.

In Teil I stelle ich mit einer kleinen einführenden Zitatensammlung Eisels Überlegungen zu den drei Weltbildern vor. Teil II und III lassen sich unabhängig von der in ihnen – auch – enthaltenen Auseinandersetzung mit Eisel lesen. Wer sich für Eisels Theorie nicht interessiert kann Teil I überspringen.

Dieser Text wurde im November 2015 abgeschlossen. Für die Veröffentlichung auf meiner Netzseite im Dezember 2016 habe ich ihn stilistisch etwas überarbeitet.

¹ Ulrich Eisel hat in Geographie promoviert und in Politologie habilitiert. Er war Professor für „Sozialwissenschaftliche Humanökologie“ an der TU Berlin. „Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Ideengeschichte des Landschaftsbegriffs und des Lebensbegriffs, Paradigmengeschichte und Wissenschaftstheorie der Geographie und der Ökologie, Beziehung zwischen Architektur, Landschaftsarchitektur und Landschaftsplanung, Naturerfahrung und kulturelle Identität, Gesellschaftliche Akzeptanz von Naturschutz“ – so die Autoreninformation zu einem Artikel von Eisel in der Politischen Ökologie Nr. 91/92 aus dem Jahr 2004. Eine Liste seiner Veröffentlichungen und Herausgeberschaften (vgl. v. a. die 17 Bände der „Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur“, die U. Eisel zusammen mit Ludwig Trepl ab 1995 herausgegeben hat) findet sich unter <http://www.ueisel.de>. Diese Seite ermöglicht den freien Zugriff auf viele Veröffentlichungen von Eisel.

I) Einige Grundzüge von Eisels Theorie der drei Weltbilder

„Jedes Weltbild wird im Kern zusammengehalten von irgendeiner Idee der Individualität (oder ihrer dezidierten Negation)“ (Eisel 1997, 28).

Die Reihenfolge in der Darstellung der drei Weltbilder hat nichts mit einer historischen Einordnung zu tun. Das Weltbild 1 mündete „in die französische Aufklärung und den ‚mechanischen Materialismus‘“ (Eisel 2004, 95). Eine Artikulation fand dieses Weltbild bei Descartes. Diesem Weltbild zufolge „ist die allgemeine Struktur der Welt, wie sie in den Naturgesetzen formuliert ist, real. Diese Gesetze gelten als wahr; die Welt ist erkennbar (Realismus)“ (Ebd.).

Das Weltbild 2 findet sich bei Leibniz formuliert und „bildete einen wesentlichen Ausgangspunkt für die Geschichtsphilosophie Herders und das konservative Weltbild“ (Ebd.). „Es gibt nur eine Substanz: Individualität. Die allgemeinen Gesetze der wohlgeordneten Welt realisieren sich allein dadurch, dass sie in einzelnen, abgeschlossenen Bausteinen (Monaden) verankert sind. Diese Monaden orientieren sich auf einen ‚prästabilierten‘ Zusammenhang hin. Individualität unterliegt einem inneren Streben nach Vollkommenheit; sie wächst organisch mit dem Endziel spezifischer Eigenart. Die Welt ist die universelle Harmonie eines vernünftigen Beziehungsgeflechts von individuellen Möglichkeiten“ (Ebd.).

Das Weltbild 3 ist das des Empirismus und Liberalismus. „Für den Empirismus ist die Welt vernünftig regelbar; ob sie in ihrer allgemeinen Struktur vernünftig (oder ganz anders) ist, bleibt unerkennbar. Daher ist jede empirische Tatsache zunächst ein beliebiges Ereignis. Es wird erst allgemeingültig durch vernünftige Generalisierung angesichts vergleichbarer Ereignisse (Nominalismus). Der Liberalismus folgt dieser Lehre seit Bacon und Hobbes. Der Naturzustand der Lebewesen besteht aus beliebiger Bedürfnisbefriedigung und aus Kampf. Er kann nur zum Nutzen aller friedlich geregelt werden, wenn alle Bürger dem Naturgesetz ihrer Vernunft folgen. Sie folgen nicht einer vernünftigen Ordnung der Welt (Rationalismus), sondern erstellen sie im wissenschaftlichen Denken und in der politischen Praxis“ (Ebd.).

Weltbild 1 und Weltbild 2 haben eine Gemeinsamkeit: Sie sind Varianten eines rationalistischen oder realistischen („Die Welt ist erkennbar“) Weltbildes. Beide Weltbilder unterscheiden sich vom Nominalismus des Empirismus und Liberalismus. Für Weltbild 1 und 2 stehen (im Unterschied zu Weltbild 3) nicht „die nutzbringende Regelung des egoistischen Überlebenskampfes im Vordergrund“ (Ebd.). Vielmehr realisiert sich die Vernunft – in der Umsetzung der Ordnung in der Materie (Weltbild 1) oder in der Entfaltung der einzelnen Wesen (Weltbild 2).

Der Unterschied zwischen Weltbild 1 und Weltbild 2 besteht in Folgendem:

Descartes aufklärerischer Position (Weltbild 1) zufolge „erzeugt jene allgemeine reale Vernunft als Ordnung ein mechanisches Gefüge von Welt“. Leibniz' Position zufolge verhält es sich „zwar in Teilen so, aber das Ganze (ist) eine konstituierte (nämlich ‚prästabilte‘) Harmonie von eigentlich individuellen („monadischen“) Einheiten“ (Ebd.). „Alles Einzelne hat zwar die Freiheit, sich seinem Wesen gemäß zu entwickeln, doch dieses ‚Streben‘ (‚Entelechie‘) erzeugt – paradox – eine nichtmechanistische (das heißt nichtdeterministische), aber dennoch unbedingte und notwendige Ordnung. Diese nennt sich im common sense auch ‚organisch‘ und ist immer konträr zu ‚mechanisch‘.“

Aus der ersten Rationalismusvariante folgen in der Moderne der ‚mechanische Materialismus‘, die Aufklärung und die Demokratie. Aus der zweiten Variante folgt das konservative Weltverständnis; wissenschaftstheoretisch wurde es später ‚idiographisch‘ genannt, weil allgemeine Geltung im Besonderen verankert ist. Die Entwicklung alles Besonderen gipfelt im Idealfall in Vollkommenheit“ (Ebd.). Dem idiographischen Prinzip zufolge „strebt das Einzelne seiner inneren Substanz gemäß nach Vollkommenheit“ (Ebd.). Eisel bezieht sich mit dem Begriff „idiographisch“ auf einen Begriff von Windelband in seiner Straßburger Rektoratsrede 1894: „Die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die immer sich gleichbleibende Form, zum anderen Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die anderen Ereigniswissenschaften; jene lehren, was immer ist, diese, was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist – wenn man neue Kunstausdrücke bilden darf – in dem einen Falle nomothetisch, in dem anderen idiographisch“ (Windelband 1907, 364).

Weltbild 2 ist ein idiographisches Prinzip eigen. Ihm steht mit Weltbild 1 „die sogenannte nomothetische Weltkonstitution gegenüber.“ In ihm „wird das Einzelne einem allgemeinen Gesetz formell subsumiert“ (Eisel 2004, 95).

„Der aufgeklärte Rationalismus leitet das Gleichheitsprinzip aus den höheren Tugenden des guten, vernünftigen Menschen ab. Ganz anders der konservative Rationalismus: Ihm geht es um die Förderung besonderer innerer Anlagen, die einer organisch gewachsenen Gesellschaftshierarchie dienlich sein sollen.“ (Ebd.).

In Weltbild 3, also im Liberalismus, „ist Ordnung demgegenüber nicht formal konstituierter Ausdruck allgemeiner Gesetze, sondern formale Absicherung gegen die Macht legitimer ‚niederer‘ Einzelbedürfnisse. Sie repräsentiert nicht das Absolute, sondern beherrscht das Natürliche. Das liberale Denken befindet sich aber wiederum auf einer anderen Ebene mit dem monadologischen Denken des Rationalismus, das den Konservatismus prägt, formal im Einklang, nämlich wenn es um das absolute Primat des Einzelnen geht – allerdings bei inhaltlicher Differenz bezüglich der Kontingenz oder Nichtkontingenz des Einzelnen, denn in der Monadologie ist Ordnung nicht Naturbeherrschung, sondern die prästabilierte Harmonie einzelner Substanzen; Monaden/Individuen (des Konservatismus) sind nicht Egoisten (des Liberalismus). Dennoch sind diese Gegner auf einer spezifischen Ebene gegenüber dem mechanistischen Rationalismus der Aufklärung verbindbar“ (Ebd.).

„So lassen sich durch geeignete Ebenenwechsel Ausschlüsse und Verbindungen von Positionierungen in einem Feld von Sinnangeboten verstehen. Das könnte befremdliche Koalitionen wie ebensolche Gegnerschaften von Lebensstilen in ihrem Verhältnis zur Natur erklären“ (Ebd.).

Für die Vitalität des rationalistischen Weltbildes (vgl. Weltbild 1) erscheinen mir staatssozialistische Vorstellungen in der Sozialdemokratie des frühen 20. Jahrhunderts und im Stalinismus als gutes Beispiel. Der Staatssozialismus setzt an ökonomischen Krisen („Unordnung“) an und sieht die Vernunft nicht durch das Handeln der Individuen verwirklicht, sondern proklamiert Vernunft als durch das gesellschaftliche Kollektiv verwirklichtbar. Dafür sei allererst der Partikularismus der an

ihr jeweiliges Eigentum gebundenen und durch sie begrenzten Interessen zu überwinden. Die Bornierung durch die Sonderinteressen sei zu übersteigen zugunsten einer umfassenden Perspektive. „Nur der Eigentumslose kann die Welt in ihren richtigen Proportionen sehen und kann begreifen, dass er seinen Platz in dieser Welt nicht als Individuum, sondern nur als Mitglied eines Kollektivs hat, d.h. er sieht die Möglichkeit und Notwendigkeit einer vollkommen rationalen Solidarität in der weltweiten Arbeitsteilung, wo die private Wohlfahrt eines jeden von der eines jeden anderen direkt abhängt“ (Heimann 1955, 130f.). „Allein die möglichst vollständige gesellschaftliche Gleichartigkeit oder Uniformität“ könne jene Gleichheit sichern, die den Gruppenkampf in der Gesellschaft ausschließt“ (Ebd., 125).

Das Proletariat bekommt im staatssozialistischen Horizont einen Ehrenplatz. Es avanciert zum Träger der kollektiven Vernunft. Die mit der proletarischen Lebenslage verbundene „Uniformität (soll) allein politische Einheit möglich machen: die proletarische Lebensform in endloser Wiederholung in allen Lebenssphären, weil in ihr allein sich Solidarität aller Interessen bis zur völligen Verschmelzung aus den Institutionen in die Seelen der sie betreibenden Menschen ergieße. Der Geist der Maschine ist nicht Individualität, sondern Kollektivität“ (Ebd.). Die Arbeiter würden „ihres früheren kleinen Privateigentums beraubt“ und „von der moralisch korrumpierenden Gewalt des Privateigentums befreit und dadurch befähigt, über die Ebene des unzulänglichen individualistischen Denkens zur Ebene des kollektivistischen Denkens emporzusteigen“ (Ebd., 95).

Die als aufgeklärt oder befreit aufgefasste moderne Gesellschaft soll per Verstand und Vernunft erschaffen werden. Ihr gegenüber erscheint dann vieles als partikular-heterogen, undizipliniert-irrational oder idiosynkratisch-verstocket. Die Perspektive der Einheit verbindet sich mit der Bevorzugung und Durchsetzung von Ordnung gegen Chaos, Klarheit gegen Ambivalenz, Gesetzestreue gegen Anarchie, Kultur gegen Natur (Bauman). Im Namen der lichten Zukunft einer harmonischen und rationalen gesellschaftlichen Einheit können dann viele „Elemente“ einer Vergangenheit, denen die Sachwalter der „neuen Einheit“ keine Integration in sie zutrauen, diskriminiert, ausgesondert und im schlimmsten Fall vernichtet werden. Zygmunt Bauman hat das negative Moment des Einheitsgedankens in seiner Analyse des Stalinismus als Steigerung und Überbietung moderner Ambitionen interpretiert.² Beim Stalinismus handele es sich um „Übungen in kreativer Vernichtung, die als heilende chirurgische Eingriffe ausgedacht und im Zuge des Pflasterns der Straße zu einer perfekten, konfliktfreien, harmonischen Gesellschaft begangen

² Baumanns Herleitung des Stalinismus aus dem allgemeinen Geist der Moderne sieht erstens ab von den historisch besonderen Umständen in der Sowjetunion (vgl. dazu Creydt 2014). Bauman verkürzt den Geist der Moderne zweitens auf einen rationalistischen Machbarkeitswahn und blendet das für die Moderne mindestens genauso charakteristische Setzen auf selbstregulative Mechanismen – v. a. die der Märkte – aus. Deren mörderische Effekte – das Abhängen weiter Regionen vom Weltmarkt, auf dem sie wenig bis nichts zu bieten haben – übersehen jene, die sich auf die Warnung vor den negativen Effekten eines rationalistischen Aktivismus konzentrieren. „Die größten Verbrechen gegen die Menschlichkeit (und durch die Menschlichkeit) wurden im Namen der Herrschaft der Vernunft, einer besseren Ordnung und des größeren Glücks begangen“ (Bauman 1995, 355). Die Konzentration auf politisch ins Werk gesetzte, geplante und organisatorisch rational umgesetzte Makroverbrechen verschließt den Blick auf die Millionen Hungertote in der Welt, die aus keinem politischen Plan zu ihrer Ermordung resultieren, sondern aus schlichtem Unterlassen. Es bedarf keiner große Erzählung, insofern es kein politisches (Makro-)Subjekt zu geben scheint, das Unterernährung, fehlendes Wasser, Hunger und die entsprechenden Folge zu verantworten hat.

wurden“ (Bauman 1999, 58). „Es bedurfte der Rücksichtslosigkeit, um das Ziel zu verfolgen und zu erreichen, doch das Erhabene des Ziels ließ Gnade zu einem Verbrechen und Skrupellosigkeit zu Menschenfreundlichkeit werden. Die glänzende Aussicht auf Heil erforderte bittere Medizin, das blendende Projekt universaler Freiheit rief nach strenger Überwachung und strikten Regeln. Die strahlende Vision einer Vernunft Herrschaft verbot Vertrauen in die rationalen Kräfte derer, die dazu ausersehen waren, sich in ihrem Wohlwollen zu sonnen“ (Bauman 1997, 59f.).

Eisel ergänzend lässt sich die Spezifik des Weltbildes 3 (des Liberalismus) in Absetzung von Weltbild 1 unter Rekurs auf Hayek herausarbeiten. Hayek folgt der angelsächsischen Tradition des Liberalismus. Sie „basiert auf einer evolutionären Interpretation aller Kultur- und Geistesphänomene und auf der Einsicht in die Begrenztheit menschlicher Verstandeskräfte“ im Unterschied zu einem mit Rousseau, Voltaire und der Französischen Revolution verbundenen „konstruktivistischen Rationalismus“, der „die unabhängige Vernunft für fähig hält, Zivilisation zu schaffen“ (Hayek 1969, 109). Hayek schließt sich der schottischen Tradition der „invisible-hand-explanation“ makrosozialer Institutionen an, die mit einem Wort Adam Fergusons zwar „das Ergebnis menschlichen Handelns sind“, aber „nicht die Durchführung irgend eines menschlichen Plans“ (zit. n. Lange 1980, 132). Bewusst konstruierte Ordnungen (Weltbild 1) werden von spontan entstehenden Ordnungen unterschieden. Letztere sind für Weltbild 2 und 3 zentral. Hayek hat den Markt unter die spontanen Ordnungen eingeordnet und diese von den geplanten Ordnungen der Organisationen abgegrenzt (Hayek 1969, § 9, 14, 31, 34). Unter „spontanen Ordnungen“ versteht Hayek sowohl den Markt als auch Konventionen und Traditionen. Mit dieser Gleichsetzung von vormodernen Einrichtungen und einer erst in der Moderne zu voller Geltung kommender Struktur wie dem Markt widerspricht Hayek einer Annahme, derzufolge Autonomie und Zweck-Mittel-Rationalität in der Moderne gesellschaftlich dominieren. Beide müssen sich vielmehr Hayek zufolge an sich ihnen entziehenden selbstregulativen Gebilden wie Märkten relativieren. Alle drei seien Ergebnisse des Handelns von vielen Individuen, die im Resultat ihre Entwürfe und ihr Wissen übersteigen, „etwas größeres als der Einzelne“ (Hayek 1976, 47) darstellen. Auf der Seite der Individuen sei dementsprechend „die grundsätzliche Einstellung des wahren Individualismus eine Demut gegenüber den Vorgängen, durch die die Menschheit Dinge erreicht hat, die von keinem Einzelnen geplant oder verstanden worden sind und in der Tat größer sind als der Einzelverstand“ (Ebd.). Nicht allein die Verstandeskräfte des Individuums, sondern auch eines – wie auch immer zustande gekommenen – geeinten Kollektivwillens würden überstiegen.

Nominell gleiche Begriffe weisen in den verschiedenen Weltbildern ganz verschiedene Inhalte auf. Eisel zeigt dies an Begriffen wie „Ordnung“ und „Vielfalt“.

In Weltbild 2 ist Ordnung „vor allem sich ausgestaltendes vielfältiges Leben, das in einem harmonischen Kosmos erblüht“ (Eisel 2004, 96). In Weltbild 3 (Liberalismus) „ist Ordnung als solche in der Natur gar kein modellierbares ‚System‘“; es „trennt den Naturzustand vom Naturgesetz (des Verstandes), und der Naturzustand selbst ist Kampf. Deshalb entsteht Ordnung erst durch die nützliche Beherrschung der Urzustände in einer Wildnis. Das ist keine ‚Vielfalt‘ von Leben, sondern die vernünftige Selbstbeschränkung einer ‚Vielzahl‘ von Überlebenskämpfern“ (Ebd.).

Ein anderes Beispiel für den völlig verschiedenen Inhalt eines Begriffes in den verschiedenen Weltbildern stellt der Gebrauch des Worts „Vielfalt“ dar.

„Die Idee der Vielfalt gehört in den holistischen Denkkontext und nur dorthin. Sie hat nur Sinn mit Bezug auf die Idee der Eigenart. Vielfalt ist Ausdrucksform und Funktionsweise eines ‚Charakters‘, vorgestellt als Reichtum der Welt. Diese Welt entfaltet sich in unzähligen Besonderheiten. Durch ‚Entfaltung‘ öffnet sich ein einzelnes Wesen der Welt und damit diese insgesamt. Es folgt dabei einem inneren Wesenskern, seinen individuellen inneren Möglichkeiten. Das ist die Eigenart dieses Wesens. Diese innere Kraft strebt nach Vollkommenheit. Eine weiße Lilie erblüht, indem sie ihre Knospen entfaltet. Wir sehen die Blume dann als Symbol unnahbarer Reinheit. Kein Mensch käme auf den Gedanken, die Lilie solle die fröhliche Lebenskraft der Sonnenblume ausstrahlen. Wir bestehen auf ihrer melancholischen Vollkommenheit wie überhaupt auf der Eigenart aller Dinge, wenn wir sie unter der Perspektive des Reichtums der Entfaltungsmöglichkeiten, der Vielfalt der Welt, betrachten. Diese Welt ist ein symbolisches Universum. Dass beide Pflanzen durch Photosynthese überleben, wäre kein guter Grund, um zu sagen, sie seien doch die gleiche Art von Lebewesen. Das gilt aber nur unter jener zuvor eingeführten Perspektive. In einer solchen Welt ist jeder allgemeine Prozess eine individuelle Entwicklung. Der Ort des Entwicklungszentrums, der Substanz oder auch Eigenart, ist die Seele. Empirisch erfahrbar gibt es gar keine Allgemeinheit. Wird aber dennoch Entwicklung ausschließlich nach allgemeinen Prinzipien (der Vernunft und der Natur) konstruiert, entstehen seelenlose Welten: Maschinen, Städte vom Reißbrett, Staatsapparate und Verwaltungen.

Dieses Weltverständnis ist der Kern konservativer Zivilisationskritik. Alles, was nicht individuell einem vollkommenen Ausdruck seiner inneren Möglichkeiten entgegenstrebt, entwickelt sich falsch. Es wächst nicht organisch wie das Leben. Als Geschichtsphilosophie unter Bezug auf das Verhältnis von ‚Volkscharakter‘ und Lebensraum hat das Herder ausformuliert. Kulturen sind individuelle Ganzheiten, die wie alle Lebewesen und vor allem wie der Mensch in reichhaltiger Vielfalt auf der Erde erblühen. Diese Vielfalt wird – im inneren ebenso wie im äußeren Verhältnis – als Ausdruck des ‚Genusses‘ (Herder) der umgebenden ‚Natureigenart durch die Volksseelen‘ gesehen. Natur wird nicht beherrscht, sondern durch Verschmelzung der Eigenart der Völker mit derjenigen der Naturräume liebevoll angeeignet – im Idealfall. So entstehen einmalige gesellschaftliche Ganzheiten im Raum“ (Eisel 2004a, 23f.).

Wenn wir naiv bzw. unbedacht über Vielfalt sprechen, wird uns, so arbeitet Eisel heraus, der Unterschied zwischen Vielfalt und beliebiger Pluralität nicht deutlich. „Gerade im politischen Kontext wird Multikulturalität als eine Vielfalt von Menschen unterschiedlicher Herkunft und Tradition innerhalb einer Gesellschaft benannt. Das wird als pluralistische Haltung begriffen. Die Befürworter von Multikultur und Pluralismus sprechen sich also für gesellschaftliche Vielfalt aus. Die Gegner von Multikultur wollen diese Vielfalt von Bedingungen abhängig machen; sie sind für Toleranz, sprechen sich aber gegen beliebige Pluralität aus. Beide Positionen verwechseln etwas. Eine ‚bunte, offene Welt‘ ist nicht eine differenziert entfaltete Ganzheit; sie ist gar keine Ganzheit.

Pluralismus bezieht sich im Rahmen des Toleranzgebots auf Andersdenkende und auf die (oft damit verbundene) Wahrung von Interessen im politischen Prozess. Die Konstellation ist die Gegenüberstellung von Privatheit und Staat. Privatinteresse bedeutet hierbei nicht Intimität, etwa des Familienlebens gegenüber der Öffentlichkeit (soziologische Ebene), sondern die Unabhängigkeit der Ökonomie von staatlicher Regulierung (politische Ebene). Der Markt regelt die Ökonomie. Pluralismus soll die Chancengleichheit im Kampf ums Überleben garantieren. Der Staat

sichert den Frieden unter der Bedingung, dass es das Gemeinwohl fördert, wenn jeder nur für sich selbst sorgt. Das Ganze ist ein vernünftig konstruiertes, formales Regelwerk, das jenem Überlebenskampf nicht vorgegeben ist, sondern aus nützlichen Gründen nachträglich vereinbart wurde. Die Summe der Einzelnen ist eine Vielzahl von Akteuren. Sie gehören keinem ursprünglichen Ganzen an. Daher sind sie keine Vielfalt (von inneren Möglichkeiten), sondern eine Vielzahl von beliebigen Bedürfnissen (und Fähigkeiten). Sie streben nicht nach individueller Vollkommenheit vor dem Hintergrund des Sinns des Ganzen, sondern nach Erfolg im Konkurrenzkampf. Die Vielzahl dieser Kämpfer wird aggregiert durch Marktgesetze und darin geschützt vom Staat („Nachwächterstaat““ (Eisel 2004a, 25f.).

Deutlich wird, dass auch der Begriff der Eigenart ganz verschiedene Inhalte aufweist, je nachdem, ob er im Kontext eines liberalen Pluralismus oder im Horizont des Weltbildes 2 gebraucht wird.

Für den Liberalismus gilt: „Alles Einzelne repräsentiert nichts außer sich selbst, keinesfalls ein höheres Prinzip. Ökonomisch rentiert sich nur Egoismus. Nichts kann anders als um seiner selbst willen zugelassen werden. Und es sollte auf jeden Fall zugelassen werden, weil es dem Gemeinwohl nützt, wenn es möglichst viele Einzelereignisse gibt, die Chancen zu verwirklichen suchen: Ich-AGs über Ich-AGs – das ist das Ideal.

Eigenart wird durch die Einbindung in das Pluralismusprinzip gewissermaßen formal atomisiert. Wenn man eine Besonderheit aus dem Zusammenhang reißt, indem man alle Differenzen zu allen anderen existierenden Besonderheiten als Beliebigkeiten begreift, ist sie eine Marotte“ (Eisel 2004a, 26) und wird als Eigenart oder als „sympathische Schnapsidee“ oder als sonderlingshafte Seltsamkeit wahrgenommen. Eigenart genießt dann „Schutz durch das Toleranzgebot und Pluralismusprinzip, aber sie ist im Rahmen der politischen Ausrichtung auf die formale Gleichgültigkeit vor dem Gesetz Privatvergnügen. Würde man sie dagegen selbst zum politischen Prinzip der Vergesellschaftung erheben, ließe das auf irgendeine der Varianten des so genannten organischen Staates hinaus, die im Gefolge des völkischen Nationalismus im Rahmen des gegenteiligen Weltbildes entwickelt wurden. So bedient man sich des Prinzips der Vielzahl, um das Prinzip der Eigenart ohne Beziehung zur Vielfalt und zur Entfaltung politisch anzuerkennen und zugleich zu neutralisieren. Aus sinnstiftenden Besonderheiten eines höheren Ganzen werden allseits beliebte Spinner“ (Ebd.).

Der „hohe Stellenwert“ der Rede von Eigenart „in der Welt der Anerkennung einer Vielzahl beliebiger Interessen kann nicht verhindern, dass Vielfalt hier etwas ganz anderes bedeutet als in der Welt der realen Ganzheiten. Oder umgekehrt: Wenn Vielfalt keinen Sinn hat, außer als Vielzahl von beliebigen Lebensäußerungen, dann kann Eigenart nur noch eine skurrile Eskapade sein. Das liegt an der Differenz der zugrunde liegenden Individualitätsbegriffe: Einer ist kompatibel mit Gleichheit, der andere nicht“ (Eisel 2004a, 26).

„Vielfalt setzt eine vorgegebene reale, individuelle Ganzheit voraus, deren Inneres ihrem Selbst- und Endzweck entgegenstrebt. Das Weltbild ist realistisch und teleologisch. Individualität ist die Verwirklichung einer Eigenart, also einer Differenz in der Einheit. Den Unterschieden entspricht

eine natürliche Hierarchie von Ungleichheit.³

Demgegenüber setzt Pluralismus die Nichtexistenz von jeder vorgegebenen Ganzheit voraus. Existiert ein Ganzes, so ist es einer Vielzahl beliebig existierender Interessen nachgeordnet und aus praktischen Gründen konstruiert. Das Weltbild ist nominalistisch und eine Kombination von Kontingenzprinzip und Mechanizismus. Individualität ist eine voraussetzungslose Lebensäußerung und Lebensberechtigung. Sie gilt für alle gleich“ (Eisel 2004a, 26).

Eisel arbeitet heraus, was passiert, wenn zwischen Vielfalt und Pluralismus nicht unterschieden wird: „Die diffuse Identifikation von Vielfalt mit den Gegenprinzipien – der Multikulturalität und dem Pluralismus – von beiden Seiten der Kontroverse aus verwirrt den politischen und naturschutzfachlichen Diskurs. Es bilden sich Scheingegnerschaften und Scheinkoalitionen. Politik wird zum undurchsichtigen Gerangel“ (Ebd., 26f.).

Zur Unterscheidung der Weltbilder ist es hilfreich, sich zu fragen, welche verschiedenen Mentalitäten und Ideale der Lebensführung mit ihnen einhergehen.

„‘Persönlichkeit haben’ ist ein allgemeiner übergeordneter Wert unserer Kultur; und dieser Wert charakterisiert zugleich eine Teilmenge von Individualität, nämlich diejenigen Menschen, die ‚konkret’ Geltung/Objektivität erworben haben und ausstrahlen. Das Gegenbild ist der ‚Intellektuelle’ oder auch der Beamte und der Funktionär, der logisch denkende, prinzipientreu vernünftige, ‚abgehoben’ reflektierende ‚Verstandesmensch’. Der hat verlässliche Qualitäten, ist aber eher etwas mickrig gegenüber dem erfahrungsgeladenen ‚Vollmensch’, dem man ‚Charakter’ zubilligt (selbst wenn und gerade weil er schon öfter auf Abwegen war), nicht nur seriöse, mechanische Verlässlichkeit und Intelligenz. Goldmund gegen Narziss. Persönlichkeit, das ist eine brauchbare Basis für Lebensbewältigung; die Form der Intellektualität, die sich dabei – durch Erfahrung – herausbildet, ist Weisheit. Dem steht der kleinkarierte politische Prinzipienreiter und wissenschaftliche Fliegenbeinzähler gegenüber. Der hat nur Vertrauen in die Prinzipien und Dogmen, nicht in sich. Er ist nicht weise, sondern besserwisserisch – usw. usf. (Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß sich das eine mit dem anderen verbindet; Wissenschaftler können weise sein

³ Ein Beispiel dafür ist Othmar Spanns Theorie. Seine „idealistische“ „Gesellschaftsphilosophie“ „leitet alle gesellschaftlichen Erscheinungen von einem Vorgegebenen her, dass ein Geistiges und damit ein Sinnvolles, Zweckhaftes ist“ (Spann 1934, 94). „Der Staat ist nicht bloßer Nachwächter, nicht bloß Schützer von Leben und Eigentum. ... In ihm muss vielmehr etwas Geistig-Schöpferisches liegen, welches das Leben der Menschen zugleich formt und bildet“ (Ebd.). „Wenn Platon sagt, der Staat sei dazu da, die Bürger besser zu machen, so lässt er die utilitaristisch-werkzeugliche Auffassung des Staates weit hinter sich und schreibt ihm eine sittlich-erzieherische, das heißt aber: eine geistig-schöpferische Aufgabe zu“ (Ebd., 95). Der Spann-Schüler Heinrich schreibt: „Diese geistigen Inhalte schichten sich rangmäßig; und zwar ist der Rang jeweils gegeben durch den Grad der Hingeordnetheit zum obersten oder Grundwerte einer Kultur, durch die Ganzheitsnähe des betreffenden geistigen Inhaltes. ... Auf Grund des verschiedenen Ranges der Leistungen der einzelnen Stände für das Gesellschaftsganze wird eine Rangordnung (Hierarchie) der Stände selbst begründet“ (Heinrich 1934, 17). Die Rangordnung bei Othmar Spann umfasst die Stufen „I Sinnlich-vitale Geistigkeit (Handarbeiter). II Höhere Geistigkeit, aber teilnehmend, nicht selbst schaffend. III Schöpferische Geistigkeit (Spann Gesellschaftslehre 390, Der wahre Staat 168ff.)“ (Heinrich 1934, 17).

und Charakter haben. Aber im Zweifelsfalle ist jenes Zerrbild die unverzichtbare und konstitutive Seite ihrer Mentalität.)

Zwei Definitionen von Individualität liegen offenbar vor. Die erste orientiert sich am Klischee vom kraftvollen Renaissance-Menschen nach dem Muster z. B. von Leonardo da Vinci, an einem Menschen, der aus sich schöpft. Geltung setzt er und zwar einfach durch sich. Seine Existenz setzt Maßstäbe. Das ist ein Entwurf (!) von Humanität. Die zweite ist historisch später entstanden. Das ist der Demokrat und Bürger. Er will nicht die Welt mit seiner Besonderheit beglücken (wie der erste) sondern gewährleisten, daß es allen gleich gut geht. Deshalb muß er auf der Möglichkeit bestehen, daß wirklich alles objektiv beurteilt und verhandelt werden kann – denn wo bliebe sonst die Gerechtigkeit. (Hier hält die oben herausgestellte Prinzipienreiterei Einzug.) Alle sollen an allem beteiligt werden. Das geht nur in einer universalen Sprachregelung (Logik) und Moral (Gleichheit). Individualität bedeutet hierbei ‚Gleichgültigkeit‘ (vor dem Gesetz) und Beliebigkeit (der zugestandenen verfolgten Interessen). Das erstgenannte Individuum ist autonom, weil es besonders eigenartig ist: es ist einmalig; das zweite ist autonom, weil von allen (biographischen) Besonderheiten abgesehen wird, es also nicht nach Eigenart und Einmaligkeit beurteilt wird Gegen die Gerechtigkeit für alle ist der erste ‚Individualist‘ zwar nicht notwendigerweise, aber mit seinem schöpferischen Lebens- und Ausdrucksprinzip hat er gar keinen Zugang zu dieser Ebene. Die kann er nur außerdem berücksichtigen, nicht aber auf diese Weise. Kurzum: Ein vernünftiger Diskurs zwischen freien und gleichen Menschen kann nicht gemalt oder musikalisch komponiert werden, sondern nur gesprochen.

Ich breche hier den Vergleich ab. Wesentlich an den Qualitäten des ersten Typs ist, daß es eben ein ‚Typ‘ ist, der etwas ausstrahlt. Menschen solcher Art haben ‚Charisma‘, sind ‚Führer‘, ‚Meister‘ usw. Man lernt von ihnen durch Identifikation, nicht durch Schulbücher oder Regeln wie in der Physik. Das ist die grundsätzliche Situation des Entwerfen-lernens, und sie ist grundsätzlich undemokratisch und vorwissenschaftlich – eher patriarchalisch“ (Eisel 1997, 28f.).

Eisel verdeutlicht das zweite Weltbild durch die Vergegenwärtigung der mit ihm verbundenen Implikationen des Selbst- und Weltverständnis. „Leibniz‘ Begriff der Monade“ steht in Verwandtschaft zur „christlich-humanistischen Konzeption vom Menschen.“ Der so verstandene Mensch „nutzt – in der Nachfolge Christi und im Angedenken der Antike – sein Leben zur beispielgebenden Ausgestaltung eines einmaligen Exemplars von Weisheit, Güte, Schönheit des Körpers und der Seele usw. Das impliziert mit Notwendigkeit eine Weltkonstitutionsform, die genau dies den Objekten abverlangt. Sind es kulturelle, dann geben sie Zeugnis von solchen Schöpfern, sind es natürliche, dann zeugen sie vom ‚lebendigen Gott‘, der sie so gewollt hat. Aber die Idee des paradoxen Zusammenspiels von Entelechie und Absolutem sortiert auch die Welt, nämlich in mechanische und organische Prozesse. Nur die letzteren erfüllen die Bedingung, bereits dem Prinzip der Vollkommenheit zu folgen, obwohl ihnen das Bewusstsein ihr er selbst und des Auftrags, Endzwecke zu erreichen, fehlt (ausführlicher Eisel 1991: 171-173). Nur Lebendiges ist auf individuelle Art allgemein, ob mit oder ohne Bewusstsein; denn in beiden Zuständen bewohnt eine Seele den Körper. Demgegenüber sind die Maschinen, ob konstruierte oder natürliche Mechanismen, seelenlos. Ohne Seele sind die Dinge aber tot. Darauf baut die moderne konservative Zivilisationskritik auf: Was eigentlich organisch zu wachsen hätte, wie der Staat einer Volksgemeinschaft, Dörfer oder Stadtteile, menschliche Bindungen, die Kulturlandschaft usw., statt dessen aber entweder mechanisch von oben geplant wird oder kontingent von unten wild wuchert,

ist ein Sakrileg an der Lebendigkeit von Kultur. Organische Entwicklung würde jeweils bedeuten, dass die individuelle Eigenart, das ist jenes Besondere, nicht verloren ginge. Dieses humanistische Weltbild ist die Basis des politischen Konservatismus“ (Eisel 2002, 138).

Eisel vergegenwärtigt auch die Implikationen der dritten Weltanschauung.

„Die positive Auffassung der Verbindung von mechanischen Regulationsprozessen mit kontingenter Naturwüchsigkeit charakterisiert das empiristische Gegenbild. ... Dieses Bild wirkt genauso auf die Biologie und Ökologie wie der Humanismus. Es wurde im liberalen Naturrecht ausformuliert und stellt eine der Säulen dar, auf denen die Demokratie ruht. Individualität ist im Liberalismus kontingenter Aspekt von Akteuren eines Überlebenskampfes. Es gibt keine Möglichkeit, deren Einzelhandlungen aus höheren Prinzipien abzuleiten oder sie als beispielhaften Selbstdarstellungsvorgang absoluter Prinzipien zu begründen – das ist die empiristische Grundlage des Liberalismus in Gegnerschaft zum Rationalismus. Deshalb müssen die Individuen politische Herrschaft als kämpferische und doch zuvorkommende Form der Einheit von Durchsetzungswillen, Toleranz und Selbstbeherrschung etablieren, so wie das in England kultiviert wurde und wird. Der Kampf jeder gegen jeden ist erlaubt, wenn er nur fair abläuft. Individualität zeigt sich während des sportlichen Spiels mit allen denkbaren Möglichkeiten bei gleichen Chancen, nicht in der Vollkommenheit einer Repräsentation des Absoluten. Auf der Basis der Kontingenz des Einzelnen kann jedes Einzelereignis nur in der Weise verallgemeinert werden, dass es durch Verhaltensregelmäßigkeiten, die aus den Beobachtungen vernünftig generalisiert wurden, ‚mechanisch‘ als Fall einer Regel identifiziert wird (so wie der Bürger durch einen von ihm mit Vernunft geeignet konstruierten ‚Nachtwächterstaat‘ dem allgemeinen Interesse an Chancengleichheit und Pluralismus unterworfen wird). Erst die Vernunft, welche die Einzelereignisse bzw. Einzelinteressen zweckmäßig organisiert, bringt Allgemeinheit in die Sachverhalte, die von sich aus nichts als Einzelheiten sind. Das ist das nomothetische Subsumtionsprinzip in seiner empiristischen/liberalistischen Variante.

... Das liberale Individuum konstituiert sich durch Macht bzw. durch Eigentum (Haben) – es ist so viel wert, wie es an individuellem Nutzen vernünftig und regelgerecht maximieren kann –, das humanistische durch Eigenart (Sein) – es ist so viel wert, wie es selbst sein Wesen vor dem Gericht absoluter Werte lebensgeschichtlich zur Geltung bringen kann. ... Diese monadologische Variante, d. h. eine Variante der rationalistischen Konzeption von Individualität, führt zur idiographischen Weltansicht in der Geschichtsphilosophie bei Herder (Eisel 1992, 1997) und im Historismus, der Lebensphilosophie und dem Neukantianismus“ (Eisel 2002, 138f.).

Eisels besondere Aufmerksamkeit gilt dem Weltbild 2. Auch auf die Gefahr hin, dessen Eigenschaften zu wiederholen, sei seine Logik und sein Umfang mit folgender Passage zusammenfassend verdeutlicht:

„Das Allgemeine ist in diesem Fall selbst individuell, nicht ein dem Einzelnen vorgegebenes Gesetz (zur Herkunft der ‚idiographischen‘ Geschichtsphilosophie aus der Monadologie vgl. Eisel 1991 und 2003c). Objektive Geltung entsteht nicht durch Subsumtion. Das individuelle Ereignis ist nicht beliebig, sondern ein Ausdruck von etwas. Es verweist auf die Wirkung eines Allgemeinen in und über ihm. Das bedeutet, die objektive Geltung ist nicht nur durch ein unabhängiges äußeres Gesetz bestimmt, sondern dieses Gesetz existiert gleichfalls auf einer ganz anderen Ebene, nämlich einzeln. Dann heißt es Entelechie und ist eine innere Kraft. Die Existenzweise des Einzelnen wird dann definitionsgemäß zu einem Balanceakt zwischen den beiden Polen: dem des allgemeinen, äußeren

Maßes und jener singulären inneren Kraft. Diese Balance muss das Einzelne zur Existenzweise des Allgemeinen machen.

Die Inkarnation des Allgemeinen im Einzelnen nennt sich Individualität. Der Handlungsmodus, durch den objektive Geltung erreicht werden kann, besteht hier nicht in formaler Subsumtion, sondern in einer sinnträchtigen Entwicklung. Bezugspunkt der Entwicklung ist die Vollkommenheit des individuellen Zustands. In ihm fallen das Allgemeine und das Einzelne als Endzweck zusammen (vgl. zum christlichen Bias des Individualitätsbegriffs in dem hier diskutierten Kontext Eisel 1992, 1997, 2003a; 2003b, 2003c).

Einige Konnotationen, die zu dieser Idee vom Allgemeinen gehören, sind: organische Entwicklung (versus mechanisch oder beliebig), Gestaltung (versus Planung oder Wildwuchs), typisch (versus faktisch), Eigenart (versus Gleichförmigkeit oder Diffusität), Vielfalt (versus Homogenität oder Masse), Seele (versus Verstand), Sinn (versus Funktion oder Nutzen). Dieses Wortfeld bildet die begriffliche Basis unserer Kritik an Identitätsverlusten, denn ich habe auf der Gegenseite jeweils die Agenturen der Identitätszerstörung genannt“ (Eisel 2004b, 141).

Die Spannung, die den Individualitätsbegriff des Weltbildes 2 ausmacht („christlicher Bias des Individualitätsbegriffs“ ebd.), besteht im Widerspruch der „Gültigkeit allgemeiner Gesetze/Ordnungen/Maßstäbe“ zum „Anspruch auf einzelne Freiheit. Die christliche Religion löst diesen Widerspruch in der Idee der Selbstverantwortung auf. Sie fügt dem Alten Bund (Macht des Gesetzes) den Neuen Bund hinzu. Der wird von Gott mit den Menschen durch seinen irdischen Sohn geschlossen. Gottes Sohn befreit durch seinen Opfertod die Menschen vom schicksalhaften Fluch der Erbsünde. Die intelligente Konstruktion lautet: Es lastet noch immer jenes Schicksal der Sünde, die die Menschen überhaupt erst sterblich, trotz ihrer Gottesebenbildlichkeit gewissermaßen empirisch gemacht hat, potenziell auf allen, obwohl alle erlöst wurden. Denn ob das schlimme Schicksal Bestand hat oder aber die Erlösung wirklich wird, d.h. die Strafe der ewigen Verdammnis oder die Erlösung im ewigen Leben dermaleinst eintritt, hängt von jedem Menschen selbst ab. Da nach der Erlösung Freiheit sein Wesensmerkmal ist (auch Jesus hatte alles freiwillig erfüllt, was ihm aufgetragen war), kann er sich entscheiden, ob er Jesus liebt und ihm nachfolgt, oder ob er sündigt, d.h. den erlösenden Opfertod in den Wind schlägt. Freiheit ist somit die Bedingung dafür, dass die vorgegebene Gesetzesmacht auf eine angemessene Art und Weise realisiert werden kann. Angemessen bedeutet menschenwürdig, und das bedeutet nicht sklavisch. Die Kinder Gottes können nur dann genauso wie sein geliebter Sohn die Erbsünde loswerden, wenn sie wie dieser ihrer Vorbestimmung freiwillig nachkommen, jeder Mensch auf seine Weise, d.h. entsprechend seinen natürlichen Fähigkeiten: Jeder sucht sich seinen gottgefälligen Lebensweg.

Das ist die Basis der Idee der Individualität. Individualität ist eine Unteilbarkeit von einzelner, innerer Lebenskraft (Entelechie) und allgemeiner Vernunft, die die Gesetze (Gottes) zu erkennen erlaubt. Das Einzelne ohne jene Vernunft wäre in seiner Freiheit beliebig und gegenüber seinem Schicksal blind. Die allgemeine Vernunft ohne jene einzelne Kraft, die die Verwirklichung von Fähigkeiten antreibt, wäre ein mechanischer Apparat von Dogmen. Nur die Verbindung von Freiheit und Gesetz, in der die Nachträglichkeit der Erlösung die Menschen zu einer eigenständigen Vorleistung für das ewige Leben zwingt (die sie aber auch unterlassen können), löst das Problem, Selbstverantwortung kulturell zu verankern. Damit ist die Idee der Individualität als Basis der Kultur etabliert. Zugleich ist diese Konstruktion die Basis der Idee von ‚Leben‘. (Mit Jesus hat das

Leben über den Tod gesiegt.) Alles, was sich ‚lebendig‘ entwickelt, ist individuell, und das ist jene Verbindung der gegenteiligen Prinzipien. Wäre es nur einzeln, aber nicht individuell, so wäre es unbestimmbar und als Ansammlung amorph. Wäre es gesetzmäßig, aber nicht individuell, so wäre es mechanisch, ein toter Apparat. Ist es aber individuell, so entwickelt es sich ‚organisch‘. Das ist Leben in der Form vielfältigen einzelnen Strebens nach dem, was gesetzmäßig nicht ausgeschlossen ist, sondern der Lebensart dieses Wesens entspricht. Handelt es sich um menschliches Leben, so entwickelt sich dabei ‚Persönlichkeit‘. Das ist individuelle menschliche Ausdruckskraft und genauso allgemeiner Maßstab von einzelner Lebensmöglichkeit. Vielfalt ist der Ausdruck von gelingender Lebendigkeit. Die drückt durch die einzelnen Beiträge der Lebewesen (oder Kulturtaten) Individualität als Reichtum eines gesetzmäßigen Ganzen aus, das sich organisch entwickelt und selbst wieder Individualität besitzt, die einem größeren Ganzen angehört usw.“ (Eisel 2009, 42f.).

Das Weltbild 2 thematisiert auch die Frage nach seiner Reproduktion im Fortgang der Zeit. Die Antwort ergibt sich aus der für dieses Weltbild charakteristischen immanenten Spannung zwischen individueller Freiheit und vorgegebenem höheren Sinnkontext.

Im Unterschied zur Verknüpfung von Freiheit mit Bedürfnisbefriedigung und Individualität mit exklusivem Eigeninteresse sowie in Differenz zur Emanzipation von allgemeinen Bindungen und Maßstäben geht es der Position emphatischer Eigenart darum, höhere Prinzipien im eigenen Leben auszugestalten und den „eigenen, wenn auch oft steinigen – Weg zur besonderen Form und größtmöglichen Vollkommenheit“ zu gehen (Eisel 2003, 413). Individualität wird dann an der Entfaltung von Eigenart gemessen. „Ein Individuum ohne Eigenart ist eine Hülse oder eine Kopie“ (Eisel 2004c, 31).

In der Entfaltung ihrer Eigenart im emphatischen Sinne oder ihres eigenen Charakters suchen die Individuen „mit ihren eigenen inneren Möglichkeiten den Sinn des kulturellen Ganzen (zu) spiegeln und dieses Ganze in einer besonderen Weise zu bereichern – zumindest werden sie danach beurteilt. Sie subsumieren sich nicht einfach den äußeren Notwendigkeiten, ignorieren sie aber auch nicht, sondern versinnbildlichen deren Offenheit für neue Formen. Solche, die sich den Notwendigkeiten unterwerfen, sind subalterne Schwächlinge, diejenigen, die sich ihnen nur widersetzen, sind Querulanten. Dazwischen liegt die Persönlichkeit eines Individuums. Sie vereinigt beide Seiten auf besondere Weise“ (Eisel 2004, 31f.).

Zum Problem wird die Weitergabe der personalen Stärke und Eigenart an die Nachfahren und die Klage der Konservativen über die Jugend, die so gar nicht mehr der stolzen Eigenart ihrer Vorfahren entsprechen möchte. „Das Allgemeinen kann gewissermaßen unterbrochen werden, wenn die Kette für einen Generationszyklus reißt und die Individualität keine Eigenart mehr erreicht; wenn allenfalls noch kopiert wird, d.h. Tradition falsch verstanden wird“ (Eisel 1993, 33f.).

Eisel macht zum Thema, welches Verständnis von Natur zur Identitätskonzeption von Weltbild 2 passt. „Sie heißt Landschaft oder Land, auch Landstrich oder Gegend“ (Ebd.). Ist „ein Raum in seiner Eigenart gemeint, wird automatisch das Verhältnis des Menschen zur Erde als seinem Wohnraum thematisiert, also eine Bindung und potenzielle Verantwortlichkeit“ (Ebd.). Das unterscheidet sich bspw. von der Wahrnehmung, „das Matterhorn schön oder erhaben zu finden“ (Ebd., 142). Für sie „bedarf es keiner lebensräumlichen Attitüde“ (Ebd.).

Diese Sorte von „Berufung auf Natur bedeutet hier immer eine Absage an Abstraktion und formale Subsumtion des Einzelnen unter ein allgemeines Maß oder Gesetz. Der Begriff steht für die Relevanz des Konkreten und Besonderen. Deshalb führt das Gebot der Anpassung an Natur nicht zu einem allgemeinen Herrschaftsanspruch, sondern zum Gebot einfühlsamer Nutzung von Besonderheiten. Anpassung besteht durchaus nicht aus Unterordnung – wie so oft fälschlich unterstellt –, sondern aus der Loslösung vom Naturzwang. Aber das sich daraus ergebende Anpassungs-Loslösungs-Paradox (vgl. Eisel 1992, 118; 2003a) ist kein formaler Widerspruch. Das Paradox ist gewollt, und die beiden Seiten vermitteln sich in einem Begriff konkreter Vernunft. Vernünftig ist nicht das Menschenmögliche (an Naturbeherrschung); diese Vorstellung bestimmt ja das Fortschrittsdenken des politischen Gegners. Dort besteht Anpassung aus bedingungsloser Nutzung durch Verallgemeinerung und technische Simulation. Deshalb kann sich Anpassung gerade nicht an Besonderheiten der Natur orientieren. Demgegenüber ist im idiographischen Weltbild Vernünftig-Sein im Umgang mit Natur das Gegenteil: Nur was den besonderen Gestalten eines Raumes gerecht wird, kann dort Bestand haben. Natur ist kein Set von Formeln, sondern ein Lebensraum. Im einen Fall wird Raumplanung betrieben, im anderen Fall so genannte Landespflege“ (Eisel 2004b, 142).

Zur Übersetzung von Eisels Bestimmung des Heimat ermöglichenden Naturraums in eine andere Sprache erinnere ich mich an eine Passage bei Binswanger (1956, 76): Mit der Industrialisierung und verstärkt mit der Globalisierung entsteht ein „geographischer Raum“, „ein unendlich weiter, aber gänzlich tiefenloser Raum, eine Raum sozusagen zweiter Hand, ein Raum ohne Physiognomie, Gegend und Landschaft, dafür ein solcher, in dem ‚man‘ sich orientieren kann und in dem es ein hier und dort, ein oben und unten, eine berechnende Nähe und Ferne gibt. Das ‚Richtige‘ wird hier ‚getroffen‘ (in Wahrheit verfehlt) durch bloße Reflexion oder Berechnung.“

In Weltbild 2 ist „Identität ... ein Programm der Selbstaussgestaltung durch Anerkennung von besonderen Lebensumständen. Wenn wir diese Umstände als Natur und im Hinblick auf unsere Herkunft betrachten, nennen wir sie Heimat. Deshalb entstand der Naturschutz als Heimatschutz gegen die moderne Zivilisation. Das Wertvolle an Naturräumen ist dies: dass sie jemandes Heimat sind.⁴ Deshalb muss deren Eigenart erhalten werden, selbst wenn es nicht die eigene Heimat ist. Das Prinzip ist das der Erhaltung von ursprünglichen Sinnzusammenhängen, von Erinnerungen an ursprüngliche Identifikationen. Das ist auch der Grund dafür, dass es notorisch misslingt und zu halsbrecherischen und verlogenen Konstruktionen führt, wenn der Naturschutz rein ökologisch

⁴ Eine Argumentation – wiederum aus der Daseinsanalyse – scheint mir sinnverwandt und geeignet zur Erläuterung. „*Wir* wohnen und halten uns bei den Dingen auf, aber die Dinge gestatten *uns* diesen Aufenthalt und modifizieren ihn. *Wir* begreifen sie zwar, aber sie muten *uns* an, kommen *uns* vor, gehen uns an. Wir halten uns nicht nur bei den Dingen auf – ja, wir hängen an ihnen. Und in dem Verhältnis solcher Anhänglichkeit haben wir gewiß Welt entworfen. Jedoch diese Welt als Anhänglich-Sein, sie trägt uns, sie sagt uns etwas. Das erweist sich schon an dem Umstand, daß ein derartiges Hängen an den Dingen nicht ohne weiteres aufhebbar zu sein braucht. Die Anhänglichkeit kann dann in eine Abhängigkeit übergehen. ... Wohnen heißt also, daß wir uns bei der Welt aufhalten und zugleich, daß uns die Welt in bestimmter Weise Wohnung und Heim gewährt. Vertraut sein heißt, daß wir der Welt trauen und zugleich, daß die Welt uns treu ist. ... Unsere kommunikative Verbundenheit mit den Dingen, mit der Welt gründet also darauf, daß wir als Wohnende schon immer bei der Welt, als Vertrauende der Welt treu sind und – in ihrer Treue aufgehen, von ihrer Treue getragen werden“ (Kulenkampff 1953, 329f.).

begründet wird, um – in Deutschland verständlich – dem Heimatbegriff zu entgehen“ (Eisel 2004b, 142).

Ich vertiefe mich hier nicht in Eisels Überlegungen zum Heimatbegriff und verweise für sie auf den vom Bundesamt für Naturschutz herausgegebenen Band „Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker“ (Bonn 2007) mit fünf Beiträgen von Ulrich Eisel.

Hier interessiert die Heimatproblematik (wie vorher die der Natur) als weitere Facette, die es ermöglicht, die Problematik von Weltbild 2 genauer in den Blick zu bekommen.

Eisel verneint die Möglichkeit eines „unschuldigen Heimatbegriffes und Lebensraumbegriffes“ (Ebd., 143). Der Schwierigkeit eines solchen Begriffes liegt ein Widerspruch zugrunde. „In unserem Fall bestünde der darin, unsere Zivilisation unter der Perspektive des Widerstands gegen Gleichmacherei, Beliebbarkeit, bedingungslosen Fortschritt, mechanische Funktionserfüllung usw. zu kritisieren und dennoch ihre modernen politischen und ökonomischen Voraussetzungen zu akzeptieren – Voraussetzungen also, die genau das Fundament dessen sind, was kritisiert wird. Deshalb plädiere ich dafür, auf diesen Begriffen zwar zu bestehen, ganz einfach weil sie lebensweltlich valide und kraftvoll sind, sie aber immer mit der Reflexion ihrer Problemlage zu umgeben, wenn sie politisch verwendet werden“ (Eisel 2004b, 143).

Um das Verständnis der Spezifik von Weltbild 2 weiter abzurunden, sind seine Gegner zu benennen. Man kann den Sachverhalt in aller Kürze mit der Eisel'schen Zwischenüberschrift in einem Artikel notieren: „Sachlichkeit zerstört Identität – Demokratie verlangt Sachlichkeit“ (Eisel 2004b, 144). Ausgeführt lautet die Argumentation: „Die Instanzen der Versachlichung sind Wissenschaft, Technik und Bürokratie. Heilige Texte und autonome Verbote werden zu Gutachten und Verwaltungsvorschriften. Aus Sinn wird Funktion, aus Endzweck Nutzen, aus Kultur Gesellschaft mit einer ‚Kulturpolitik‘ und kulturellen Ereignissen. Aus Individualität wird Individualismus, Eigenart wird zu Andersartigkeit, Vielfalt zu Pluralismus, Identität zu Gleichheit – der Chancen, der Formen und der Produkte. Tradition wird durch Emanzipation abgelöst. All das ist unvermeidbar.

Demokratische Politik als Herrschaftsform sichert der industriellen Produktionsweise – aus Gründen der Sachlichkeit – die Zerstörung von Identität. Darin muss man ganz klar sehen, sonst gibt man sich Illusionen hin.

Daraus folgt allerdings nicht, dass dumme und schlechte Politik unausweichlich ist und unter Berufung auf Sachlichkeit immunisiert werden dürfte. Selbstverständlich liegt es prinzipiell im Belieben eines demokratischen Gemeinwesens, sich für die Erhaltung von Identität zu entscheiden, auch für die Nutzung von Naturerfahrung für entsprechende Gefühle und Reflexionen. Aber es ist gut zu wissen, dass auf der Diskurs- und Handlungsebene dann mit Widersprüchen zu rechnen ist, die nicht nur den widrigen Umständen im Detail oder der Unfähigkeit von Personen geschuldet sind. Man kann sich auf sie vorbereiten. Es muss klar sein, dass es in allen Einzelfällen der Beurteilung von Identifikationsverlusten der Reflexion eines Dilemmas bedarf und somit der Abwägung von alternativen Wertmaßstäben, die beide unverzichtbar sind.

Das Paradigma der Sachlichkeit und Emanzipation läuft auf Bindungslosigkeit hinaus, und die positive Seite dieser modernen Prinzipien ist evident, wenn man sich die Gewalt vor Augen hält, die

im Namen der gesellschaftlichen Synthesis durch Herkunft und transzendente Instanzen ausgeübt wurde und wird. Herkunft und Transzendenz bilden aber das Gerüst zur Bestimmung und Entwicklung von Identität. Genauso wissen wir auf der anderen Seite, wie die Homogenisierung der Materialien, der Speisen, der Gebräuche, der Kleidung, der Ansichten, der Landstriche usw. uns die Freude nimmt. Wir sind also gewissermaßen gezwungen, uns – so oder so – immer selbst zu bekämpfen. ... Innerhalb einer Widerspruchstruktur – in diesem Falle der des Widerspruchs zwischen politischer Anerkennung und kultureller Ablehnung der Demokratie – kann nicht im Prinzip entschieden werden, sondern nur fallweise“ (Eisel 2004b, 144f.).

Eisel sieht die Eigenart aber nicht allein durch die „Gleichmacherei seitens des Allgemeinen“ (Eisel 2003, 410) gefährdet. Eisel stellt sich darunter nichts Illegitimes vor. Er schreibt der Demokratie die „Gleichheit des einzelnen Individuums vor dem Gesetz“ als „Bedingung des Zusammenlebens“ vor. „In der Demokratie wurden Form und Inhalt getrennt, das ist die Bedingung der Zerstörung personaler Willkürherrschaft“ (Ebd., 413). Besonderheiten sollen vor dem Gesetz keinen Anspruch auf Sonderbehandlung haben. Die Position der Eigenart nimmt die Erfahrung auf eines Protestes *gegen* oder zumindestens eines Unbehagens *an* der Nivellierung des Besonderen durch herrschende abstrakt-formelle Maßstäbe (Ökonomie, Recht, Verwaltung, Technik ...). Neben dieser allgemein bekannten, ja trivialen Verortung dieser Position ist eine weitere, weniger selbstverständliche Negation für sie nicht minder konstitutiv. Eigenart impliziert die Position, dass „das Individuelle nicht das Allgemeine dominieren“ soll (Ebd.). Im Unterschied zur postmodernen Begrüßung der Vermehrung von Differenzen oder zur Maxime „Zersplitterung ist gut“ (Ebd.) ist mit der Perspektive der Eigenart diejenige Erfahrungsverarbeitung verbunden, die festhält, dass das Besondere auch durch eine bloße Vermehrung verschiedener Einzelzustände bedroht ist. „Wenn nämlich gilt, dass jedes einzelne Ding nur dann allgemeinen Wert hat, wenn und insofern es einzeln ist und bleibt, dann gelten alle Einzelheiten gleich viel. Es ist gleichgültig, wie man ist, Hauptsache, man ist einzeln. Wenn es aber gleichgültig ist, wie man ist, dann gilt das Besondere nichts“ (Eisel 2003, 410). Die „Vervielfältigung der konkurrierenden Besonderheiten (erhöht) die eigene Bedeutungslosigkeit“ (ebd.), insofern es zu einer verwirrenden und chaotisierenden Beliebigkeit kommt, also einer Gleichgültigkeit, die nicht aus *vom* Verschiedenen abstrahierenden formellen Einheit resultiert, sondern aus einer aus sich selbst Gleichgültigkeit hervortreibenden schlecht-unendlichen Verschiedenartigkeit. „Die Ungleichheit hat kein System, der Zusammenhang der Vielen ergibt kein einheitliches Bild mehr... Wenn man also auf der Wichtigkeit der Besonderheit besteht, muss man auf einem *System* von Ungleichheiten bestehen, statt auf einer Vielzahl von Andersartigkeiten. Nur dann kann man ein Individuum in seiner Stellung in einem Ganzen beurteilen, d.h. seine Besonderheit würdigen“ (Ebd.). Besonderheit verträgt sich mit Vielfalt, nicht aber mit „Vielzahl“ (Ebd., 411). „Vielfalt hat immer den Bezug auf eine Einheit, Vielzahl nicht“ (Ebd.). Die Position der Eigenart ist in der für sie konstitutiven Negation gegen formelle Einheit und gegen chaotisierende Vielzahl notwendigerweise mit dem Anspruch eines „Entwicklungsprinzips“ verbunden, das sich differenziert, „etwa so, wie ein Mensch einen Charakter ‚ausbildet‘, der viele Eigenschaften integriert“ (Ebd.). Diese Herausbildung einer Eigenart kann hilfsweise mit dem Prädikat ‚organisch‘ von mechanischen oder chaotischen Aggregationen unterschieden werden. „Vielfalt ist immer die Ausdifferenzierung einer so genannten organischen Einheit, die Eigenart genannt wird. In Vielfalt steckt, dass sich eine Einheit entfaltet“ (Ebd.).

Auf die Frage, wo wir es gesellschaftlich mit Eigenart zu tun haben, findet sich bei Eisel die

Würdigung nationaler Eigenart, so sie denn tatsächlich eine Eigenart ist.

„Stellen wir uns nun eine solche Ganzheit als ein Volk mit einem Staatsgebiet vor, z. B. die Deutschen in Deutschland. Dann rückt ein solches Volk dem, was Völker zu gewährleisten haben, nämlich als organischer Teil der Menschheit sich so menschlich wie möglich zu entwickeln, genau dann immer näher, wenn es seine Individualität als Besonderheit aller kulturellen Anstrengungen aller Völker so deutlich wie möglich ausprägt und absichert. Es braucht angesichts der vielen Einflüsse von außen einen Leitfaden seiner selbst. Andernfalls würde ein solches Volk unmenschlich, nämlich undeutlich und perspektivlos in seinem ‚Charakter‘: nur irgendeine Bevölkerung irgendeines Gebietes“ (Eisel 2003, 412f.).

Dieses Verständnis von nationaler Eigenart impliziert ein spezifisches Verständnis zum Fremden.

„Eine Leitkultur kann demzufolge nur dann mehr als ein autoritäres, mechanisches Herrschaftssystem sein – und das ist mit Leitkultur eben nicht gemeint, das sind nur böswillige Unterstellungen der Gegner –, wenn sie Ausdifferenzierungen zulässt und fördert. Das bedeutet: Fremde Eigenarten werden daraufhin überprüft, ob sie sich eignen, irgendeinem bereits in der eigenen Kultur angelegten Aspekt derart einverleibt zu werden, dass dieser – ohne Selbstaufgabe – sich besser und reichhaltiger entwickelt, als er es von sich aus getan hätte. Genau dann ist das Fremde willkommen, nämlich wenn es jene Haupteigenart, den Charakter des Ganzen, durch reichhaltige Ausdifferenzierung auf dem Wege zur eigenen Höchstform stützt.

So gesehen ist die These, dass die Idee der Leitkultur Fremdes ausschließe oder aber zur Unterordnung zwingt, nur halb wahr. Anpassung ist nicht einfach ein Herrschaftskonzept, sondern eher so etwas wie ein Produktivitätsmaßstab. Wahr ist, dass die fremden Eigenarten gewissermaßen ihr altes Zentrum, ihre Leitkultur, verlieren sollen. Andererseits wird den Fremden gerade auch abverlangt, irgendwie im Kern auch zu bleiben, wie sie sind, andernfalls wären sie nur eine schlechte Kopie von bereits Bestehendem. Jeder kennt das Unbehagen, das einen beschleicht, wenn man überangepassten Ausländern begegnet, die einem nur noch in allem nach dem Munde reden und so deutsch wie möglich zu sein versuchen; das sind aufdringliche, charakterlose Gesellen. Da gefällt uns der ‚Kopper‘, der Assistent der Kriminalkommissarin Odental, schon viel besser. Der ist zwar vollständig eingebaut in die deutsche Kultur des Tatort-Kriminalkommissariats, aber durch seine italienischen Reste und seine Mutter ist dieser Typ einfach auch eine Bereicherung für uns. Er zeigt weniger, dass selbst Italiener ordentliche Deutsche werden können, sondern vor allem, dass die deutsche Lebensart das Angenehme und die deutsche Lebensart Ausdifferenzierende am Italiener hervorzubringen in der Lage ist, z. B. seine lockere Art, pflichtbewusst zu sein. Wer dabei mitspielt, darf bleiben. Das bedeutet Leitkultur“ (Eisel 2003, 411f.).

Ich problematisiere hier nicht, inwiefern das Konzept der Leitkultur, so wie es in Deutschland diskutiert wurde, mit einer praktischen Verpflichtung zur nationalen Eigenart gleichzusetzen ist oder sich auf Standards bezieht, die durch das Grundgesetz gesetzt sind.

Bei einem konservativen Verständnis von Leitkultur „verlangt der Konservative von den Fremden nur das, was er sich auch selbst – sowohl gegenüber seiner Kultur als auch gegenüber dem Naturraum, in dem diese Kultur lebt – abverlangt. Jeder Mensch soll die Besonderheiten von beidem beachten und die Weiterentwicklung von Kultur und Naturressourcen nicht abstrakt, alleine im Sinne des überhaupt Menschenmöglichen, sondern konkret angesichts besonderer kultureller Eigenart und natürlicher Standortbedingungen voranbringen: keine Fertigbau-Bergbauernhöfe in

Ostfriesland, keine Autobahnen schnurgerade durch das Hügelland, nicht alle Tante-Emma-Läden durch Supermarktketten ersetzen.

Es ist leicht erkennbar, dass wir jetzt bei Heimat angekommen sind, denn Leitkulturen werden zwar manchmal ansatzweise und oberflächlich auch als allgemeine Prinzipien formuliert, aber sie liegen eigentlich nur differenziert in Lebensweisen von Menschen an bestimmten Orten vor“ (Ebd., 413).

II. Christentum

1) Theologische Fragen

Eisel spricht von der „christlich-humanistischen Konzeption vom Menschen“. Christen werden mit dieser Bindestrich-Einheit große Probleme haben.⁵ Theologen arbeiten den Unterschied zwischen „der“ christlichen Religion und „dem“ Humanismus am Beispiel von Jesus und Sokrates heraus. Sokrates sei der „Begründer des liberalen Humanismus, also einer Quasi-Religion“ (Tillich E II, 142). Die christliche Religion „beruht nicht auf der Voraussetzung, dass Gott im Menschen vorhanden, sondern auf der entgegengesetzten, dass der Mensch Gott entfremdet ist; deshalb muss Gott von jenseits zum Menschen kommen, und das tut er in dem Christus. Gott ist hier also nicht als paradoxe Gegenwart des Göttlichen im Menschen verstanden, sondern als Gegenwart des Göttlichen in dem Christus jenseits des Menschen“ (Ebd., 142f.).

Der Humanismus wird von christlichen Theologen ob seines Pantheismus (Einheit von Gott und Natur/Welt) bzw. seines Panentheismus kritisiert. Letzterer sieht die Welt in Gott enthalten, fasst Gott aber als umfassender als die Welt auf, so dass (im Unterschied zum Pantheismus) ein Unterschied zwischen Welt und Gott existiert. In beiden Modellen spielt das personale Moment Gottes keine Rolle. Beide „unterscheiden Gott und Welt nicht mehr als Schöpfer und Schöpfung, sondern die Welt ist selber göttlich. In ihr gestaltet sich Gott selbst; er schafft in der Welt nicht etwas anderes, was er nicht selbst ist“ (Busch 1959, 275). „Besonders bei Goethe verband sich mit dem humanistischen Menschenbild ein panentheistisches Glaubensbekenntnis. Goethe sah in der

⁵ Der christliche Glaube erteilt dem humanistischen Denken eine Absage, das daran gewöhnt, „über Jahrhunderte hin nur zu fragen, ob etwas für den Menschen gut ist, und nicht zu fragen, wozu der Mensch und alles andere gut ist“ (Spaemann 1977, 10). „Die Zweideutigkeiten des Humanismus beruhen auf der Tatsache, dass er die selbst-transzendierende Funktion des Lebens nicht beachtet und die schöpferische Funktion absolut setzt. Das bedeutet nicht, dass der Humanismus die Religion ignoriert. Gewöhnlich, wenn auch nicht immer, ordnet der Humanismus Religion unter die menschlichen Potentialitäten ein und betrachtet sie darum als eine der kulturellen Schöpfungen. Aber gerade weil er so verfährt, leugnet er letztlich die Selbst-Transzendierung des Lebens und damit den innersten Charakter der Religion“ (Tillich, ST III, 105).

„Unter Humanismus verstehen wir hier die Haltung, die das wahrhaft Menschliche zum Maßstab und Ziel des geistigen Lebens macht. ... Nach humanistischer Auffassung offenbart sich das Göttliche als Menschliches und umgekehrt; das, was den Menschen unbedingt angeht, ist der Mensch. Gemeint ist damit der Mensch in seiner Essenz, der wahre Mensch, der Mensch als ‚Idee‘, nicht der wirkliche Mensch in der Entfremdung von seinem wahren Wesen.“ Der Humanismus „schaut das Unendliche, Unbedingte in einem Endlichen“. Damit unterscheidet er sich zunächst nicht von der Religion. Der Humanismus aber „bleibt innerhalb des Menschlichen“ und wird als profan bezeichnet (Tillich VIII, 154). „‚Profan‘ bedeutet in diesem Zusammenhang, im Rahmen des gewöhnlichen Ablaufes der Dinge zu bleiben und nicht darüber hinaus zu gehen in einen heiligen Bezirk“ (Ebd.).

humanitas nicht ... bloß die Verwirklichung der Gottesebenbildlichkeit, sondern das Göttliche im Menschen. Der Mensch, der bestrebt ist, die humanitas zu verwirklichen, offenbart die Gottheit, strahlt das Göttliche wider, wie es nach der pantheistischen Anschauung auch die Natur tut“ (Ebd., 280). Der Humanismus nimmt „die Lehre Platons, dass der Mensch aus zwei Naturen bestehe, der geistig-vernünftigen und der sinnlich-triebhaften wieder auf. Der Mensch soll seine geistig-vernünftige Natur, die ihn zu einem sittlichen Wesen macht, entfalten und sich dadurch immer mehr in das göttliche Ebenbild verwandeln. Aber in diesem Streben hemmt ihn die sinnlich-triebhaften Natur“ (Ebd., 278). Laut Erasmus bedarf „der Mensch nur der vernünftigen Einsicht; er kann die Affekte bekämpfen, indem er seinen Geist bildet und dadurch die Unwissenheit, in der alle Schwäche des Fleisches wurzelt, überwindet. Wie bei Sokrates und Platon erscheint die Tugend lehrbar“ (Ebd., 279). Die Annahme einer „christlich-humanistische Konzeption vom Menschen“ vereint friedlich, was z. B. Luther (vgl. seine Kritik an Erasmus) als deutlich voneinander unterschieden und einander fremd ansieht. „Der Humanist sagte: dem Menschen ist das Gebot Gottes gegeben; also ist er auch in der Lage, es zu erfüllen“ (Ebd.). Luther zufolge kann der Mensch den Willen Gottes nicht tun. „Der menschliche Wille ist gegenüber dem Gebot Gottes unfrei, da er nicht in der Lage ist, das Gebot zu erfüllen“ (Ebd.).

Eisel schreibt der „christlich-humanistischen Konzeption vom Menschen“ die emphatische Betonung von Eigenart und Besonderheit zu.⁶ Diese Attribute bezieht Eisel nicht auf das Sosein des Individuums, sondern auf die tätige Ausgestaltung seiner Persönlichkeit. Welchen Stellenwert nehmen Tätigkeiten im christlichen Glauben ein? „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ (1.Kor 4,7). Das Ja Gottes zum Menschen sei vor aller Tätigkeit. „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“ (Röm 3,28). Tätigkeiten sind dem christlichen Glauben zweitrangig.⁷ Soweit es in seinem Horizont um Tätigkeit geht, stehen diejenigen Tätigkeiten an erster Stelle, die sich auf die Erfüllung christlicher Gebote beziehen. Dabei betreffe die Eigenart höchstens die Art und Weise des Handelns, nicht aber den Inhalt. Die Unterschiede zwischen den Individuen sind im religiösen Verständnis der Erfüllung der christlichen Tugenden (Barmherzigkeit, Güte, Nächstenliebe) nachgeordnet. Sie auf besondere Weise zu erfüllen – darum geht es nicht. Anders herum: Sie sollen erfüllt werden, und wenn dies von verschiedenen Individuen auf verschiedene Weise getan wird, so ist dies gut und nicht schlecht, in Bezug auf die *Inhalte* der Tugenden aber unerheblich.

Bei Eisel heißt es, nach der „christlich-humanistischen Konzeption vom Menschen“ „nutzt“ der Mensch „– in der Nachfolge Christi und im Angedenken der Antike – sein Leben zur beispielgebenden Ausgestaltung eines einmaligen Exemplars von Weisheit, Güte, Schönheit des Körpers und der Seele usw.“ (Eisel 2002, 138). Wie verhält sich diese Aussage zur Unterscheidung im christlichen Glauben zwischen dem gläubigen Individuum und Jesus Christus? Die gelungene Konkretisierung des Allgemeinen ist Jesus Christus vorbehalten, den glaubenden Menschen aber unmöglich.⁸

Wie sieht „die“ christliche Religion das Streben danach, „ein einmaliges Exemplar von Weisheit, Güte, Schönheit des Körpers und der Seele“ (Eisel) zu sein? Gilt dieses Streben nicht als Hochmut?

⁶ „Leibniz' Begriff der Monade“ steht in Verwandtschaft zur „christlich-humanistischen Konzeption vom Menschen.“ Der so verstandene Mensch „nutzt – in der Nachfolge Christi und im Angedenken der Antike – sein Leben zur beispielgebenden Ausgestaltung eines einmaligen Exemplars von Weisheit, Güte, Schönheit des Körpers und der Seele usw.“ (Eisel 2002, 138).

Erscheint diese Orientierung nicht als Ablenkung vom Glauben und von den viel unscheinbareren Taten, die für den Glaubenden (in seinem „tätigen Glauben“) charakteristisch sind? Unterliegt dieses Streben in der christlichen Religion nicht dem Vorbehalt gegenüber dem Narzissmus der kleinsten Differenz und gegenüber der Betonung dessen, was die Glaubenden voneinander unterscheidet?

Den Wert der Konkretisierung des Allgemeinen zu betonen ist nachvollziehbar in Abgrenzung zu einer Position, die es bei allgemeinen „Sonntagsreden“ belässt. Demgegenüber heißt es zu Recht: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (Matth 7,20). Unmittelbar oder evident aber ist an diesem Satz nichts. In der christlichen Religion findet sich eine Differenzierung, von der aus sich allererst die Position, das Allgemeine solle sich konkretisieren, verstehen lässt. Wird diese Position naiv verstanden, so verleitet sie dazu, sich für die Beurteilung der Qualität des Glaubens eines Individuums an seine Werke zu halten. Damit bleibt die Qualität des Glaubens verkannt, „dass der Glaubende ohne Beweissicherung bekennen und leben muss“ (Gollwitzer 1964, zit. n. Knöpfel

⁷ „Gott kann nicht geehrt werden, ihm werde denn Wahrheit und alles Gute zugeschrieben, wie er denn wahrlich ist. Das tun aber keine guten Werke, sondern allein der Glaube des Herzens“ (Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Abschnitt 13). Zur „Ehre“, durch Gott erhört zu werden, „kommt“ der Christ „nur allein durch den Glauben und durch kein Werk. Daraus man klar siehet, wie ein Christenmensch frei ist von allen Dingen und über alle Dinge, also daß er keiner guter Werke dazu bedarf, daß er fromm und selig sei; sondern der Glaube bringt's ihm alles überflüssig. Und wo er so töricht wäre und meinete, durch ein gutes Werk fromm, frei, selig oder Christ zu werden, so verlöre er den Glauben mit allen Dingen“ (Abschnitt 16). Der „innere Mensch“ des Christen wird „durch den Glauben genügend gerechtfertigt“ (Abschnitt 20). Luthers Position ist, „daß allein der Glaube aus lauter Gnade durch Christum und sein Wort die Person genugsam fromm und selig machet und daß kein Werk, kein Gebot einem Christen not sei zur Seligkeit“ (Abschnitt 23). Abzulehnen sind die „eitel freien Werke“, die allein zu dem Zweck getan werden, um „Gott zu gefallen“ (Abschnitt 22). „Ein Christ, der, durch den Glauben geweiht, gute Werke tut, wird durch dieselben nicht besser oder mehr geweiht (was nichts denn des Glaubens Mehrung tut) zu einem Christen; ja, wenn er nicht zuvor glaubte und Christ wäre, so gälten alle seine Werke nichts, sondern wären eitel närrische, sträfliche, verdammliche Sünden“ (Ebd.). „Drum sind die zwei Sprüche wahr: ‚Gute, fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein guter, frommer Mann macht gute, fromme Werke‘; ‚Böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werk‘, also daß allerwegen die Person zuvor muß gut und fromm sein vor allen guten Werken und gute Werke folgen und ausgehn von der frommen, guten Person, gleichwie Christus sagt: ‚Ein böser Baum trägt keine gute Frucht; ein guter Baum trägt keine böse Frucht.‘ Nun ist's offenbar, daß die Früchte tragen nicht den Baum; so wachsen auch die Bäume nicht auf den Früchten, sondern wiederum: die Bäume tragen die Früchte, und die Früchte wachsen auf den Bäumen. Wie nun die Bäume müssen früher sein denn die Früchte und die Früchte machen nicht die Bäume weder gut noch böse, sondern die Bäume machen die Früchte, also muß der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke tut, und seine Werke machen ihn nicht gut oder böse, sondern er macht gute oder böse Werke“ (Abschnitt 23).

⁸ „Der Mensch ist, religiös gesprochen, ständig in Bewegung auf Gott. Er ist erst dann ganz glücklich, ganz sinnerfüllt, wenn er ganz bei Gott ist, wenn er in Gemeinschaft mit ihm existieren kann. Das ist für den normalen Menschen zeit seines Lebens unerreichbar. ... Die christliche Fundamentalüberzeugung von der Menschwerdung Gottes in dem Menschen aus Nazareth, besagt nun genau dieses: Einmal, und zwar in diesem Mann, ist der Sinn und das Ziel des Menschseins ohne Rest und Vorbehalt erreicht worden ...“ (Beinert 2003, 118).

1993, 42f.). Im Glauben werde „bekennend gesprochen und nicht konstatierend“ (Ebd.). Wie lässt sich die Orientierung an gelungenen Handlungen oder einem gelungenen Charakter von einer Scheinkonkretheit unterscheiden? In letzterer gelten die Werke als selbständige und handfeste Realitäten, die den eindeutigen Rückschluss auf die Qualität des ihnen zugrundeliegenden Glauben eröffnen. Wie kann aber in dieser Herangehensweise der „Schein der Frömmigkeit“ (2.Tim 3,5ff.) überwunden werden? Er besteht in der Auffassung der „Werkheiligen“ (Luther, Freiheit, Pkt 25). Sie ignorieren beflissentlich den Glauben als Zentrum und setzen die guten Werke an dessen Stelle. „Gute Werke“ sind „eher schädlich, wenn jemand sich vermessen wollte, durch sie gerechtfertigt zu werden“ (Ebd., Abschnitt 19). Wer so handelt, „greift damit der Gnade in ihr Werk und ihre Ehre“ (Ebd., Abschnitt 25). Den „Kampfreden“ von Jesus gegen die Pharisäer (Mt 23, 2ff.) zufolge „besteht die Heuchelei der Schriftgelehrten und Pharisäer ja gerade darin, dass sie auf der Tatebene, nämlich ‚nach außen‘ intakt sind (23, 28). Alles, was sie tun, zielt ja darauf ab, dass es von den Leuten gesehen wird (23,5)“ (Thielicke 1958, 20f.). Das Motiv der Tat ist für deren Beurteilung entscheidend. Man muss „nicht die Person nach den Werken, sondern die Werke nach der Person achten“ (Luther, Großer Katechismus, zit. n. Thielicke 1958, 474). Glauben und Unglauben entscheiden darüber, ob das Werk im christlichen Sinne als gut gelten kann. „Gleich wie nichts gerecht macht denn der Glaube, also sündigt nichts denn der Unglaube“ (Luther, zit. n. Thielicke 1958, 474). Der wirklich Glaubende habe durch den Glauben Sicherheit und Schutz genug und könne sich deshalb ungestört der Nächstenliebe widmen (Luther, Freiheit, Abschnitt 26).

Sieht das Verständnis des Strebens, das es auf die individuelle Konkretisierung eines allgemeinen Inhalts absieht, von einem gravierenden Unterschied ab? Gemeint ist der Unterschied zwischen dem allgemeinen Inhalt, der sonst in einem Weltbild oder in einer Kunstepoche vorgegeben ist, und dem Inhalt des christlichen Gottesglaubens. Letzterer bezieht sich auf etwas, das sich zwar gewiss konkretisiert, aber allein auf symbolische Weise⁹, da es sich seiner „vollen“ Konkretisierung gerade entziehe und entziehen müsse?¹⁰ Zum gleichen Resultat führt der Unterschied zwischen einem

⁹ Es kann kein Zweifel daran bestehen, „dass jede konkrete Aussage über Gott symbolisch sein muss; denn eine konkrete Aussage ist eine solche, die einen begrenzten Ausschnitt der endlichen Erfahrung benutzt, um etwas über Gott auszusagen. Sie geht dabei über die Grenzen dieses Ausschnitts hinaus und schließt ihn doch zugleich ein. Der Ausschnitt der endlichen Wirklichkeit wird zugleich bejaht und verneint. Er wird zum Symbol, denn ein symbolischer Ausdruck ist ein solcher, dessen gewöhnlicher Sinn durch das, auf das er hindeutet, verneint wird. Aber er wird nicht nur verneint, sondern auch bejaht – als symbolisches Material für das Unendliche“ (Tillich ST I, 277f.).

¹⁰ Die Religion vermag „die Entzweitheit von subjektivem Bewusstsein und objektivem Geiste nicht absolut aufzuheben.

Zwar ist Gott der vom Menschen unabhängige, in sich versöhnte,
zugleich aber ist er der sich mit dem Menschen versöhnende Geist.

Zwar erschafft Gott die Welt und den Menschen durch seinen heiligen Willen;
aber dadurch setzt er sich den unheiligen Willen des Menschen entgegen,
der nur danach *strebt* heilig zu werden,

und der gerade in diesem Streben sich mit sich und mit Gott entzweit“ (Kroner 1928, 188).

Die Überwindung der Trennung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus „beschränkt sich auf das Verhältnis Gottes zu seinem Sohne, sie erstreckt sich nicht auf ‚den‘ Menschen schlechthin ..., sondern allein auf den Gottesmenschen, auf Jesus Christus ...

Das Kreuz bezeugt, dass die absolute Vereinigung des objektiven Geistes mit dem subjektiven Bewusstsein nicht möglich ist; ...

allgemeinen Weltbild, das das Individuum in seiner Existenz konkretisieren soll, und der *personalen* Beziehung zwischen Gott und dem Gläubigen.¹¹

Eisel verknüpft das christliche Weltbild mit der Herausbildung einer charakterlich gelungenen Eigenart. Er betont an letzterer den Stolz auf das eigene Gelingen und hebt hervor, wie eine solche Gestalt als Vorbild für andere dienen kann. Wird damit nicht der christliche Vorbehalt gegen den Hochmut über das eigene Gelingen, gegen falsche trügerische Gewissheit (*securitas*) – im Unterschied zur Heilszuversicht (*certitudo*) – übergangen? Eisel sagt in Bezug auf das idiographische Weltbild: „Die Inkarnation des Allgemeinen im Einzelnen nennt sich Individualität. Der Handlungsmodus, durch den objektive Geltung erreicht werden kann, besteht hier nicht in formaler Subsumtion, sondern in einer sinnträchtigen Entwicklung. Bezugspunkt der Entwicklung

Indem Gott sich in Christus den Menschen offenbart, enthüllt und verhüllt er sich zugleich; Diese Offenbarung ist zwar die Entbildlichung Gottes, aber diese Entbildlichung findet ihre Grenze am subjektiven Bewusstsein der Menschen; sie findet ihre Grenze darin, dass der geoffenbarte Sinn nie völlig aufhören kann, ein bildlicher zu sein, wenn er nicht aufhören soll, für den von Gott getrennten Menschen verständlich, d.h. religiöser Sinn zu sein“ (Ebd., 188f.).

„Zwar offenbart Gott sich selbst, – aber nur in menschlicher Sprache.

Der Mensch vermag Gott nicht ‚von Angesicht zu Angesicht‘ zu schauen, er schaut ihn vielmehr, wie Paulus sagt, nur in einem Spiegel, im Spiegel seines eigenen intuitiven Geistes,

im Bilde seiner eigenen, durch Gott nur inspirierten Einbildungskraft.

Gott ist als der sich offenbarende zugleich der vom Menschen geschaut; was er jenseits des Schauens ist, kann er selbst nicht offenbaren.

Gott ist derjenige, dessen Gnade in die Menschenwelt hineinwirkt, der seinen Sohn zur Sühne der Sünde in diese Welt schickt, ... – aber all dies ist er nur, insofern er sich offenbart, d.h. verbildlicht, nicht als urbildender Gott“ (Ebd., 190).

¹¹ Gott sei kein ausdeutbares oder gar erklärbares Wesen, sondern so etwas wie eine freie Person. Die Nähe zu Gott wäre dem christlichen Glauben zufolge keine, wenn sie nicht die Freiheit Gottes anerkennen würde. Fremdheit, Verborgeneheit und Geheimnishaftigkeit gelten hier nicht als Mangel der Erkenntnis, sondern als Werterhöhung des Kontakts: „Beglückend wird menschliche Nähe, wenn sie einhergeht mit der Bewahrung von Fremdheit und Verborgeneheit, in der der/ die andere nicht vereinnahmt wird. Insofern gehört ‚Geheimnishaftigkeit‘ also zu den Eigenschaften gelingender Beziehung. Diese Erfahrung ‚leiht‘ Rahner sich aus, um dem Credo Ausdruck zu verschaffen, das Gottes radikale Beziehungshaftigkeit der Urgrund auch für zwischenmenschliche Erfahrung ist. Verborgeneheit und Geheimnishaftigkeit Gottes sind nicht mehr Begriffe, die von den intellektuellen Schwierigkeiten reden, Gott erkennen und verstehen zu können. ... Sie sind vielmehr in einem elementaren Sinn Ausdruck dafür, dass Christen und Christinnen Gott als eine Person in lebendiger Beziehung kennen“ (Link-Wieczorek 2004, 29).

Die Rede von der persönlichen Beziehung zu Gott stimmt nur, solange sie ihre Grenzen kennt.

Gott ist „zugleich auch ein Freund und übt deshalb Barmherzigkeit, wo wir sie nicht verdienen: Martin Buber hat mit tiefem Blick das Verhältnis der Menschen zu Gott als ein Ich-Du-Verhältnis gesehen. Aber dieser Ausdruck darf uns nicht vergessen lassen, dass eine unendliche, unüberbrückbare Kluft uns von dem obersten Richter trennt. ... Wir dürfen nicht mit Gott auf du und du stehen, denn er ist zugleich ein Überdu, wie er auch ein Überich ist, ein verborgener Gott, der, selbst wenn er sich offenbart, noch in der Ferne bleibt und uns sowohl Liebe wie auch Furcht einflößt“ (Kroner 1969, 95).

ist die Vollkommenheit des individuellen Zustands. In ihm fallen das Allgemeine und das Einzelne als Endzweck zusammen“ (Eisel 2004b, 141). Wie kann es im Christentum eine „Vollkommenheit des individuellen Zustands“ eines Menschen geben oder eine „Inkarnation des Allgemeinen im Einzelnen“ außerhalb Jesu Christi?¹²

Übergeht die Vorstellung einer Konkretisierung des Allgemeinen im Besonderen nicht den Bruch (Tillich ST II 36), die Zerreißung (I, 254), oder die Spaltung (I, 274) zwischen menschlicher Essenz und menschlicher Existenz? „Essenz“ steht bei Tillich für die eigentliche Natur des Menschen (II 10, 31), dessen potentielle Vollkommenheit (II, 69). Mit „Existenz“ bezeichnet Tillich das Sein, das der Mensch jeweils tatsächlich verwirklicht. In ihm kommt seine essentielle Natur stets nur verzerrt zum Ausdruck (Tillich ST II 10). Die menschliche Existenz sei von der menschlichen Essenz entfremdet. „Der Zustand der Existenz ist der Zustand der Entfremdung. Der Mensch ist entfremdet vom Grund des Seins, von den anderen Wesen und von sich selbst“ (Ebd., 52). „Der Mensch als ein Existierender ist nicht, was er essentiell ist und darum sein sollte. Er ist von seinem wahren Sein entfremdet. Die Tiefe des Begriffs ‚Entfremdung‘ liegt darin, dass man essentiell zu dem gehört, wovon man entfremdet ist“ (Ebd., 53).

Sieht der Vergleich zwischen der Entelechie einer besonderen Pflanzen oder Tierart und ihres Strebens nach vollkommener Entfaltung ihres Wesens mit dem Streben des Christen¹³ davon ab, dass letzterer im Unterschied zur Pflanzen- und Tierart ein in sich widersprüchlich verfasstes Wesen ist? Verkennt die Vorstellung einer gegensatzlosen Konkretisierung des Allgemeinen im Besonderen nicht die auf Jesus Christus bezogene „grundlegende christliche Aussage“? Sie besteht darin, „dass die wesenhafte Gott-Mensch-Einheit in der Existenz erschienen ist und sich den Bedingungen der Existenz unterworfen hat, ohne von ihnen überwunden zu werden“ (Tillich II 108). Es gehe also nicht um die friedliche (wenn auch oft durch Absetzung von anderen Konkretisierungen betroffene) Konkretisierung eines Allgemeinen, so wie dies vielleicht zwischen dem allgemeinen Inhalt einer Kunststrmung und dem Kunstwerk stattfindet, sondern um den Gegensatz im Verhältnis zwischen Essenz und Existenz. „Der paradoxe Charakter seines (Jesu Christi) Seins liegt in der Tatsache, dass er, obwohl er endliche Freiheit ist und unter den Bedingungen von Raum und Zeit steht, vom Grunde seines Seins nicht entfremdet ist“ (Tillich II, 137). Anders als hier gibt es im Verhältnis zwischen Allgemeinheit und ihrer jeweiligen Konkretisierung kein Paradox.

Die individuelle Konkretisierung eines Allgemeinen finde zunächst und bislang nur in Jesus Christus statt. Insofern es sich aber um die Konkretisierung eines Allgemeinen unter der Voraussetzung eines Gegensatzes handele, wird das, was Jesus Christus möglich sei, abgesetzt und unterschieden von dem, was dem an ihn Glaubenden möglich sei.

Entstammt Eisels Unterscheidung zwischen gelungenen, charaktervollen Individuen und in diesem Sinne nicht oder weniger gelungener Individualität (Eisel 1997, 28f., zitiert in Teil I) nicht eher einem ästhetischen Horizont? Verneint die christliche Herangehensweise im Unterschied zur theoretischen und ästhetischen die Unterscheidung von wohl gelungenen und weniger wohl gelungenen Menschen nicht bereits insofern, als diese Unterscheidung eine allgemeine Theorie voraussetzt, die Gottes Verhältnis zur Welt „von einer dritten Position her, die dann die Position

¹² Die christliche Religion sieht keine „paradoxe Gegenwart des Göttlichen im Menschen“ vor, sondern „Gegenwart des Göttlichen in dem Christus jenseits des Menschen“ (Tillich E II, 143).

¹³ Ich stoße mich an dem Vergleich bei Eisel 2004a, 23f. Die Passage ist in Teil I angeführt.

unserer Vernunft ist, überschaut“ (Gollwitzer 1970, 368)?

Geht, wer annimmt, Glauben im Sinne Gottes sei durch Handeln eindeutig artikulierbar, nicht am Charakteristikum des Glaubens vorbei? „Gottes Verhältnis zur Welt ist aber sein eigenes Geheimnis, für uns so wenig fassbar wie Gottes Wesen selbst. Unsere Vernunft ist zuständig für unser Verhältnis zur Welt und kann Theorien nur darüber bilden. Dass Gott sich zur Welt verhält, und zwar so, wie es seine Freundesverheißung zusagt,¹⁴ wird von uns in der Antwort des Glaubens angenommen (= empfangen), nicht aber in einer theoretischen Annahme (= Hypothese) über das Wie begründet“ (Ebd.).

Aus den Fragen dazu, wie Eisel die Wertschätzung der Eigenart des Individuums in der christlichen Religion versteht, folgt nicht, dass in ihr die Besonderheit des Individuums keine Rolle spielt. Sie kommt aber anders als bei Eisel ins Spiel.

Erstens sei Gottes Liebe zum Menschen nicht Liebe zu *den* Menschen, sondern Liebe zu jedem *einzelnen* Menschen. Gleichnisse in der Bibel machen dies deutlich. Zu nennen sind der Viehhalter, „der dem einen Schaf, das er verlor, nachgeht, bis er es findet, wie die arme Frau, die ihr ganzes Haus durchsucht, bis sie das verlorene Geldstück gefunden hat, und wie der Vater, der sich über die Rückkehr seines verlorenen Sohnes freut. Das Bild des Gottes, der mit ewiger Liebe jeden einzelnen Menschen sucht, der verloren ging, verlieh dem menschlichen Individuum einen ewigen Wert und eine Würde, die bis dahin ohne Beispiel war“ (Pannenberg 1978, 8 f.).

Zweitens gehe es nicht *um* die Einzigartigkeit und die Unvergleichlichkeit des Individuums, wenn Gott zum Individuum unbedingt ja sagt. Gottes Liebe beziehe sich nicht auf eine Eigenschaft des Individuums. Das körperliche Aussehen und die persönliche Ausstrahlung spielen hier ebenso wenig eine Rolle wie der Intelligenzquotient. Eine Liebe, die die Frage nach dem Warum der Liebe mit dem Hinweis auf Qualitäten des Individuums beantwortet, liebt es nur unter Vorbehalt, *solange* die geschätzten Vorzüge und Eigenschaften existieren. Liebe wird oft mit „ich brauche dich“ verwechselt; implizit gemeint ist oft: „im Maße deiner Brauchbarkeit für mich“ (Splett 1978, 28). Sollte das Verhältnis zum Individuum nicht Nehmen-bei-etwas sein, so müsse es sich beziehen auf „das unbedingte Ja Gottes zu ihm, aus dem er ist und sein soll, der er ist. Das Ja zu einem Menschen ist als unbedingtes ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm“ (Ebd.). Das Ja zum jeweiligen Individuum geschehe nicht im Horizont seiner selbst, insofern es bedingt und endlich ist. „Unbedingt geschieht das Mit-Ja nur, wenn Gottes Ja im Ja zu dem bejahenden Gott selbst mit gesagt wird. ... Im Ja zu Gott ja zu dem Ja zu sagen, mit dem er den Menschen bejaht, erreicht den anderen in seinem personalen Zentrum, zu dem weder Bedürfnis noch Laune noch eine Religion der Liebe als solcher gelangen“ (Ebd., 30).

Drittens handele es sich beim Verhältnis des Individuums zu Gott nie um ein Verhältnis *des* Menschen zu Gott, sondern um eine Beziehung des konkreten Einzelnen zu Gott. Das Individuum „erfährt“ „in seiner Weltbegegnung zugleich seine Geschichte mit Gott“. Es handele sich um „seine je eigene und einmalige Geschichte mit Gott“, insofern jeweils die „innere Konstitution“ des Individuums ihre Rolle spielt. Das Individuum erfahre „seine Energie oder seine Schlappeheit, seine Elastizität oder Unbeweglichkeit, seine Barmherzigkeit oder seine verschlossene Kühle, seinen

¹⁴ Gollwitzer spricht vom „Versprechen des ‚Ich werde da sein‘ des überlegenen Freundes (2.Mos., 3,14-15; Matth. 28, 20b)“ (1970, 368).

Tatendrang oder seine Neigung zur Resignation“. Es „wird ihm deutlich, dass seine Entscheidung gegenüber Gott eingebettet sind in ein sehr konkretes Medium menschlicher Eigenschaften, dass sie darum auch niemals in allgemeinen Formeln zu fassen sind, und dass es nicht zuletzt damit zusammenhängt und zu erklären ist, wenn es keine allgemeinen ethischen Anweisung für alle gibt. Denn ‚eines schickt sich nicht für alle‘, weil eben alle je Besondere sind. Darum sind wir auch nur von dem gottähnlichen Herzenskündiger erkannt“ (Thielicke 1986, 458).

Viertens sei das Verhältnis des Individuums zu Gott eine nicht deligierbare, nicht auf andere abwälzbare, sondern ureigene Angelegenheit jedes einzelnen selbst. „Wahrlich, Tochter, ich habe niemals vor (solange Gott mir genehm ist), meine Seele einem anderen Mann an den Rücken zu heften ... weil ich nicht weiß, wohin er sie trägt“ (Thomas More, zit. n. Chambers 1946, 386).

Fragen wirft auch Eisels Verständnis der Freiheit eines Christenmenschen auf. Gewiss glauben die Glaubenden freiwillig und nicht gezwungenermaßen. Die Freiwilligkeit ist aber nur die notwendige, nicht die hinreichende Bedingung des Glaubens. Unterbestimmt Eisel in seiner Betonung der Freiheit das Moment der Gnade als Ursprung¹⁵ des Glaubens?¹⁶ Wird hier das Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade, das in der christlichen Religion in der Schwebelage bleibt,¹⁷ auf das Moment der Freiheit reduziert, also das Verhältnis *als* Verhältnis verfehlt?

Unterliegt Eisel der Versuchung eines Rationalismus, der das *logisch* unbefriedigende Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade in der christlichen Religion in eine rationale Klarheit überführt? Sie gelingt nur um den Preis, das Religiöse durch das Rationale zu ersetzen – oder vor lauter Konzentration auf das Rationale das Religiöse aus den Augen zu verlieren.¹⁸

Willens- und Entscheidungsfreiheit, Verantwortung und Gnade

Wird in der These, der Gläubige könne „entscheiden“, „ob er Jesus liebt und ihm nachfolgt, oder ob

¹⁵ Wer das Wesen des Glaubens verstehen will, „muß weiter sehen denn in die Werke, Gebote oder Lehre der Werke: er muß in die Person sehen vor allen Dingen, wie die fromm werde. Die wird aber nicht durch Gebot und Werk, sondern durch Gottes Wort (das ist, durch seine Verheißung der Gnade) und den Glauben fromm und selig.“ Gott macht „uns nicht durch unsere Werke, sondern durch sein gnädiges Wort umsonst und aus lauter Barmherzigkeit selig“ (Luther, Freiheit, Abschnitt 24).

¹⁶ „Denn ob das schlimme Schicksal Bestand hat oder aber die Erlösung wirklich wird, d.h. die Strafe der ewigen Verdammnis oder die Erlösung im ewigen Leben demaleinst eintritt, hängt von jedem Menschen selbst ab. Da nach der Erlösung Freiheit sein Wesensmerkmal ist (auch Jesus hatte alles freiwillig erfüllt, was ihm aufgetragen war), kann er sich entscheiden, ob er Jesus liebt und ihm nachfolgt, oder ob er sündigt, d.h. den erlösenden Opfertod in den Wind schlägt. Freiheit ist somit die Bedingung dafür, dass die vorgegebene Gesetzesmacht auf eine angemessene Art und Weise realisiert werden kann. Angemessen bedeutet menschenwürdig, und das bedeutet nicht sklavisch. Die Kinder Gottes können nur dann genauso wie sein geliebter Sohn die Erbsünde loswerden, wenn sie wie dieser ihrer Vorbestimmung freiwillig nachkommen, jeder Mensch auf seine Weise, d.h. entsprechend seinen natürlichen Fähigkeiten: Jeder sucht sich seinen gottgefälligen Lebensweg“ (Eisel 2009, 42f.).

¹⁷ „Wenn wir die Freiheit aufgeben, so hören Verantwortung und Schuld, Strafe und Vergebung auf, sinnvolle Begriffe zu sein. Wenn wir den Begriff der Gnade verleugnen, so fallen Glaube und göttliche Schöpfung der Welt und des Menschen dahin“ (Kroner 1969, 75).

er sündigt, d.h. den erlösenden Opfertod in den Wind schlägt“ (Eisel 2009, 42f.), eine Selbstgewissheit des Glaubens unterstellt, die der christlichen Religion fremd ist?¹⁹ Ist es nicht wahrscheinlich, dass sich mit dieser Selbstgewissheit eine „pharisäerhafte“ Einstellung zu den Nichtglaubenden verbindet? Faktisch treffen wir sie häufig an. Die Kritik an ihr kann sich auf die christliche Religion stützen.²⁰

Setzt die von Eisel angesprochene Wahlfreiheit eine „jenseits der Alternativen, zwischen den gewählt wird, stehende Entscheidungsinstanz“ (Pannenberg 1983, 107) voraus? Wie kann angesichts der vorliegenden Einwände angenommen werden, diese Sorte von Freiheit charakterisiere den christlichen Glauben?²¹ Teilnehmer- und Beobachterperspektive unterscheiden sich. Der Glaubende orientiert sich an dem, was er für das Gute hält. Dass das von ihm für „gut“ Gehaltene faktisch nicht gut ist, kann aus einer Beobachterperspektive so beurteilt werden. Auch der Handelnde kann nachträglich seine zunächst für gut befundene Entscheidung als Schuld gegenüber Gott beurteilen. Er entscheidet sich aber nicht *zwischen* Gutem und Bösem.

¹⁸ „Der im biblischen und christlichen Sinne Gläubige fragt nicht, warum sind einige begnadet und andere von der Gnade ausgeschlossen, weil er ‚weiß‘, dass die ‚Ratschlüsse‘ Gottes unergründlich sind, und dass sie ergründen wollen bereits Unglaube voraussetzt oder verrät. ‚Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken‘ lässt der Prophet Gott sagen“ (Kroner 1969, 77f.). „Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ (Röm 11, 33f.).

¹⁹ Die „Gläubigen und die Ungläubigen, die Begnadeten und die Unbegnadeten“ bilden keine sauber voneinander geschiedenen Lager. „Vielmehr ist jeder Glaubende stets auch durch den Zweifel gefährdet und ihm bisweilen ausgeliefert. Jeder Glaubende wird, wenn er ehrlich ist, ausrufen: Herr, ich glaube an dich, hilf meinem Unglauben!“ (Kroner 1969, 80).

²⁰ Es „können die Gläubigen es den Ungläubigen nicht als Schuld anrechnen, wenn sie die Gnade ablehnen, die ihnen ebenso wie den Gläubigen angeboten wird, denn sie lehnen ja die Gnade nicht aus freien Stücken oder aus Tücke oder Verstocktheit ab, sondern eben weil sie vom Strahl der Gnade nicht getroffen sind. Daher sollte der Gläubige sie bedauern, für sie beten und sich ihrer soweit als möglich in Demut und Barmherzigkeit annehmen, nicht aber den ‚ersten‘ Stein auf sie werfen, wodurch sie sich selbst der Sünde schuldig machen, die aus Lieblosigkeit, geistlichem Hochmut und ähnlichen der Gnade feindlichen Untugenden hervorgeht“ (Kroner 1969, 78f.).

„Gerade weil die Gnade und der Glaube nicht durch den freien Willen zu erlangen sind, ist auch der Unglaube ... keine Schuld oder Sünde, sondern eine Art von Gebrechen, die unser Mitgefühl und unsere Hilfe erregen sollte“ (Ebd., 80).

²¹ „Die Möglichkeit der Freiheit ist nicht, dass man das Gute oder das Böse wählen kann“ (Kierkegaard, Begriff Angst).

„Wo Gott abgelehnt wird, da geschieht es in der Meinung, dass der Gottesgedanke bloße menschliche Einbildung sei. Wo Gott zwar als wirklich geglaubt, aber sein Wille und Gebot verachtet werden, da geschieht es im Zweifel, ob es sich tatsächlich um Gottes Willen handelt“ (Pannenberg 1983, 114).

Bisweilen „stimmen wir – vielleicht – im Augenblick nüchterner Überlegung dem Gesetz Gottes zu, neigen aber dazu, seine Anweisungen als auf unsere Situation nicht zutreffend zu betrachten“ (Ebd., 115).

„Dennoch kann sich nachträglich herausstellen für den Handelnden, dass sein Tun faktisch gegen Gott gerichtet war, und dann wird er sich nicht etwa mit seiner Unwissenheit entschuldigen können, sondern nachträglich dessen inne werden, dass er gegen Gott gesündigt hat und dafür Verantwortung trägt.

Die Vorstellung von der Wahlfreiheit übergeht, dass dem christlichen Verständnis zufolge das Vermögen, das Böse als böse auffassen zu können, erst im Zustand der Teilhabe am Guten entsteht. Sie zu bewirken, dazu seien die Menschen aus sich heraus nicht imstande.²² „Sittliches Handeln (ist) nur dann vollkommen oder überhaupt möglich, wenn es aus der Einigung Gottes mit dem Menschen in der Liebe zu Gott entspringt, der Liebe zu Gott, die ihrerseits die Antwort ist auf Gottes Liebe zum Menschen. Wer nicht am Guten partizipiert, kann nicht gut sein. Auch hier wieder macht Paulus diese Teilhabe vom Geist Gottes abhängig, und der Geist Gottes ist nichts anderes als die Kraft Gottes, die in uns gegenwärtig ist“ (Tillich V, 175).

Wie verhält sich Eisels Betonung der Willensfreiheit zur Bedeutung der Gnade? „Das Geschenk der

So hängt die Verantwortlichkeit nicht daran, dass eine Wahl zwischen Gut und Böse in klarer Alternative stattfand durch einen Willen, der ebensowohl das Gute wie das Böse hätte wählen können. Das ist ... eine künstliche Konstruktion. Sie verwechselt das Verhältnis des Wählenden zum Guten und zum Bösen mit den konkreten Gegenständen des Wählens... Solche Entscheidung fällt eben am Maßstab dessen, was dem Wählenden gut scheint. Darum ist der Begriff einer Wahl *gegenüber* dem Guten oder Gott in sich widersprüchlich. Einem Beobachter mag das Verhalten eines Menschen so erscheinen, dass er ... sich dabei dem Guten versagt. Dem Beobachter kann sich der Sachverhalt so darstellen, weil er das, was jener wählt, als schlecht oder böse beurteilen kann. Der Wählende selber aber vermag den Gegenstand seiner Wahl nicht anders denn als Gut zu betrachten: sonst würde er ihn nicht wählen.

Möglich ist jedoch, dass der Wählende sich täuscht über das, was gut für ihn ist. Dann wählt er faktisch, obwohl unwissend, das Schlechte“ (Ebd., 114).

Die „Unfreiheit des Willens... besteht nicht darin, dass der Mensch nicht (oder nicht mehr) fähig wäre zu wählen, also zwischen alternativen Möglichkeiten zu entscheiden. Unfreiheit des Willens besteht darin, dass der Mensch das objektiv für ihn Schlechte als ein Gutes betrachtet und es darum wählt“ (Ebd., 115). Dabei handelt es sich nicht um ein zufälliges Versehen oder um eine nur intellektuelle Täuschung.

„Dass der Mensch ein solcher ist, der am objektiv (nicht nur an sich, sondern für ihn selber) Schlechten Gefallen findet, ... braucht bei anderen nicht zur Reaktion moralischer Entrüstung zu führen. Diese hat freilich auch ihren Ort, vor allem da, wo die Ordnungen des Gemeinschaftslebens gefährdet sind. Wer aber bedenkt, dass Verfehlung des Guten immer auch Selbstverfehlung bedeutet, wird vor allem Trauer empfinden“ (Ebd., 116).

„Gutes Zureden nutzt in solchen Fällen wenig. ... Darum bedarf die Unfreiheit des Willens einer Lösung und, im radikalen Falle, einer Erlösung, die die Identität selber neu begründet“ (Ebd.). Wenn es um Freiheit geht, dann geht es um „die Übereinstimmung des Verhaltens mit der eigenen Bestimmung“ (Ebd., 113). Die normative Beanspruchung von Freiheit orientiert auf „die Freiheit zum Guten“, nicht aber auf „eine Freiheit der Wahl zwischen dem Guten und seinem Gegenteil. Zwar kann es geschehen, dass die Wahl des Guten unterbleibt, aber das Schlechte oder Böse, das dann vorgezogen wird, wird in der Meinung gewählt, dass es das Gute sei Solche Meinung mag objektiv irrig sein. Sie mag auch schuldhaft irren, gemessen am Maßstab der eigentlichen menschlichen Bestimmung dessen, der solchermaßen sich selber verfehlt. Aber sie ist nicht deshalb schuldhaft, weil in vollem Bewusstsein des Guten das Gegenteil gewählt wurde. Die Behauptung einer solchen Situation der Wahl ist vielmehr eine wirklichkeitsfremde Konstruktion.

Und ebensowenig wie eine Freiheit *gegenüber* dem Guten gibt es eine Freiheit *gegenüber* Gott als dem Grunde des eigenen Selbstseins und somit Inbegriff des Guten. Allerdings gibt es Verschlussheit gegenüber Gott wie gegenüber dem Guten, aber nicht in direkter Konfrontation“ (Ebd.).

Gnade erhält der Mensch ohne sein Mitwirken, mere passive (= ganz passiv). Das Geschenk der Gnade ist. ... Mitwirken mit Gott in Gottes Welt anstelle von bisherigem Gegenwirken. Cooperatio cum Deo ist nicht Voraussetzung, sondern Frucht der alleinwirksamen Gnade. Das menschliche Wirken ist nicht Bedingung, sondern Frucht des göttlichen Wirkens. Aber das göttliche Wirken zielt auf unser Wirken“ (Gollwitzer 1970, 365).

Im Unterschied zur These, der Gläubige könne „entscheiden“, „ob er Jesus liebt und ihm nachfolgt, oder ob er sündigt, d.h. den erlösenden Opfertod in den Wind schlägt“ (Eisel 2009, 42f.), wird in der christlichen Religion Glaube nicht als Willensakt angesehen. „Solch ein Willensakt erzeugt keinen Glauben, denn Glaube als unbedingtes Anliegen war bereits vor dem Willensakt da. Die Forderung, zu gehorchen, ist dann nichts als die Forderung, dass zu sein, was man schon ist, nämlich ein Mensch, der sich in Wirklichkeit dem Unbedingten schon hingegeben hat, auch wenn er ihm zu entrinnen sucht“ (Tillich VIII, 137). „Man sollte niemals den Eindruck erwecken, als ob der Glaube einer Forderung sei, deren Ablehnung von bösem Willen zeugt. Der endliche Mensch kann das Ergriffensein vom Endlichen nicht willentlich schaffen. Unser schwankender Wille kann die Gewissheit nicht erzeugen, die zum Glauben gehört. Das entspricht in jeder Hinsicht dem, was bereits über die Unmöglichkeit gesagt wurde, zum Glauben durch Beweisgründe oder durch Vertrauen auf Autoritäten zu gelangen“ (Ebd.). „Natürlich bejahen wir auch willensmäßig das, was uns unbedingt angeht; aber der Glaube ist kein Werk des Willens. ... Die Bereitschaft zur Annahme und Hingabe (ist) nur ein Element des Glaubens, keineswegs aber seine Ursache“ (Ebd., 116).

Wie verträgt sich die Vorstellung der Entscheidungsfreiheit mit dem Inhalt des Glaubens? Glauben sei der Bezug des Menschen auf das, was ihn unbedingt angeht. „In Ausdrücken wie letztgültig, unbedingt, unendlich, absolut ist der Unterschied zwischen dem Subjektiven und Objektiven überwunden. Das unbedingte Ergriffensein im Glaubensakt und das Unbedingte, dass im Akt des Glaubens erfahren wird, sind ein und dasselbe. Die Mystiker drücken das symbolisch aus, wenn sie sagen, dass ihr Wissen um Gott das Wissen ist, das Gott von sich selbst hat. Und Paulus meint im Grunde dasselbe, wenn er sagt (1. Kor. 17): ‚dann aber werde ich erkennen, gleich wie ich erkannt bin‘, nämlich von Gott. Gott kann niemals Objekt sein, ohne zugleich Subjekt zu sein. Nicht einmal ein Gebet dringt nach Paulus an Gottes Ohr, wenn nicht Gottes Geist in uns betet (Röm. 8). Die gleiche Erfahrung kann man abstrakt formulieren als die Aufhebung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes in der Erfahrung des Unbedingten“ (Tillich VIII, 118f.).

Für die Freiheitsproblematik heißt das: „Das menschliche Schicksal ist von Gott bestimmt, aber Gott wirkt durch die menschliche Selbstbestimmung, durch seine endliche Freiheit“ (Tillich ST II, 142).

Aus der Ablehnung der Auffassung, Glaube sei ein Willensakt, und aus der Betonung der Gnade folgt nicht, die Verantwortung des Individuums kleinzureden. Auf „Verantwortung“ beziehen sich Vergleiche zwischen Mensch und Tier. Letzteres ist durch Instinkte gelenkt, der Mensch nicht. „Verantwortung“ heißt im Kontext der christlichen Religion: das Individuum kann sein Leben

²² „Sich selbst ... als den, der seine Sinnzerstörung sich selbst zuschreiben und sich selbst zu verantworten hat, erkennen und bekennen kann jeder von uns nur dann, wenn er schon aus diesem Gericht gerettet ist. Es ist uns unertragbar, uns als die Unerträglichen zu sehen. ... Erst im Rückblick, als die Geretteten, können wir uns ohne Ausflucht eingestehen, woraus wir gerettet worden sind“ (Gollwitzer 1970, 308).

verfehlen, d.h. es hat die Möglichkeit, sein Leben im christlichen Sinne zu leben oder nicht.²³ Das Individuum kann sich so oder so verhalten, es kann sich um das Wertvolle bemühen oder nicht. Das ist seine subjektive Entscheidungsfreiheit. Ob das Leben des Individuums allerdings wirklich „gut“ ist, das hängt nicht von der Entscheidung, vom Willen des Individuums ab (vgl. a. Anm. 28). Gäbe es keine Freiheit (im genauer zu bestimmenden Sinne), müsste sich das Individuum nicht bemühen. Gott will – seinem religiösen Verständnis zufolge – kein ihm instinkthaft folgendes Wesen, sondern Wesen, die in sich selbst die Auseinandersetzung führen zwischen dem Nur-Existenziellen und dem Essenziellen. (Diese Auseinandersetzung könne auch pseudonym erfolgen. Man müsse nicht explizit an Gott glauben, um zum Essenziellen zu tendieren.²⁴)

Das Individuum entscheidet sich *mit*, nicht *aus* freiem Willen. Seine Wandlung zu einem im guten Sinne Glaubenden ist ein Prozess, der sich materialiter nicht aus der Entscheidung erklärt.

Der Stellenwert der Willensfreiheit im christlichen Glauben lässt sich nur klären, wenn das Verhältnis der irdischen Existenz des Menschen zu Gott zum Thema wird. Damit nähern wir uns – im Unterschied zur Erklärung des Handelns aus der Autonomie des Individuums als Subjekt (vgl. Eisels These, der Gläubige könne „entscheiden“, „ob er Jesus liebt und ihm nachfolgt, oder ob er sündigt, d.h. den erlösenden Opfertod in den Wind schlägt“ (Eisel 2009, 42f.) – der Frage, was das Individuum bewegt, „gegen“ Gott zu handeln. Diese Frage spielt, wenn ich es richtig sehe, bei Eisel keine Rolle.

Motive für die Sünde

Eine Antwort darauf bezieht sich auf den Begriff Gottes. „Das Sein Gottes ist das Sein-Selbst, ... die unendliche Seinsmächtigkeit in allem und über allem“ (Tillich, ST I 273). Gott sei die unerschöpfliche Macht in allem, die dafür Sorge, dass etwas ist und nicht vielmehr nichts ist und die das Nichts abwehre. Gott sei als diese Macht nicht etwas, das sich in den existierenden Gestalten und Formen konkretisiert. Dann wäre Gott „nicht mehr das, was dem Endlichen die Macht zu sein gibt. Seine schöpferische Kraft hätte er in ein System von Formen verströmt und wäre an diese Formen gebunden. Das ist der eigentliche Sinn von Pantheismus“ (Ebd., 274). Gott stehe jenseits von Unendlichkeit und Endlichkeit. „Ein nur unendliches Sein wäre begrenzt durch das Endliche“ (Ebd., 275). „Es gibt kein Verhältnis und keine graduellen Unterschiede zwischen dem Endlichen

²³ „Dieses Leben im Sinne aber ist begründet in der Freiheit, in der Möglichkeit, den Sinn zu erreichen und den Sinn zu verlieren“ (Tillich V, 23).

²⁴ „Viele Menschen bekennen von sich selbst, dass sie ‚vor den Toren des Tempels leben‘ (das ist der ursprüngliche Sinn des Wortes profan – Verfasser) und ohne Glauben seien. Aber wenn man sie fragt, ob sie leben können, ohne dass sie etwas unbedingt angeht, ohne dass sie etwas unbedingt ernst nehmen, so würden sie das entschieden verneinen. Damit bezeugen sie, dass sie im Zustand des Glaubens sind. Sie vertreten den humanistischen Glaubensstypus, der verschiedener Prägung sein kann. Die Tatsache, dass jemand von sich sagt, er stehe ganz in der Profanität, schließt ihn nicht von der Gemeinschaft der Glaubenden aus“ (Tillich VIII, 154). „Eine Absage an den Glauben kann sich nur in der Form vollziehen, dass an die Stelle des bisherigen Glaubens ein anderer Glaube tritt“ (Ebd., 129). Tillich zufolge ist es alles andere als leicht, *nicht* zu glauben. Die Kritik an der Vergötzung umfasst den Einwand gegenüber demjenigen, der Gottes Existenz leugnet, er hänge an einem anderen, aber viel schlechter konzipierten Gott, einem Götzen. Gott kann (in nicht ausreichendem, aber ein wesentliches Moment treffenden Sinne) definiert werden als das, woran man sein Herz hängt (Luther).

und dem Unendlichen, nur einen absoluten Bruch, einen unendlichen ‚Sprung‘“ (Ebd., 275).

„Das Getragensein vom Seinsgrund“ oder die „Tiefe in den Dingen“ (Tillich VI, 46) Sorge dafür, dass jedes Seiende „trotz seiner Endlichkeit teilhat an der Unerschöpflichkeit des Seins“ (Ebd., 47). Die „Seinsunerschöpflichkeit“ sei sowohl „Ausdruck für die Gefülltheit, Seins- und Sinnhaftigkeit jedes Seienden“ als auch „Ausdruck für seine innere Fragwürdigkeit, Begrenztheiten, Abgrundverfallenheit“ (Ebd.). Der Seinsgrund bleibe der Macht und Erkenntnis der Menschen entzogen und werde deshalb für die Menschen – auch – zum *Abgrund* ihres Seins und Denkens. Das Heilige hat nach Rudolf Otto („Das Heilige“) eine „polare Natur“ (Tillich VIII, 121). „Das menschliche Herz ... sieht im Unendlichen ... seine eigene Erfüllung. ... Andererseits erfährt der Mensch zugleich den unendlichen Abstand zwischen dem Endlichen und Unendlichen, und damit zugleich das negative Urteil über alle Versuche des Endlichen, das Unendliche zu erlangen“ (Ebd., 120). Im Extremfall entsteht das „Gefühl, von der Gegenwart des Göttlichen vernichtet zu werden“ (Ebd.). Angesichts der bedrohlichen Seite des Unbedingten kann es zum „Widerspruch gegen den unbedingten Anspruch des Unbedingten“ (Tillich VIII, 286) kommen. Dieser Widerspruch kann die Gestalt der „Erhebung eines Bedingten zur Unbedingtheit“ annehmen (Ebd.). Gegenüber einem Gott, der als Bedrohung und als Einschränkung der Autonomie verstanden wird, stellt sich das Individuum auf die Hinterfüße, entwickelt reaktive Selbstüberhebung.²⁵ Dann gilt: „Alle Menschen haben den versteckten Wunsch, ‚zu sein wie Gott‘, und sie zeigen es in ihrer Selbst-Einschätzung und Selbst-Bejahung. Keiner ist willens, seine Endlichkeit im konkreten Fall anzuerkennen, nämlich seine Schwäche und seine Irrtümer, sein Unwissen und seine Unsicherheit, seine Einsamkeit und seine Angst. Und ist der Mensch schließlich doch bereit, sie anzuerkennen, so macht er aus seiner Bereitschaft ein neues Instrument der hybris: Eine dämonische Macht treibt den Mensch dazu, natürliche Selbstbejahung mit zerstörerischer Selbstüberhebung zu verwechseln“ (Tillich ST II, 59f.)

Der Unglaube bestehe sowohl im „Drang des Menschen, sein Zentrum vom göttlichen Zentrum zu entfernen (Unglaube)“ wie in der Tendenz, „sich selbst zum Zentrum seines Selbst und seiner Welt zu machen (hybris)“ (Ebd., 60).

Im Göttlichen siegen die schöpferischen über die zerstörerischen Möglichkeiten des Heiligen, „während umgekehrt das Dämonische die zerstörerische Seite des Heiligen verkörpert“ (Tillich VIII, 121).

Im Mythos vom Sündenfall (Genesisgeschichte Kapitel 1-3) wird „der Übergang von der Essenz zur Existenz behandelt“ (Tillich ST II, 38). Die Existenz sei von der Essenz durchdrungen und getragen, zugleich habe der Mensch, als das bewusste Element der Existenz, zur Essenz das

²⁵ *Hybris* ist nicht mit Stolz zu übersetzen. „Stolz ist eine moralische Eigenschaft, das Gegenteil von Bescheidenheit. Hybris ist keine spezielle Charaktereigenschaft. Sie ist universal menschlich, sie kann in Akten der Bescheidenheit ebenso hervorbrechen wie in Akten des Stolzes“ (Tillich ST II, 58f.). Selbstüberhebung ist das angemessene Wort für Hybris. „Hybris ist nicht eine Form der Sünde neben anderen. Sie ist das Ganze der Sünde, die andere Seite des Unglaubens oder der Abwendung vom göttlichen Zentrum, zu dem der Mensch gehört“ (Ebd., 59). Der Mensch „identifiziert Teilwahrheiten mit der letzten Wahrheit“ (Ebd., 59). Manche setzen z. B. wie die Pharisäer „ihr begrenztes Gutsein absolut“ (Ebd., 59). Andere schreiben ihrem unendlichen kulturellen Schöpfungen unendliche Bedeutsamkeit zu und machen sie damit zu Götzen (Ebd.).

besprochene ambivalente Verhältnis. Gerade seine Freiheit mache es ihm möglich, sich (im Ergebnis) gegen die Essenz zu stellen, sie zu verdinglichen und sich aneignen zu wollen. Dieses Handeln sei „kein isolierter Akt eines isolierten Individuums. Es ist ein Akt der Freiheit, der in die Breite eines universalen Schicksals eingeleitet ist. In jedem individuellen Akt verwirklicht sich der entfremdete Charakter des Seins. Jede moralische Entscheidung ist ein Akt individueller Freiheit und universalen Schicksals zugleich. ... Die Existenz wurzelt in der Freiheit und im tragischen Schicksal. Wenn man die eine oder andere Seite leugnet, wird die menschliche Situation unverständlich. Ihre Einheit ist das Problem der Lehre vom Menschen“ (Tillich ST II, 45).

Im Unterschied zu einer politischen Vereinnahmung des Christenglaubens heißt es bei Tillich: Es „können die sozialen Dämonien nicht Gegenstand weltverbessernden Handelns werden. Ihre Macht zeigt sich darin, dass sie gerade ‚den guten Willen‘ gegen seinen Willen in ihren Dienst stellen. ... Der Besessenheit steht nicht gegenüber die Freiheit, sondern die Begnadetheit. ... Freiheit ist nur das Formale, durch das die Persönlichkeit zur Persönlichkeit, zum verantwortlichen Zentrum wird, an das der Anspruch des Heiligen ergeben. Ohne Freiheit hätte der unbedingte Anspruch des Unbedingten keinen Sinn. Aber die Freiheit ist nicht materielle Möglichkeit, sich beliebig zu entscheiden. Die Freiheit des Einzelnen, sein persönliches Zentrum ist kein isolierter Punkt, sondern ist eingebettet in größere dämonisch oder göttlich beherrschte Zusammenhänge“ (Tillich VIII, 288). „Der Realismus der Begriffe ‚Besessenheit‘ und ‚Begnadetheit‘ macht die Überbetonung des Persönlich-Moralischen in der Sündenlehre ... unmöglich“ (Ebd., 290).

Die Konsequenz für den Stellenwert von Willensfreiheit lautet:

„Wir entscheiden; wir glauben, dass wir imstande sind, frei zu entscheiden; und nach der Entscheidung werden wir gewahr, dass es gar nicht unsere eigene Kraft war, die entschied, sondern eine Macht, die durch uns hindurch die Entscheidung getroffen hat. Wenn wir eine Entscheidung treffen für das, was wir wesenhaft sind und darum sein sollten, so ist es eine Entscheidung aus der Gnade. Wenn es aber eine Entscheidung ist, die dem widerspricht, was wir wesenhaft sind, so ist es eine Entscheidung, in der wir von dämonischen Kräften besessen sind. Luther drückte das so aus, dass der Mensch wie ein Pferd sei, dass entweder von Gott oder von Teufel oder vom Teufel geritten. Aber weder die Bibel noch die Reformatoren glauben, dass dadurch die Verantwortlichkeit des Menschen und die Freiheit seiner Entscheidung aufgehoben sind“ (Tillich V, 174).²⁶

Aufgrund der beschriebenen Ambivalenz menschlicher Existenz wird für den, der sich ihrer bewusst ist, der Zweifel unvermeidbar. Es handelt sich um den „Zweifel an sich selbst und an der Welt als solcher. ... Alle diese Formen von Unsicherheit und Ungewissheit gehören zur essentiellen Endlichkeit des Menschen, zum Wesen des Geschaffenen“ (Tillich ST II, 83). Glaube ist immer mit Zweifel verbunden. Glaube „ist ein Akt im Bereich des Endlichen mit all der Begrenztheit, die ihm als solchem anhaftet“, ist darum „voll Ungewissheit, da das Unendliche, dem er zugewandt ist, von einem endlichen Wesen erfahren wird“ (Tillich III, 122).

Wer glaubt, der weiß: In der Wirklichkeit treten „gottgefällige“ und „gottabgewandte“ Mentalitäten

²⁶ Luthers Bild, „unser Wille sei nichts anderes als berittenes Tier ... (fällt) in die Struktur einer gleichgewichtigen Alternative zurück, als hinge es von Satans Schwäche ab, ob Gott siegen kann. ... Freiheit erweist sich nicht als eigenständiger humaner Wert. Der Freie ist nach Luther eben der ohne eigenes Verdienst Befreite“ (Häring 1999, 109).

häufig gemischt auf.²⁷ Dies sei Resultat der Zweideutigkeit der Existenz. „In allen Lebensprozessen ist ein essenzielles und ein existenzielles Element – geschaffene Gutheit und Entfremdung – so miteinander verflochten, dass weder das eine noch das andere ausschließlich wirksam ist. Das Leben umfasst immer essenzielle und existenzielle Elemente; das ist die Wurzel seiner Zweideutigkeit. Die Zweideutigkeiten des Lebens erscheinen allen Dimensionen, in allen Prozessen, in allen Bereichen. Daher ist die Frage nach unzweideutigem Leben überall latent vorhanden. Alle Geschöpfe sehnen sich nach einer unzweideutigen Erfüllung ihrer essenziellen Möglichkeiten“ (Tillich, ST III, 130). Zur Zweideutigkeit der menschlichen Existenz gehöre auch die Zweideutigkeit des „guten Willens“.²⁸

Die Zweideutigkeit der Existenz mache den Zweifel im Glauben notwendig. „Im religiösen Bewusstsein des Menschen (war und ist) immer schon ein kritisches Prinzip am Werke, das darauf aus ist, das wirklich Unbedingte von dem zu scheiden, was zwar den Anspruch auf Unbedingtheit erhebt, in Wirklichkeit aber nur vorläufig, vergänglich und endlich ist“ (Tillich VIII, 118). Immer hat der Glaube zu unterscheiden, inwiefern er etwas Bedingtes und Endliches zum Unbedingten und Unendlichen erhebt und damit faktisch vergötzt. Nicht das Bedingte als solches wird kritisiert, sondern dasjenige Bedingte, das „sich gegen das Unbedingte behaupten will“ (Tillich E X, 295). Es geht also um die „Scheidung im Bedingten zwischen dem, was dem Unbedingten Gefäß sein will, und dem, was sich in ihm verschließt“ (Ebd.).

Der in jedem Glaubensakt enthaltene existenzielle Zweifel unterscheidet sich vom methodischen und skeptischen Zweifel. „Der Zweifel, der zum Glauben gehört, weiß um diese Ungewissheit (in jeder existenziellen Wahrheit – Verfasser) und nimmt sie in einem Akt des Mutes auf sich; Glaube schließt Mut ein“ (Tillich VIII, 125). Im Unterschied zur unmittelbaren Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung sowie zur logischen Argumentation sei der Zweifel „als ein Grundzug in der Struktur des Glaubens immer vorhanden. ... Es gibt keinen Glauben ohne ein wesensgemäß dazugehöriges ‚Dennoch‘“ (Ebd., 126).

Zum Glauben gehört es, die Frage nach den Ursachen für den Übergang von einem Handeln, das in der Existenz von der Essenz getragen ist, zu einem „dämonischen“ Handeln, in dem der Mensch die Essenz vereinnahmt und sich selbst erlösen will, als unbeantwortbar anzusehen. „Die Sünde ist

²⁷ Vgl. Anm. 19 und 41.

²⁸ „Der Begriff ‚Selbst-Bestimmung‘ weist auf die Zweideutigkeit von Identität und Nicht-Identität hin. Denn das bestimmende Subjekt kann sich nur durch die Kraft dessen, was es essentiell (seinem Wesen nach) ist, bestimmen; aber unter den Bedingungen der Existenz ist es nicht ‚identisch‘ mit dem, was es essentiell ist. Deshalb ist es nicht möglich, sich durch Selbst-Bestimmung zu voller humanitas zu erheben. Trotzdem ist sie gefordert, weil ein Selbst, das von außen her bestimmt wäre, aufhören würde, ein Selbst zu sein – es würde zum Ding werden: darin liegt die ‚Zweideutigkeit der Selbst-Bestimmung‘, die Würde und die Not jeder verantwortlichen Persönlichkeit... . Man könnte auch von der ‚Zweideutigkeit des guten Willens‘ sprechen. Um das Gute zu wollen, muss der Wille an sich gut sein. Er muss sich selbst zum Guten bestimmen, und d.h., genau gesagt, dass der gute Wille den guten Willen schaffen muss, aber das führt zu einem regressus ad infinitum. Unter solchen Gesichtspunkten zeigen Ausdrücke wie ‚Selbst-Erziehung‘, ‚Selbst-Disziplin‘ und ‚Selbst-Heilung‘ ihre tiefe Zweideutigkeit. Sie implizieren, dass ihre Ziele schon erreicht seien, was bedeuten würde, dass sie als Begriffe abgelehnt werden müssen. Damit ist vor allem der in sich widerspruchsvolle Begriff der Selbsterlösung verworfen“ (Tillich ST III, 94).

nicht ableitbar, sonst wäre sie nicht Sünde, sondern Notwendigkeit. Wir werden hier an Schleiermacher erinnert, der Sünde als das notwendige Ergebnis der Diskrepanz zwischen unserer biologischen und unserer geistigen Entwicklung betrachtet. Wenn Sünde zur Notwendigkeit gemacht wird, wird ihr die Schärfe der Schuld genommen. Kierkegaard bestreitet diese Auffassung der Sünde; für ihn ist sie ein Sprung, ein irrationaler Akt, der nicht als notwendig erklärt werden darf“ (Tillich E II, 139).²⁹

Kann, wer Christentum und Humanismus zu einer Einheit („christlich-humanistische Konzeption vom Menschen“) verheiratet, den schlechthin irrationalen Charakter der Sünde begreifen? Leibniz zufolge „sei die Sünde von Gott auch zugelassen wegen der guten Folgen, die sich aus ihr ergäben. Dies war auch Goethes Meinung. In der Faustdichtung ist Mephisto das Werkzeug Gottes. Gott benutzt ihn und das Böse, um dadurch den Menschen zu führen, zur sittlichen Persönlichkeit reifen zu lassen. Mephisto bekennt selbst, dass er ein Teil von jener Kraft sei, die stets das Böse wolle und stets das Gute schaffe. ... Wenn das Böse den Zweck erfüllt, dem Guten und seiner Verwirklichung zu dienen, dann ist es in einem absoluten Sinne des Wortes nicht böse. Die Sünde hat vielmehr ihren Sinn und Wert als Anreiz und Werkzeug zum Guten. Die Bibel vermeidet streng eine solche Erklärung der Sünde. Sie gibt nicht zu, dass die Sünde einen Zweck in der Welt erfülle und daher von Gott zugelassen oder gar gewollt sei. Der furchtbare Ernst, mit dem die Sünde von Gott verurteilt wird, würde durch eine solche Deutung aufgehoben, die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber dem Bösen abgeschwächt und der Sünder entlastet“ (Busch 1959, 283).

Die Seligkeit des Christen und die von Christen für positiv erachteten Effekte des Glaubens

Im folgenden soll vertieft werden, was die Seligkeit des Christen und die von Christen für positiv erachteten Effekte des Glaubens ausmacht.³⁰ Ich muss dafür etwas ausholen und komme erst danach auf Eisels Verständnis von der christlichen Religion zurück.

Für den Christen existiert kein Selbstverhältnis, das unterschieden ist vom Verhältnis von Gott zu ihm. Die Selbstanerkennung des Individuums erfolge unabhängig von seinen Leistungen aufgrund der ihm zuteil werdenden Gnade Gottes. Er könne sich lieben, weil Gott ihn liebe. „Gott ist die Liebe“ (1.Joh 4,16). Der christliche Glaube enthält das Moment einer Entlastung vom Subjektstandpunkt. Das Individuum sei kein self-made-man, es lebe vor aller Leistung und unabhängig von jeder Leistung durch die Liebe Gottes, die den Individuen ihr Leben schenke und sie bewahre. Der Glaube entlaste von der Vorstellung der Selbsterlösung durch Aktivität. Es werde „der Mensch nicht durch seine Leistungen, sondern durch seinen Glauben gerechtfertigt“ (Gal 2,16; Röm 3,28). Im Glauben geht es nicht um das, „was der Mensch sich selber sagen kann, sondern um das, was er sich nur gesagt sein lassen kann (K. Barth), also eben um jene Reihenfolge: zuerst Empfangen, dann Tun, zuerst Hören, dann (Nach-)Denken“ (Gollwitzer 1970, 348).

²⁹ Vgl. Tillich ST II, 52, vgl. Tillich IV, 140, 180.

³⁰ Die Rede vom positiven „Angebot“ der christlichen Glaubens ist problematisch. „Die Antwort des alten Katechismus auf die Frage ‚Wozu sind wir auf Erden‘ lautet: ‚Wir sind dazu auf Erden, um Gott zu ehren, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch selig zu werden“ (Spaemann 1977, 10). „Dieser Satz nimmt das Maß für das, das dem Menschen gut tut, nicht vom Menschen, er macht ihm nicht ein ‚Angebot‘, empfiehlt ihm keine Lebensweise ad experimentum, keine Ware zum Probieren und zur Rückgabe bei Nichtgefallen. Er sagt vielmehr, wozu der Mensch selbst gut ist: zur Verherrlichung Gottes“ (Ebd.).

Allein mit der Beziehung zu Gott als dem, was uns unbedingt angeht, komme der Glaubende zu „einer ganz neuen und höheren Sphäre des Seins und Lebens, des ‚Gottesreiches‘, dessen Ordnung von jener irdischen und vitalen Wertordnung unabhängig ist“ (Scheler 1978, 50).³¹

Allein der Bezug auf das Unbedingte und das Unzerstörbare außer uns lasse uns an einen „Kern“ in uns glauben, der durch Krankheit, Schuld und Tod nicht zerstörbar ist. Mit seinem christlichen Glauben gewinnt der Glaubende einen Gott, für den gilt: „Gott ist einem jeden näher als er sich selbst“ (Rohrmoser 1989, 54).

Gott sei „das, dem alles Seiende sich verdankt“ (Gollwitzer 1970, 348). „Das Sein Gottes ist das Sein-Selbst, ... die unendliche Seinsmächtigkeit in allem und über allem“ (Tillich ST I, 273). Im Unterschied zur griechischen Auffassung habe der christliche Gott eine unbegrenzte Liebeskraft, schaffe und erhalte die Welt aus seinem Überfluss an Liebe.³² Im Unterschied zum Lebensideal des Weisen in der griechischen Metaphysik nehme der christliche Gott Anteil an den „Kleinen“ und Leidenden, Mühseligen und Beladenen.³³ „Am Kreuz Jesu auf Golgatha und nicht in der Krippe von Bethlehem erschließt sich mir Gottes Wesen am tiefsten. Das Grunddatum allen Christentums lautet für mich nicht: Gott ist Mensch geworden, sondern: Gott leidet mit den Menschen mit. Die antiken Götter lächeln angesichts der Leiden der Menschen, der Gott des Alten Testaments lacht und spottet über ihren Hochmut – der Vater Jesu von Nazareth aber lächelt noch lacht nicht über die Menschen, sondern er leidet mit ihnen mit“ (Zahrnt 1977, 142). „Der Christ hat, im Gegensatz gegen das heidnische, namentlich stoische Prinzip mit seiner rigorosen Willensenergie und Selbständigkeit, das Bewußtsein der eignen Reizbarkeit und Empfindlichkeit in das Bewußtsein Gottes aufgenommen“ (Feuerbach 1978, 117f.).

Die Liebe Gottes beziehe sich nicht auf die Position, den Status, den materiellen Reichtum,³⁴ sondern auf den Wesenskern des Individuums, auf seine Seele. „Was hülfte es dem Menschen, so er

³¹ Das Spezifikum des Reich Gottes lässt sich „gar nicht anders erschließen, als dass man auf die Nichtigkeit der positiven Werte in jener Ordnung für diese höhere Ordnung nachdrücklich hinwies“ (Scheler 1978, 50).

³² „Die Antike hatte die Vorstellung einer begrenzten Liebeskraft im Universum und forderte darum, dass mit dieser sparsam umzugehen sei und Liebe auf jeden nur nach seinem ihm einwohnenden Werte gerichtet werden dürfe“ (Scheler 1978, 46).

³³ Das Lebensideal des Weisen in der griechischen Metaphysik: „der Sichselbstdenker und -betrachter, den der Gang der Welt Dinge nicht kümmert und der auch nicht wahrhaft verantwortlich ist für die Welt“ (Scheler 1978, 47). „Der antiken Liebeshaltung und -idee lag demgegenüber ein Moment von Lebensangst zugrunde. Das Edlere ängstigt sich hier, zum Unedleren zu kommen, da es dauernd Anteil an ihm gewinnen könnte und durch es hinabgezogen zu werden fürchtet. Es fehlt dem antiken ‚Weisen‘ die Festigkeit der innersten Selbst- und Selbstwertgewißheit“ (ebd., 44), die der christliche Gott verleiht.

³⁴ Es geht „um ein anderes Lebensmodell. Nicht die stolzen Sieger sind zu preisen, nicht die hartherzigen Krieger, nicht die lachenden Gewinner. Nicht die Unterdrücker, die Lügner und die Schwindler, nicht die Kriegstreiber. Wirklich glücklich sind vielmehr die Armen, die Kleinen, die Sanftmütigen, die Gerechten, die Wahrhaftigen, die Friedfertigen. Ihr Leben hat Dauer vor dem göttlichen Schöpfer. Vergänglich ist das Glück der Sieger, der Erfolgreichen, der Schönredner. Die authentischen Bedürfnisse sind für alle Menschen gleich. Wir können sie erkennen. Und wir können sie ... befriedigen“ – im Glauben (Grabner-Haider 1999, 147).

die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ (Matthäus 16,26). Der christliche Glaube geht von der „Unabhängigkeit der höchsten und letzten Persönlichkeitswerte von den Gegensätzen arm-reich, gesund-krank usw.“ aus (Scheler 1978, 49f.).

Ein weiterer zentraler Satz des Christenglaubens lautet: „In der Welt werdet ihr Unruhe haben, in mir aber den Frieden“ (Joh 16,33). Der christliche Glaube verheißt die Überwindung von Entmutigung durch Hoffnung und Vertrauen, die Überwindung von Zweifel und Verzweiflung durch Sinn, die Verzeihung für das schuldhaft Misslungene, den Trost für das Erlittene,³⁵ die Selbstannahme (ohne Selbstgerechtigkeit und Selbstgenügsamkeit) aus dem Erleben von Angenommensein in der Beziehung zu Gott.³⁶ Aus all dem erwachse seelische Kraft. Die Seligkeit sei nicht der Lohn des Glaubens, sondern der Glauben sei die Seligkeit: „Ich bin selig, ich weiß, dass nichts mich scheiden kann von der Gnade Gottes“ (Erdmann 1837, 43).

Rechtfertigung des Glaubenden durch den Glauben heißt, die definitive Selbstverurteilung desjenigen abzulehnen, der schlecht gehandelt hat. Dessen Verdikt über sich sowie das ineins abfertigende sowie fixierende Urteil über andere kommen allein unter einer problematischen Voraussetzung zustande. Angenommen und unterstellt wird eine individuelle Souveränität³⁷, die mit der Überheblichkeit gegenüber den real existierenden Individuen verbunden ist.³⁸ Die christliche Alternative dazu ist die Verzeihung. Im christlichen Glauben geht es um die Hoffnung, durch das Bereuen von Gott (wieder) angenommen zu werden. „In diesem Sinne spricht der hl. Paulus (Korinth I. 4, 3 und 4) das nicht nur alle falsche ‚Heteronomie‘, sondern auch alle stoische und kantische ‚Autonomie‘, alles ‚Selbstrichtertum‘ scharf verurteilende Wort: ‚Es ist mir ganz gleichgültig, ob ich von euch oder von irgendwelchen menschlichen Richtern beurteilt werde; ich wage nicht einmal, mich selbst zu beurteilen. Mein Richter ist der Herr‘“ (Scheler 1978, 53). Für den Sünder gehe es darum, Sünden und Sünde zu erkennen, Reue zu zeigen und Umkehr zu praktizieren. Er müsse sich nicht in sich verhärten, verstrickt in Aggression gegenüber sich selbst aufgrund des unaufhebbaren moralischen Selbstvorwurfs.

Im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lukas 15, 11-31) veranstalte der Vater nach der Rückkehr des Sohnes das Fest nicht, „weil der Sohn reuig zurückkehrt – er weiß in diesem Augenblick nicht, welche Gefühle oder Schwierigkeiten diese Rückkehr begründen. Der Vater befiehlt nur deswegen, ein Fest zu feiern, weil sein Sohn lebt. Was ihn erfreut, ist nicht die Selbsterniedrigung des Sohnes,

³⁵ Gott ist der Vater, der einen tröstet, wie einen seine Mutter tröstet (Jes 66,13).

³⁶ Kant spricht davon, dass die „Trostlosigkeit die Folge redlicher Selbstbeurteilung sein würde“ (zit n. Schaeffler 1990, 136).

³⁷ Moral fingiert ein starkes Subjekt und funktioniert unter Voraussetzung der Unterbestimmung von Wirklichkeit: „Zwar sichert sich diese apriorische Begründung die intersubjektive Unanfechtbarkeit der Moral, die Unbeirrbarkeit ihres Achtungsanspruchs und die Standfestigkeit, mit der ihre Gebote alle enttäuschenden empirischen Zuwiderhandlungen überdauern. Aber unvermeidlich geht damit eine notorische Überheblichkeit gegen ihre wechselnden realen Handlungsumfelder einher“ (Zielcke 1986, 206). Es „taucht Natur oder Gesellschaft in der moralischen Vernunft nicht mit eigener Berechtigung, sondern lediglich als Einschränkung ihrer Kompetenz in Ausnahmefällen auf“ (Ebd.).

³⁸ „Mit dem Vorwurf ‚diese Ungeheuerlichkeit hast Du aus *freien* Stücken begangen und *folglich* unterlassen können‘, wird seiner Moral ... zu seinen Ungunsten ein machtvolles lebensgeschichtliches und psychisches Durchsetzungsvermögen unterschoben, von dem selbst der Integerste nur träumen kann“ (Zielcke 1986, 205).

der seine Schuld anerkennt, sondern die Tatsache, dass er da ist, dass er überlebt hat. Es ist wahr, dass der Sohn sein Bedauern ausdrückt. Aber das geschieht danach – nachdem ihn sein Vater in ‚Mitleid‘ aufnimmt. Es gibt also kein Verwechseln zwischen bereuen und verzeihen, keinen Krämerhandel zwischen Sünde und Gott. Es ist dies das ‚Geschenk‘ Gottes, rein und einfach, bedingungslos. ... Es ist sicherlich gut, dass der Sohn bedauert, Dummheiten begangen zu haben, aber es ist in den Augen Jesu keine Bedingung dafür, dass der Vater ihn in seine Arme schließt“ (Duquesne 1998, 106).

Der religiöse Glaube sei als „Mut zum Sein“ „der Mut, sich anzunehmen als angenommen trotz seiner Unannehmbarkeit“ (Tillich 1953, 119), „Bejahung dessen, dass man bejaht ist und die Selbstbejahung auf Grund dieser Bejahung“ (Ebd., 125). Dies sei „der echte Sinn der paulinisch-lutherischen Lehre von der ‚Rechtfertigung durch den Glauben‘“ (Ebd., 119). „Entscheidend für diese Selbstbejahung ist, dass sie unabhängig ist von jeder sittlichen, intellektuellen oder religiösen Vorbedingung. Nicht die Guten oder Weisen oder Frommen sind berechtigt zu dem Mut, das Angenommensein anzunehmen, sondern jene, denen all diese Eigenschaften fehlen oder die ihrer Unannehmbarkeit bewusst sind“ (Ebd., 119f.).

In Bezug auf Leid und Krankheit heißt die Liebe Gottes: Allein der Glaube an das Unzerstörbare und Unbedingte außer uns lasse in uns einen „Kern“ entstehen, der durch Krankheit, Schuld und Tod nicht zerstörbar sei, an den wir uns halten, den wir wertschätzen können, von dem wir Trost ob seiner Unzerstörbarkeit erfahren können angesichts aller uns leiden lassenden Zerstörungen. Insofern erfahren Glaubende, „dass auch da, wo kein Sinn mehr erkennbar ist und keine Hoffnung sich auftut, Gott sich ermutigend und tröstend zusagt in der vermeintlichen Aussichtslosigkeit“ (Schneider-Flume 2004, 123). Damit „weiß“ „der Glaubende keinen Weg am Leid vorbei, aber er weiß einen Weg hindurch“ (Küng 1980, 528). „Gottes Liebe bewahrt nicht vor allem Leid. Sie bewahrt aber in allem Leid“ (Ebd., 530). „Wer auf den Herrn hofft, den wird die Güte umfassen“ (Ps 32, 10).

Die Frage, warum Gott die Leiden zulassen kann, tritt vor diesen positiven Effekten der christlichen Religion idealiter in den Hintergrund. „Nur wenn es einen Gott gibt, kann man dieses unendliche Leid der Welt überhaupt anschauen“ (Küng 1980, 525). „Es ist nicht an mir, Himmel und Hölle zu bestimmen. Aber in dieser Welt gibt es zu viele Greuel, zu viele Schrecken, so muss doch irgendwo auch die Wahrheit und das Gute sein, und das heißt: Gott muss doch existieren“ (Czeslaw Milosz, zit. n. Claussen 2007, 41).

Die christliche Religion rechnet es sich als Verdienst an, die Alternative hart und klar zu formulieren: Ohne Vertrauen und Hoffnung könne es nur Verzweiflung geben. Ohne Glauben keine Hoffnung und Vertrauen. Die Erkenntnis lasse uns in vielen Fragen im Stich, deshalb sollen wir auf Hoffnung, Vertrauen und Glauben setzen, wollen wir das Leben sinnvoll leben.

Glaube, Liebe und Hoffnung – so die christliche Botschaft – schenken dem Menschen die Freiheit vom Leiden. Allein das „gegen allen Wider-Sinn nur vertrauensvoll“ ergreifbare „Sinn-Angebot“ (Küng 1980, 528) Sorge dafür, dass dem Glaubenden Sinn zuteil wird. Camus (1978, 34) zitiert Schestow: „Der einzige wahre Ausweg liegt genau da, wo es nach menschlichem Ermessen keinen Ausweg gibt. Wäre es nicht so – wozu brauchten wir dann Gott? Gott wendet man sich nur zu, um das Unmögliche zu erreichen. Für das Mögliche genügen die Menschen.“ Schestow sage: auf Gott

„dürfen wir uns berufen, wenn er auch in keine unserer Verstandeskategorien hineinpasst.“

Gegenüber einer depotenzierenden und das Negative betonenden Herangehensweise an die Welt³⁹ und gegenüber der Auffassung, die Frage nach Sinn sei bereits als Frage unsinnig,⁴⁰ sieht der christliche Glaube in allem die vermittelte Anwesenheit der guten Essenz. Sie könne *in* der Welt nur eingeschränkt und mit ihrem Gegenteil behaftet, also zweideutig, existieren.⁴¹ Der christliche Glaube sei das Organ, das vergegenwärtigt, wie sehr „Gesundheit und Krankheit“ in allen menschlichen Beziehungen „miteinander ringen“ (Tillich 1959, 47). Glauben ist Glauben an Sinn nicht *aus*, aber *in* der Welt. Diesem Glauben wird sein Verständnis vom Guten, Heilen und Essentiellen enttäuschungsimmun. Es bleibt der Falsifizierung in der irdischen Welt entzogen. Soweit der Glaube dem Glaubenden möglich ist, wird im Glauben etwas gefunden, das unzerstörbar erscheint. Die Enttäuschungen in der Welt lassen idealiter den Glauben nicht als Täuschung gelten. „Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien, oder richtiger: sich befreien, oder richtiger: unzerstörbar sein, oder richtiger: sein“ (Kafka, Oktavheft III, 1916).

Die christliche Religion überzeugt den Glaubenden davon, „dass hinter allen Bedrohungen doch ein rettendes, ein heiles und in seinem Heil-sein zugleich heilendes Sein steht“ (Bollnow 1955, 57). Dies mindert die Bedrohlichkeit der Welt. In ihr walten – dem religiösen Verständnis zufolge – neben dem Angstmachenden nun immer auch Kräfte des Bergenden und Haltenden. Dass der Glaubende getrost Erfolg oder Misserfolg seiner Bemühungen Gott überlassen dürfe, beruht auf der religiösen Vorstellung, „dass sein Beginnen irgendwie doch von einer tragenden Welt aufgenommen wird, dass er, nachdem er von sich aus das Seinige getan hat, jetzt auch die Dinge ihren Lauf nehmen lassen darf“ (Ebd., 58). Glaube ist Absage an Aktivismus. Glaube kultiviert das „Sich-Verlassen auf“.

Was „heil“ sei, sei es nicht dank der „Massivität“ seiner äußeren Existenz, sondern nur aus „einer verborgenen Tiefe“, und dieses Heilsein sei „mit mancherlei Verletzung an der Oberfläche durchaus vereinbar“ (Ebd., 150). Es gehe um „innere Ganzheit und Unversehrtheit“ (ebd., 152) und um den getrosten Mut (vgl. ebd., 51ff.). Er entlaste die Individuen davon, sich mit wachsamer und ängstlicher, misstrauischer und argwöhnisch gespannter Gefahrenwahrnehmung und der Entschlossenheit zur schnellen Mobilisierung von Gegenkräften zu verausgaben und aufzureiben. Diesem Aktivismus gegenüber erlaube der getroste Mut, sich geborgen zu fühlen. Trost bestehe

³⁹ „Tief vom Leben ermüdete Menschen empfinden beim Anblick heiterer Lustbarkeit, beim Hören fröhlicher Musik ... ein mit Rosen verhülltes Grab“ (Nietzsche, Morgenröte). Scheler attackiert „die Haltung des verflossenen modernen Realismus in Kunst und Dichtung ... die Kleineleutemalerei, das Wühlen im Kranken. ... Diese Leute sahen in allem Lebendigen ein Wanzenhaftes, während Franz (von Assisi – Verf.) noch in der Wanze das ‚Leben‘, das heilige, erblickt“ (Scheler 1978, 44).

⁴⁰ „Wo die Menschen der Gleichgültigkeit ihres Daseins versichert sind, erheben sie keinen Einspruch; solange sie nicht ihre Stellung zum Dasein verändern, ist ihnen eitel auch das Andere. Wer das Seiende unterschiedslos und ohne Perspektive aufs Mögliche der Nichtigkeit zieht, leistet dem stumpfen Betrieb Beihilfe“ (Adorno 1970, 390).

⁴¹ „In keinem Lebensprozess gibt es nur Zerstörung. Kein Seiendes kann nur negativ sein. In jedem Lebensprozess sind Strukturen der Schöpfung mit ‚Strukturen der Destruktion‘ gemischt, und zwar in solcher Weise, dass sie nicht voneinander getrennt werden können. Und im aktuellen Lebensprozess kann man niemals mit Sicherheit feststellen, von welcher der beiden Kräfte ein Prozess beherrscht ist“ (Tillich ST III, 66).

nicht in einer Illusion, die die Gefahren ausblendet und eine rosarote Brille aufsetzt. Die dem Trost eigene Zuversicht und das Vertrauen beziehen sich auf eine Kraft, die es dem Individuum ermöglichen soll, den Bedrohungen standzuhalten. Man könne nicht tiefer fallen als in Gottes Hand. „Diese innerweltliche Bedrohtheit bleibt in ihrer ganzen Schärfe bestehen, und es handelt sich um eine Geborgenheit ganz anderer Art, die diese innerweltliche Bedrohtheit nicht aufhebt, sondern nur in einer andern Ebene überwölbt“, indem „dem Menschen trotz seiner Bedrohtheit im Endlichen eine tiefere Geborgenheit – sagen wir kurz: im Unendlichen“ bewusst wird (Ebd., 55). Eine tiefere Seinsdimension im Menschen, die nicht aus ihm selbst, sondern nur im religiösen Bezug auf Gott zu gewinnen sei, lasse sich durch alle äußeren Schicksalsschläge nicht infragestellen und gebe ihnen gegenüber Abstand und Kraft. „Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert“ (2 Kor 4, 16). „Uns wird Leid zugefügt, und doch sind wir jederzeit fröhlich; wir sind arm und machen doch viele reich; wir haben nichts und haben doch alles“ (2 Kor 6, 10).

Die christliche Religion eröffne nicht nur das Sich-Verlassen-auf eine unzerstörbare Substanz, sondern biete auch ein personal belegendes Supersubjekt.⁴² Der christliche Glaube gibt dem Leidenden einen imaginären Gesprächspartner, Gott, den er ansprechen kann – tags und nachts, ohne Belastungsgrenzen. Gerade die Erfahrungen, die derjenige, der Hilfe benötigt, mit den Helfenden oft machen muss, müsse er mit Gott nicht machen. Das leidende Individuum sei nun nicht Objekt der Hilfe, sondern Partner einer Interaktion, es werde nicht nur zum Anlass für Helferprofessionalismen und Dienstleistungsapparate, sondern Gott erscheine als im emphatischen Sinne betroffen. Die christliche Religion befreie das leidende Individuum wenigstens partiell „von mir, zu mir, zum DU, im Gebet“ (Schuchardt 2005, 49).

„Selbst wenn der Andere mir meinen Wunsch nicht erfüllt, kann ich wenigstens davon ausgehen, dass es einen Anderen gibt, der möglicherweise das nächste Mal anders reagieren wird. Die Welt ‚dort draußen‘, einschließlich aller Katastrophen, die mich heimsuchen mögen, ist keine sinnlose blinde Maschinerie, sondern ein Partner in einem möglichen Dialog, so dass selbst ein katastrophales Resultat als sinnvolle Reaktion gelesen werden kann und nicht als Reich des blinden Zufalls“ (Zizek 2001, 28).

Der christliche Glaube überwinde die „verschwindende Kleinheit und Einsamkeit im Kosmos“ sowie die „Ohnmacht gegen die Determination“ (Gollwitzer 1970, 93), indem es das Individuum anspricht „als Geschöpf im Gegenüber zum Schöpfer, als Ebenbild und Kind Gottes, womit immer zugleich seine Wichtigkeit und seine Freiheit ausgesagt ist“, so dass es erscheint als „personhaftes Geschöpf des personhaften Schöpfers“ und nicht als „Resultat eines unpersönlichen Prozesses, sowohl durch die Evolutionslehre wie in der physiologischen Anthropologie“ (Ebd., 93).

Gelingender Glaube helfe, so glaubt der Glaubende, die Probleme zu überwinden, die der christlichen Religion als Effekte mangelnden Glaubens gelten.

- Die Tapferkeit und der Trost im Unglück vermindere die Wahrscheinlichkeit, Unglück als Schuld der anderen zu verstehen.
- Die Bescheidenheit im Glück und dessen richtiges Verständnis verringere die

⁴² „Gott ist nicht eine Person, auch nicht die höchste unter allen anderen – aber er begegnet ‚höchstpersönlich‘“ (Zahrnt 1996, 99). Gott ist „überethisch“ und „überlogisch“ (Kroner 1969, 40). Und ein „Überdu“ (Ebd., 95). Das komplette Zitat findet sich in Anm. 11).

Wahrscheinlichkeit, persönliche Erfolge als eigenen Verdienst anzusehen und hochmütig gegenüber anderen zu werden.

- Der Glaube mache das „Herz barmherzig mit allen, die fallen und gütig mit denen, die Schuld auf sich laden“ (Gundlach 2002, 20f.).
- Verzeihen und Vergeben zu praktizieren und immer wieder ein Neuanfangen und Neubeginnen zu wagen – das durchbreche ein Verständnis, das einen Zyklus von Entgleisung der kosmischen Ordnung und deren Wiederherstellung durch die gerechte Strafe annimmt.
- Die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit lasse den Glaubenden im Streit nach dem eigenen Anteil suchen und „weinen auch über sich selbst und die verlorene Liebe, ohne dass daraus Hass und Rache erwachsen muss“ (Gundlach 2002, 60f.).
- Die Verringerung der Sorge mache den Glaubenden frei davon, knauserig mit seinem Besitz und seinen Talenten umzugehen,⁴³ und frei zur Nächstenliebe.⁴⁴

„Sei jetzt nicht mehr besorgt darum, wie du dir das ewige Leben erwerben könntest, sei nicht mehr um dich besorgt (denn für dich *ist* gesorgt!); sei aber besorgt darum, wie andere zum Lieben-Können und damit zum bleibenden Sinn ihres Lebens kommen können; werde ihnen durch die Barmherzigkeit, die du ihnen erweistest, zu einem, durch den sie aus Lieblosigkeit, aus vereinsamendem Festgenageltsein in ihrer Not befreit werden zum Lieben! So wird der Andere durch seine Not, auch durch die Not seiner Glaubenslosigkeit und also Sinnbedürftigkeit zur Sinnggebung für unser Tun, zur sinngebenden Aufgabe“ (Gollwitzer 1970, 322).

„Die Verkündigung der Gnade und unserer Abhängigkeit von ihr“ lähme nicht die Aktivität der Menschen. Gnade sei „ein Movens, eine Ermöglichung und Ermunterung der Aktivität, und zugleich deren Schutz vor der nahe liegenden Verzweiflung angesichts der Möglichkeit von Fehlgriffen und der Erkenntnis der Unzulänglichkeit. Eben dies kann nun unsere Bereitschaft, aktiv zu werden und das Risiko der Verantwortung zu übernehmen, nicht mehr hemmen. Aktivität unter der Gnade ist nicht gelähmte, sondern getröstete und also ermunterte und ermutigte Aktivität. Sinnggebung für uns sinnzerstörerische Menschen muss Vergebung sein – oder sie ist nichtig“ (Ebd., 320).

⁴³ „Solche Menschen neigen dazu zu glauben, sie besäßen nur ein bestimmtes Quantum an Kraft, Energie und seelischem Leistungsvermögen, und dieser Bestand vermindere oder erschöpfe sich bei Gebrauch und könne nie mehr ergänzt werden. Sie begreifen nicht, dass jede lebendige Substanz sich selbsttätig wieder ergänzt und dass Tätigsein und der Gebrauch der eigenen Kräfte die eigen Stärke mehrt“ (Fromm 1985, 60).

⁴⁴ Wer sich auf Gott verlässt, „der kann sich loslassen und gelassen leben. Statt sein Leben ängstlich mit geschlossenen Händen festzuhalten und dann ständig Angst zu haben, im Vergleich zu anderen zu kurz zu kommen, empfängt er es mit offenen Händen als ein Geschenk aus Gottes Hand. Und darum kann er dem anderen sein Leben gönnen und das eigene annehmen. ... Aus dem Vertrauen auf Gott wächst das Vertrauen zu sich selbst. Wer sich von Gott angenommen weiß, kann sich selbst auch annehmen und mit dem Grafen Zinzendorf sprechen: ‚Um mich habe ich mich ausbekümmert.‘

Wer sich aber um sich selbst ausbekümmert hat, der braucht sich nicht ständig um seine Selbstverwirklichung zu kümmern, sondern kann sich um die anderen und ihren Raum zum Leben sorgen“ (Zahrnt 1994, 146).

Zum Schluss dieses Kapitels II.1 widme ich mich der Frage, wie sich Eisels Auffassung vom Christentum zum dargestellten positiven Inhalt des Christentums verhält.⁴⁵

In Bezug auf sündhaftes Verhalten heißt es: „Jedes bewusste Lebewesen kann aus sich das machen, wozu es schon längst berufen wurde, oder es kann es sein lassen. Die Wohlfahrt der Welt hängt davon ab, ob alles Einzelne seine Möglichkeit der Selbstbestimmung ergreift. Dann bestätigt sich der Sinn der Vorleistung des gnädigen Gottes“ (Eisel 2004c, 206). Geht es Christen um Wohlfahrt oder eher um Seelenheil?

Eisel schreibt: „Die Menschen sind durch den Tod des fleischgewordenen Gottes für alle Zeiten von Geburt an erlöst, aber noch nicht selig. Das heißt, sie sind mit der Möglichkeit ausgestattet, in die ewige Seligkeit einzugehen, müssen aber erst noch ein Leben leben wie Jesus“ (Eisel 2005, 51). Wird Seligkeit im christlichen Glauben allein für das allererst noch kommende, am Ende aller Tage zukünftig zu erhoffende Reich Gottes erwartet? Oder ist Seligkeit und Ewigkeit⁴⁶ nicht bereits im Glauben präsent?⁴⁷

Warum heißt es bei Eisel, die Christen „müssen erst noch ein Leben leben wie Jesus“? Verneint das „müssen“ nicht die segensreiche Wirkung des Glaubens auf die Glaubenden? Wo bleibt hier der Inhalt des Glaubens? Glauben die Glaubenden nicht um des Glaubens willen, der sie in Kontakt zu Gott bringt (s. o.) und der ihnen ein neues Sein, eine neue Freiheit und überhaupt erst Seligkeit⁴⁸ ermöglicht? Verwandelt der Glaube sich bei Eisel zu etwas, das nicht Wert in sich hat, sondern ein notwendiges Mittel darstellt bzw. ein instrumentelles Handeln, durch das erst das jenseits von ihm befindliche Eigentliche („ewige Seligkeit“) erreicht werde?

Wie verträgt sich die individuelle Sorge vor dem das jeweilige Individuum betreffenden Nichtzustandekommen der ewigen Seligkeit mit der Liebe Gottes, *an* die der Glaubende glaubt, und *von* der er glaubt, dass sie ihn von der Sorge befreit?⁴⁹

Der Stellenwert der Dichotomie zwischen Auserwähltsein und Verdammnis im Christentum

⁴⁵ „Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe“ (1 Kor 13).

⁴⁶ „Ewiges Leben ist *Leben*, und Leben schließt Zeitlichkeit ein; aber nicht unsere Zeitlichkeit, nicht die Zeitlichkeit des Nacheinander der vergangenen Vergangenheit und der unbekanntem Zukunft, der endlosen Wiederholung endlicher Erlebnisse. Sondern eine Zeitlichkeit, wie wir sie zuweilen wahrnehmen, wenn Ewiges in unsere zeitliche Existenz einbricht“ (Tillich VIII, 255).

⁴⁷ Der „Übergang des Zeitlichen in das Ewige“ findet am „Jüngsten Tag“ statt. Er ist „Gegenstand der Angst, denn dieser Übergang bedeutet Gericht, das heißt Scheidung dessen, was wahrhaft ist, von dem, was nichtig ist. Nur das Wahrhaftige hat Ewigkeit; das Nichtige ist vom Ewigen ausgeschlossen. ... Die Hoffnung des Christen ist nichts Selbstverständliches; sie ist ein Element des Glaubens und ist gegründet in Demut des Glaubens, der das Ewige bejaht, auch wenn alles Endliche dagegen steht. Wer diesen Mut hat, erfährt das Ewige hier und jetzt und kann dem Ende des Zeitlichen entgegensehen“ (Tillich VIII, 256).

⁴⁸ „Ich bin selig, ich weiß, dass nichts mich scheiden kann von der Gnade Gottes“ (Erdmann 1837, 43).

⁴⁹ „Sei jetzt nicht mehr besorgt darum, wie du dir das ewige Leben werben könntest, sei nicht mehr um dich besorgt (denn für dich *ist* gesorgt!)“ (Gollwitzer 1970, 322).

Gewiss existiert(e) in der christlichen Religion ein Modell, das mit der Verheißung operiert, manche könnten „zu den Auserwählten (im Himmel) gehören“ (Eisel 2005, 51). Setzt dieses Modell aber nicht eine elitäre Vorstellung gelingenden Glaubens voraus? Unterstellt es nicht notwendigerweise einen Gott, der hauptsächlich als strafender und richtender Gott vorgestellt wird, dessen Ratschlüsse für die große Mehrheit der Menschen (die Nicht-Auserwählten) nichts Gutes verheißen? Inwiefern wird hier der Glaube nicht aus der mit ihm verbundenen Seligkeit motiviert verstanden, sondern als Mittel dargestellt, mit dem der Glaubende die Verdammnis abzuwenden sucht? Das Gute wird dann nicht geglaubt und gesucht, weil es das Gute ist, sondern insofern es als Bedingung gilt, ohne die die Hölle droht. Inwiefern wird hier ein historisch recht spezielles Modell, etwas hochgradig Bedingtes und Partikulares, mit dem Christentum insgesamt gleichgesetzt?⁵⁰

Vom Verständnis der Liebe und ihres „Stellenwertes“ in der christlichen Religion aus ist zu fragen, ob die Vorstellung eines strafenden, die Menschen vor die Alternative „gottgefälliges Leben oder Hölle“ stellenden Gottes einer bestimmten historischen Phase des Christentums entspricht oder seinen Bedeutungsgehalt angemessen ausschöpft. Viele heutige Theologen lehnen solche Erpressung mit dem Elend ab und betonen, Gott empfangen die Weggelaufenen und suche die Verlorenen. Vergebung meine bei Jesus „Überwindung der Isolierung, in die jemand durch Schuldzuweisung gezwungen wurde. Dies geschieht dadurch, dass Jesus auf die Betroffenen zugeht und hinter der Schuldmaske wieder den Menschen selbst findet. Wir nennen dieses Zugehen auf andere Liebe. Diese Liebe ist bereit und offenbar auch fähig zu geben, was an der gebrochenen Identität der anderen fehlt. So können sie unerwartet ‚Neue Schöpfung‘ (2 Kor 5,17) sein, weil ein Mitmensch die Folgen des heillosen Ursprung noch einmal rückgängig machen konnte: die Schuld hat sich in nichts aufgelöst“ (Häring 1999, 162). Jesus binde „den Beginn von Gottes Reich nämlich nicht mehr an Buße und Rechenschaft“, er „begründet einfach neue Gemeinschaft“ (Ebd.). So „gelingt ihm damit eine Ursprünglichkeit, welche die überkommenen Maßstäbe eines guten und gottgefälligen Lebens durchbricht. So jedenfalls stellt sich vielen Exegeten heute die Erfahrung der ersten Jüngerschaft dar, wie sie sich in den neutestamentlichen Texten spiegelt“ (Ebd., 162f.).

Sünde und Verfehlung würden nicht ignoriert. Jesu Eingreifen folge der Maxime, erst die Vergebung von Schuld mache zu deren Anerkennung fähig. „Nur diejenigen... werden zu ihrer originären Verantwortung finden, denen die Isolation der Selbstvorwürfe genommen ist. Das Bekenntnis zur Verfehlung bleibt also erhalten. Es bewegt sich nun aber auf der Brücke von der Schwäche zur Freiheit: ‚Ich glaube, hilf meinem Unglauben!‘ (Mk 9,24). Das ist – für die christliche Alternative entscheidend – nun Folge, nicht mehr Voraussetzung des Neubeginns“ (Häring 1999, 163).⁵¹

Der unversöhnte Blick auf die eigene Bosheit produziere nur neue Bosheit, wälze die Schuld auf Sündenböcke ab, ziehe Verdeckungshandeln und Fortsetzungsverhalten nach sich. Das Böse mit der Drohung der Hölle zu bekämpfen – und nichts anderes sei das Aufstellen der Alternative „gottgefälliges Leben führt zur Erwählung/nicht gottgefälliges Leben führt zur Verdammnis“ – diese Herangehensweise stehe in der Tradition einer Bekämpfung von Gewalt durch Gewalt, die im

⁵⁰ „Die Idee des Gottes der Liebe ist so revolutionär, dass es Jahrhunderte zu ihrer Durchsetzung bedurfte, dass man noch heute nicht alle Folgerungen daraus zieht und dass ein ununterbrochener Kampf notwendig sein wird, um sie wieder aufleben zu lassen“ (Duquesne 1998, 99).

⁵¹ Vgl. Anm. 20.

Christentum schon vor Jesus (wenn auch nicht ein für allemal) überwunden worden sei.⁵²

Jesus kultiviere eine neue Herangehensweise an das Böse. „Ich aber sage euch, ihr sollt dem Bösen nicht entgegentreten“ (Mt 5,39). „Lass dich nicht besiegen vom Bösen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (Röm 12,21). „Vergeltet niemand Böses mit Bösem! Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht“ (Röm 12,17; vgl. 1. Thess 5,15; 1 Petr 3,9). Für Jesus „beginnt Gottes Reich ... nicht mit der Rache für das Böse und nicht mit dessen Vernichtung, sondern als die Tat neuer Gemeinschaft“ (Häring 1999, 40). Jesus zufolge bleibe „Gottes Reich nicht Zukunft, sondern begegnet immer dort, wo die Tat der Liebe ohne die Bedingungen des Gerichts oder der Buße möglich wird“ (Ebd., 45).

Die Veränderung des Gesetzes- und Sündenverständnisses mit Jesus Christus

Eine kritische Lesart des Neuen Testaments trägt Stellen zusammen, von denen sie meint zeigen zu können, Jesus erweise sich in ihnen als eine Art ungeduldiger Wüterich, der massive Verwünschungen und Drohungen äußere (vgl. Zander 1992, Streminger 1999, § 28-31). Ich klammere diese Interpretation aus und argumentiere in diesem Text *mit* der referierten Bibelauslegung. Wer ihr folgt, dem erscheint das Modell der Auserwählung eher zu einer Droh- als zu einer Frohbotschaft zu passen. Wer von letzterer ausgeht, nimmt eine mit Jesus Christus erfolgende Veränderung des Gesetzes- und Sündenbegriffs an. Ich diskutiere diese Annahme hier nicht. Um die Diskussion in diesem Text nicht zu verwirren tue ich so, als sei diese Lesart die heute maßgebliche Interpretation des Christenglaubens. Diese Veränderung des Gesetzes- und Sündenbegriffs verarbeitet – so die Interpretation – die Erfahrungen mit einem Glauben, der sich durch das Gesetz auf Gott zu beziehen meint, aber mit der Perfektion der Gesetzeserfüllung sich realiter auf etwas anderes bezieht. Der an das Gesetz gebundene Glaube komme nicht über den Gegensatz zwischen Mensch und Gott hinaus. Dieser Gegensatz mache die Aversion des Glaubenden gegenüber dem ihm feindlich Entgegenstehende wahrscheinlich. Diese Emotion des Glaubenden geht mit Schuldangst einher. Beide Gefühle führen zu Verarbeitungsformen, die sie nicht mehr wahrnehmen lassen. In ihnen erscheint die Feindlichkeit des Gesetzes gegenüber dem Menschen mit dem positiven Bezug auf Gott als vereinbar. Eine dieser Verarbeitungsformen besteht darin, „Gott nur die kümmerliche Rate der äußeren Korrektheit“ zu entrichten, „während ich ihm das Herz versage. Dass derart ‚kastrierte‘ Gesetz kann dann ebenso wenig Gegenstand meiner Aversion sein wie der auctor, auf den es zurückgeht. Beide tun mir nichts mehr“ (Thielicke 1973, 272).

Die mit Jesus Christus erfolgende Veränderung des Gesetzes- und Sündenbegriffs errichte ein anderes Selbst- und Weltverständnis: Nun existieren wir, sagt Paulus, „nicht mehr in der

⁵² Opferriten lenken die Gewalt bspw. auf den Sündenbock um. Dessen Tod gilt dann als Sühne für das Unrecht. Die in der Welt verachtete Gewalt wird so im religiösen Raum akzeptiert. „Das bedeutet Gewaltlosigkeit durch Gewaltkonzentration; Versöhnung, indem man neues, zum Himmel schreiende Blut vergießt. Ein destruktives Element bleibt erhalten“ (Häring 1999, 168f.). Girard zufolge wird dieser „insgeheim destruktive Mechanismus in der jüdischen Tradition allmählich durchschaut. Heilung kann nicht aus dem Opfer, sondern nur noch aus der Stärke dessen kommen, der die Gewalt in Schwäche erträgt, ohne sie weiterzugeben oder umzulenken. Man denke an die ‚Lieder vom Gottesknecht‘, in denen der Gedanke der Rache, vom sakralen Heroen oder an eine endgültig machtvolle Überwindung des Bösen verschwunden sind (Haag 1995)“ (Ebd., 169).

Bestimmtheit durch die Sarx⁵³, sondern in der Bestimmtheit durch das Pneuma (8,4.9). Da wir dem abgestorben sind, was wider Gott war (6,2), stehen wir nicht mehr in Feindschaft zu ihm. Damit aber sind wir nun auch ... ‚dem Gesetze abgestorben‘ (7,6)“ (Thielicke 1973, 270).

In Bezug auf das Gesetz verändert sich – dieser Interpretation zufolge – das Verhältnis, in dem wir zum Gesetz stehen. Es verändere sich „das Vorzeichen vor der Klammer, innerhalb deren die Summe dieser Gehorsamsakte steht“ (Ebd., 267). Die Aversion gegen das Gesetz könne schwinden. Der Gegensatz zwischen Gottes Gebot und dem Menschen bleibe. Aber die Verlaufsform dieses Gegensatzes verändere sich ums Ganze. Gott zu lieben „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte“ (Dt 6,5; Lev 19,18; Mt 22, 37f.) „bleibt“ das Gebot.

Es „stiftet der verliehene Geist Gottes eine neue conformitas mit Gott: nun kann der Mensch wollen, was Gott will; es bedarf keines gesetzlichen Antreibens mehr. Vorher musste das Gesetz sich in seiner völligen Ohnmacht enthüllen. Es hatte gleichsam die paradoxe Funktion, einen Toten anzutreiben, und prallte an dessen lebloser Starre, an seinen ertaubten Ohren ab. ... Indem die Geistausgießung eine neue spontane conformitas mit Gott bewirkt, erneuert sie die Situation des Menschen in der Schöpfung vor dem Sündenfall Luther macht darauf aufmerksam, dass das Gesetz eine Art Notordnung in dem Interim zwischen verlorenem Urstand und noch nicht eingetretener Erlösung sei: Es ruft durch gebietenden Buchstaben und damit in verfremdeter Form das in Erinnerung, was einmal von der Spontanität des Herzens eingegeben wurde und im Status der Erlösung wieder eingegeben sein wird“ (Thielicke 1973, 277).

„Das Vermögen, in Kraft des Geistes dasselbe zu wollen, was Gott will, ergibt sich durch die in Christus neu eröffnete Möglichkeit der Liebe: indem mir Gott hier als der kund wird, der ‚mich zuerst geliebt hat‘ (1. Joh 4,19), treibt es mich zur Gegenliebe. Meine Liebe ist also nicht etwas, das erst von mir gefordert werden müsste, sondern sie ist nur die andere Seite dessen, dass Gott mir ein

⁵³ Das biblische Wort Sarx (griech. = Fleisch) bezeichnet nicht den menschlichen Leib. Im Unterschied zu Marcuses Interpretation von Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ teilt Luther den Menschen nicht auf „in einen äußerlichen und in einen innerlichen Menschen“, in eine „Weltperson“ und eine „geistige oder geistliche Person.“ Die Alternative lautet nicht „Leib, Fleisch oder Geist und Seele, sondern, bezogen auf das die Person organisierende Zentrum: Aus Gott oder aus sich selbst heraus“ (Rohrmoser 2000, 322). „Der Ausdruck ‚Leben nach dem Fleisch‘ kommt am deutlichsten in Röm 8,7 vor: ‚Fleischlich gesinnt sein ist Feindschaft gegen Gott‘. Dies ist nicht gleichzusetzen mit Abwertung des Materiellen, der Sexualität usw. „Der Leib gehört wesentlich zum Menschen und ist etwas Gutes, Gottgewolltes; Christen sollen ‚Gott an ihrem Leibe preisen‘ (1 Kor 6,20). Mit ‚Fleisch‘ meint Paulus nicht den Körper, nicht die Materie, sondern eine bestimmte Haltung des ganzen Menschen: Es ist das eigenmächtige Verhalten des Mensch, der sich von Gott gelöst hat und auf das Irdische und Vergängliche – dies ist der ursprüngliche, neutrale Sinn von ‚Fleisch‘ (Gal 2, 20); Phil 1, 22) – vertraut, um sich selbst zu behaupten. Der Mensch, der ‚nach dem Fleisch‘ lebt, gründet sich auf das, was er vorweisen kann, seien es äußere Vorzüge wie der Besitz, seien es geistige wie Bildung oder Religion. ... Laster der Sinnlichkeit und Selbstsucht (Gal 5, 19ff.), ... Stolz der gesetzestreuenden Juden, die Eitelkeit der gebildeten Griechen (Phil 3, 3-7; Kor 1,26), der Sorgengeist, der glaubt, das Leben erhalten und sichern zu können (1 Kor 7, 32; Mt. 6, 25) und das überhebliche Rühmen der eigenen Güte, Weisheit, Stärke und Größe (Röm 2,17; Kor 1, 19-31; 4,7; Gal 6,4)“ (Jentsch, Jetter, Kießig 1975, 258).

objektum amabile wird. ... Hier ist für eine Intervention des antreibenden Gesetzes, das mir Liebe erst gebieten müsste, überhaupt kein Raum. ...

Deshalb ist es das Verhängnis des älteren Bruders im Gleichnis vom Verlorenen Sohn..., dass er nicht dasselbe will, was der Vater will, und sich nicht über dasselbe freut, worüber sich der Vater freut. Ihm muss deshalb geboten werden: ‚Freue dich mit!‘ (Lk 15,32). Aber auch hier wird das Gesetz nicht erreichen können, was die Spontanität des Herzens versagt“ (Thielicke 1973, 277f.).

„Der gekreuzigte Gott ... durchbricht den Bann des Über-Ich ... Indem er selbst schwach, ohnmächtig, verwundbar und sterblich wird, befreit er Menschen von der Sucht nach mächtigen Idolen und schützenden Zwängen. ... Der Mensch kann sich zum Leiden und zur Liebe öffnen“ (Moltmann 1972, 282). Erst so wird es möglich, „den ewigen Wiederholungszwang von Schuld und Sühne durch die Erkenntnis zu durchbrechen, dass Schuld ‚einfürallemal‘ am Kreuz durch Gott selbst überwunden ist und die Schuldzwänge ‚einfürallemal‘ zerbrochen sind, sodass man ihnen nicht mehr unterworfen ist und Entsöhnung auch nicht mehr selbst zu wiederholen braucht“ (Ebd., 284).

„Wo wir den Geist empfangen, gibt es nicht mehr den Treiber ‚Gesetz‘, der uns in der Dunkelheit vorantreibt, sondern in uns selbst wird das Licht entzündet, das uns den Weg weist, in uns selbst erwächst nun die Spontaneität, das zu wollen, was Gott will“ (Ebd., 278). „Wo der Geist des Herrn regiert, da herrscht Freiheit (2.Kor 3,17). Freiheit heißt hier: Loslösung von allem Gebietenden, von allem Gegängelt-werden im Sinne von ‚dies sollst du‘ und ‚jenes darfst du nicht‘. Nun darf ich tatsächlich wollen, was ich will, und muss nicht mehr wollen, was mir das Gesetz als seinen Willen aufzwingt (Röm 7,15) und was meiner sarkischen Existenz nur als heteros nomos begegnen konnte“ (Thielicke 1973, 279).⁵⁴

Es handele sich nicht um die Emanzipation des alten Menschen, des „sarkischen Selbstseinwollens“, sondern um „das geistliche Ich, um den Menschen, der vom Herrn als dem pneuma bestimmt ist, um die neue Kreatur (2. Kor 5,17), um das zur Spontanität der Liebe erweckte Ich. Kurz: es geht um jenes verwandelte Selbst, das von sich sagen kann: ich lebe, doch nun nicht ich – Christus lebt in mir (Gal 2,20; vgl: Röm 6,4; Phil 1,21; Kol 3,3)“ (Thielicke 1973, 279).

„Insofern sich das Gesetz gegen uns wendet, uns richten und zwingen will, hört es auf; denn wir sind nun geistlich und damit dem Gegensatz von Fleisch und Geist entnommen. (Wir sind diesem Gegensatz nicht insofern entnommen, als wir nun aufhörten ‚Fleisch‘ zu sein, und zu doketisch-spirituellen⁵⁵ Wesen geworden wären; sondern wir sind ihm insofern entnommen, als wir unter der Vergebung stehen und damit das Sarkische nicht mehr unsere Existenz vor Gott charakterisieren darf, als die Zuwendung Gottes zu uns auch unsere Zuwendung zu ihm auslöst“ (Ebd., 283).

Das von Eisel bemühte Modell (Dichotomie Erwählte-Verdammte) sieht davon ab, „dass durch das Erscheinen Jesu Christi eine neue Phase der Geschichte Gottes mit den Menschen eingetreten sei, dass sich ein progressus des Heilsgeschehens begeben habe“ (Ebd.).

Eisels „paradoxe Freiheit“ wirkt (in Bezug auf die christliche Religion) auf mich wie eine

⁵⁴ Sarkisch kommt von Sarx, vgl. letzte Anm.

⁵⁵ Der Dokerismus ist eine gnostische Lehre, die Christus nur einen Scheinleib zuschrieb.

Kompromissbildung: Der Glaubende will Gott folgen, findet aber seine Gebote zu schwer und widerstrebt ihnen. Auf diesen Gegensatz folgt die Konzession, der Glaubende könne in die Erfüllung der Gebote seine individuelle Besonderheit einbringen. Diese Freiheit soll das Individuum für die Mühe entlohnen, die ihm die Erfüllung des Gesetzes macht. Diese Freiheit soll dafür sorgen, dass die Erfüllung der Gebote dem Individuum nicht zu sauer wird. Ein solcher Kompromiss verbleibt in einem Horizont *vor* der mit Jesus Christus verbundenen epochalen Veränderung.

Eisel schreibt in Kommentierung einer Enzyklika des Papstes von 1993: „Wer wirklich frei sein will, lässt sich vom Absoluten bestimmen (hier wieder unser Paradox). Er entsagt freiwillig dem Niederen und der Welt und dient dem Höheren. Der Prototyp ist der Eremit. Das ist ein weiser Mann, der wirklich frei ist, weil er der Welt ade gesagt hat“ (Eisel 2003, 413). Wieder ist von Nächstenliebe und dem Dienst am Mitmenschen keine Rede. Die schöne Seele, die sich vor dem Schmutz der Welt rein erhalten und aus sich ein Kunstwerk des Charakters machen will, ist das Gegenteil zu dem Jesus, der mit den Armen isst, mit der Prostituierten spricht usw. Mit der Figur des Eremiten wird der christliche Glaube als eine pauschale Absage an die Welt aufgefasst, nicht als Unterscheidung *in* der Welt zwischen dem, was in ihr auf „Gott ist Liebe“ hinweist, und dem, was es nicht tut.⁵⁶ Der Eremit will nichts davon wissen, dass die Schöpfung gut ist.⁵⁷ Der Eremit geht in Richtung Hinduismus.⁵⁸ Kann, wer den Eremit zum „Prototyp“ des Christen erhebt, verstehen, warum Christen zum Salz der Erde und Licht der Welt werden?⁵⁹

Gewiss: Eisel geht es in seinen Ausführungen zum Christentum nicht um eine erschöpfende Darstellung des Christentums, sondern um den Aspekt der „paradoxen Anpassung“. Eisel findet dieses Paradox am Christentum. Es ist ihm wichtig, weil er damit die „idiographische Geschichtsphilosophie“ (2005, 51) und die „philosophische Basis des Konservatismus“ (Eisel

⁵⁶ Nicht das Bedingte als solches wird kritisiert, sondern Bedingtes, „insofern es sich gegen das Unbedingte behaupten will“ (Tillich E X, 295). Es geht also um die „Scheidung im Bedingten zwischen dem, was dem Unbedingten Gefäß sein will, und dem, was sich in ihm verschließt“ (Ebd.).

⁵⁷ „Der Glaube, dass Gott, der das Gute selbst ist, die Welt geschaffen hat, schließt den weiteren Glauben ein, dass die Welt selbst in ihrer geschaffenen Natur gut ist. Denn nur Gutes kann von der Quelle kommen, die das Gute ist. Keine verneinende Kraft ist an der Schöpfung beteiligt, kein Gegengott, keine Materie, die sich dem Guten widersetzt. Auch die Materie ist göttliche und darum gute Kreatur. Daher ist es unchristlich, ... die Materie dem Geist gegenüberzustellen und den Geist, die Materie schlecht zu nennen. ... Das Gute ist nicht ausgelöscht, sonst könnten sie nicht sein (Welt und Menschheit – Verfasser) Aber das Gute ist verzerrt und wird in seiner Verzerrtheit zum Bösen ...“ (Tillich VIII, 258f.).

⁵⁸ „Wo mit dem Schöpfungssymbol das Gutsein alles Geschaffenen aufgegeben wird, fehlt das Recht zur Hoffnung. Denn wenn das Seiende in seinem innersten Wesen nicht gut ist, wie kann es je gut werden? Wenn, wie im Hinduismus, das Dasein selbst Abfall ist, wie kann es je Erfüllung im Dasein geben? Dann ist die Überwindung des Daseins die einzige mögliche Hoffnung, und das Ziel alles Endlichen muss sein, als Endliches zurückzukehren zu dem, wovon es abgefallen ist, dem Ewig-Einen, dem Grund alles Daseins. Auch das ist Hoffnung, aber nicht christliche. Und vielleicht ist es im Tiefsten mehr Verzicht als Hoffnung. Wer kein Ja zu seinem Ursprung hat, der kann auch kein Ja zu seinem Ziel haben“ (Tillich VIII, 259).

⁵⁹ „Die Kraft des Salzes besteht darin, nicht eine Speise zu verwandeln und zu verfremden, sondern, indem es sich auflöst, den ihr eigenen Geschmack hervorzubringen und sie vor dem Verderben zu bewahren“ (Zahrnt 1997, 106).

2004c, 203) näher charakterisieren will. Es geht in diesem Paradox um das Verhältnis zwischen dem vorgegebenen Inhalt der Religion und der Freiheit des Individuums, aus sich selbst heraus diesen Inhalt zu erfüllen.

Aus den bisher angestellten Überlegungen zum Inhalt des christlichen Glaubens

- wird die Entscheidungsfreiheit, die Eisel bemüht, als Interpretament unangemessen,
- werden die Maßstäbe von Effektivität⁶⁰ und Eigenaktivität⁶¹, die in Eisels Ausführungen eingehen, fraglich,
- stellt sich die Frage, wie sich die Position, das Verhältnis zwischen Welt und Absolutem im Modell einer gegenseitigen Implikation zu denken,⁶² zur Unerschöpflichkeit Gottes verhält. Zu unterscheiden ist zwischen dem Modell eines Allgemeinen, das sich konkretisieren muss, wenn anders es nicht nur ein unwirkliches, bloß subjektiv behauptetes Allgemeines bleiben will,⁶³ und dem Verhältnis zwischen Gott und der Welt,⁶⁴
- wird nicht deutlich, wie der Satz „Gott ist die Liebe“ (1.Joh. 4,16) in Eisels Ausführungen nicht nur berücksichtigt wird, sondern seinen ihm zukommenden zentralen Stellenwert erhält,⁶⁵
- fragt sich, wo die positive Auffassung des Nichtwissens oder der Inhalt des Glaubens als Vertrauen auf bzw. Sich-Verlassen-auf bleibt, wenn das gute Tun in der Welt als Mittel verstanden werden, sich die Erlösung zu verdienen.⁶⁶

⁶⁰ „Jeder Mensch muss in seinem Lebenslauf aus sich herausholen, was ihm durch das Absolute an allgemeinen Maßstäben geboten und an Möglichkeiten in die Wiege gelegt wurde“ (Eisel 2005, 51).

⁶¹ Eisel spricht vom „christlichen Prinzip der Selbsterlösung“ (2004d, 206). Das klingt entschieden anders als „Alles, was wir ausrichten, hast du uns gegeben“ (Jes 26,12). Vgl. auch die Ausführungen über das Verhältnis von Tätigkeit und Glauben am Anfang dieses Kapitels.

⁶² „Freiheit ist nur zu realisieren, wenn einerseits das Weltliche und der Leib dem Absoluten angemessen werden und andererseits das Absolute den Gesetzen der Welt angemessen bleibt“ (Eisel 2005, 51).

⁶³ In Hegels Logik wird diese Figur einem vergleichsweise niedrigen Niveau des Entfaltungsgrads des Geistes (vor Konzeptualisierungen, die die Selbstorganisation bzw. Selbstgestaltung des maßgeblichen Inhalts zu thematisieren erlauben) zugeordnet: Das Wesen muss erscheinen, die Kraft erscheint nur in ihrer Äußerung, das Innere nur im Äußeren.

⁶⁴ „Das Absolute in seiner Abstraktheit braucht offenbar auf der Gegenseite das empirisch Einmalige, um wirklich vorzukommen. Andernfalls besteht es aus leeren Worten“ (Eisel 2003, 412). Was hat das mit dem Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen der Unerschöpflichkeit der Quelle allen Seins und der ihr gegenüber notwendig fragmentarisch und zweideutigen Natur alles Seienden zu tun?

⁶⁵ „Gott braucht die Erde und die Menschen, nachdem Adam versagte genauso zur Dokumentation einer seiner notwendigen Bestimmungen, der der Gnade, wie sie ihn für die Erlösung vom Übel brauchen“ (Eisel 1993, 6). Diese Aussage steht im Gegensatz zur Asymmetrie des Verhältnis zwischen Gott und der Erde und den Menschen und zur christlichen Aussage „Gott ist die Liebe“. (Ich entnehme Eisels Zitat aus Kötzle 1999, 42. Kötzle weist das Zitat nach dem Vortragsmanuskript aus, nicht nach der allein gekürzt erschienenen Fassung. Mir liegt nur letztere vor. Dort findet sich das Zitat nicht.)

⁶⁶ „Man verdient sich die bereits erfolgte Erlösung eigenverantwortlich durch die Liebe zum Erlöser und im Katholizismus durch gute Taten, man folgt ihm auf die bestmögliche eigene Art nach“ (Eisel 2003, 414f.).

Zum Problem wird auch, warum Eisel den Inhalt, der den Glaubenden vorgegeben ist, als Notwendigkeit der Freiheit gegenüberstellt.⁶⁷ Wird hier nicht die Position des formell freien Willens zugrunde gelegt, der in seiner Willkür, also in seiner Entscheidungsfreiheit, über jedem Inhalt zu stehen meint und ihn als Beschränkung seiner Freiheit qua Festlegung auffasst? Auf dem Boden dieser Orientierung erscheinen Notwendigkeit und Freiheit als Gegensatz. Rächt sich hier, dass Eisel zwar über das Christentum spricht, dessen positiver Inhalt oder „Angebot“ an die Menschen aber in seinen Ausführungen kaum eine Rolle spielt?

Eisel arbeitet in seinen Ausführungen zur „paradoxen Anpassung“ Wesentliches heraus. Er kann mit der Verknüpfung von allgemeinem, vorgegebenem Inhalt und dessen jeweils individueller Ausgestaltung das Weltbild, in dem es um die Besonderung des Allgemeinen geht, von den Weltbildern der Aufklärung und des Liberalismus unterscheiden. Zweifelhaft erscheint mir aber, ob bzw. wie weit dieses Paradox zum Christentum passt oder es gar ausmacht.

II.2) Historische Fragen zur Sinnstiftung durch den christlichen Glauben

Meine Fragen zu Eisels Argumentation in den nun folgenden Kapiteln beziehen sich auf Probleme, die konzentriert in der folgenden Passage versammelt sind:

„Die Gesellschaft besteht – neben anderen – aus einer kulturellen und einer politischen Ebene. In den westlichen Demokratien sind diese beiden Ebenen inkompatibel. Der christliche Humanismus, das ist unsere Kultur, die des Abendlandes, begründet sich durch ein anderes Menschenbild als die moderne Demokratie, die durch die englische, amerikanische und französische Revolution durchgesetzt wurde. Die Revolutionen bedeuteten einen wirklichen Bruch, und zwar in der Art, dass eine zusätzliche Ebene eingerichtet wurde, die der Politik. Politik wurde getrennt von Ökonomie und absoluten, religiösen Werten. Das war vorher etwa 5000 Jahre lang vermischt gewesen. Die Ebene, auf der diese obersten Werte praktiziert worden waren, existiert aber in der Moderne immer noch. Wir nennen sie die Sinnebene. Demokratische Politik kümmert sich um die Interessen des einzelnen; hier geht es um Nutzen. Auf der kulturellen Ebene geht es um den Sinn des Ganzen. Diese Ebene ist nicht politisch, aber sie taucht dennoch auf der politischen Ebene auf. Auf der politischen Ebene wird der Sinn des Ganzen von den konservativen Parteien gepflegt, d. h. zu Politik zu machen versucht. Die vertikale Ebenendifferenz zwischen Kultur und Politik realisiert sich politisch horizontal als Differenz zwischen konservativen und fortschrittlichen Parteien. Deshalb landet man regelmäßig im konservativen Lager, wenn man Sinnfragen politisch nicht totschweigen will. Das ist unumgänglich. Tut man das nun in fortschrittlicher Absicht, entsteht ein Selbstwiderspruch, man wird unglaubwürdig und bleibt zumeist halbherzig in der Handlungsweise“ (Eisel 2003, 416). Eisel geht über eine Aussage über das christliche Weltbild hinaus, wenn er Sinnstiftung durch das Christentum vor den bürgerlichen Revolutionen annimmt.

a) Lässt sich historisch pauschal von einer Sinnstiftung durch das Christentum ausgehen?

⁶⁷ „Im christlichen Freiheitsbegriff ... ist Freiheit an absolute Maßstäbe gebunden. Die Pointe besteht jedoch darin, dass die strikte Ausrichtung des Individuums am Absoluten genauso die Freiheit der Einzelwesen vernichten würde, wie es die reine Naturdetermination tut. ... Nur als singuläre, autonom gestaltete Einheit von Körper und Geist kann Anpassung Freiheit bedeuten“ (Eisel 2005, 51).

Eisel (2003, 416) geht von einer intakten Sinnstiftung durch das Christentum aus, die im Gefolge der bürgerlichen Revolutionen, also *von außen* ramponiert wird. Lässt sich das christliche Weltbild, dem diese Sinnstiftung zugeschrieben wird, als ambivalenzloser und unveränderlicher Inhalt fassen? Wenn ja, wären historische Wandlungen der christlichen Lehre irrelevant. Für die Sinnstiftung des Christentums macht es aber einen Unterschied, ob „Weltende, Wiederkunft Christi und Jüngstes Gericht Gegenstand froher Erwartung“ bleiben wie in den ersten Jahrhunderten der Christenheit (Schäufele 2006, 32). Wer von der Sinnstiftung durch das Christentum ausgeht, sieht ab von der historischen Veränderung der eschatologischen Erwartung. Sie ist „im Mittelalter ... immer mehr mit massiven Ängsten besetzt. Die Furcht, vor Gottes Gericht nicht bestehen zu können, die Furcht zu ewiger Verdammnis in die Hölle zu fahren, ist weit verbreitet“ (Ebd., 33).⁶⁸ Diese Furcht speist sich aus der „Überzeugung, dass die Zahl der im Endgericht Verdammten weit größer sein werde als die Zahl der Geretteten“ (Ebd.). Die mittelalterliche Theologie ergeht sich in Überlegungen zu der Zahl der Erwählten.⁶⁹ „Die große Mehrheit der Menschen werde (Augustinus zufolge – Verf.) als eine „*massa perditionis*“ der ewigen Verdammnis anheimfallen. Dementsprechend glaubte etwa auch Thomas von Aquino, dass nur der kleinere Teil der Menschen gerettet würde“ (Ebd., 33). Das vorherrschende Bild Gottes war das eines unnachsichtigen Richters. „Die Idee des Gottes der Liebe ist so revolutionär, dass es Jahrhunderte zu ihrer Durchsetzung bedurfte, dass man noch heute nicht alle Folgerungen daraus zieht und dass ein ununterbrochener Kampf notwendig sein wird, um sie wieder aufleben zu lassen“ (Duquesne 1998, 99).

Dem Christentum lässt sich ohne die Annahme der Liebe Gottes zu den Gläubigen keine positive Sinnstiftung zuschreiben. Unterstellt ist in dieser Aussage ein bestimmter Begriff von Sinn. Dass die Interpretation eines Geschehens zu einer umfassenderen und übergreifenden zusammenhängenden Auffassung passt bzw. letztere erstere ermöglicht, das ist mit Sinn hier nicht gemeint. Vielmehr wird unter Sinn hier „der Grund möglicher (oder sogar: gerechtfertigter) Zustimmung“ verstanden (Schaeffler 1990, 120).

II.2b) Kann Sinnstiftung qua christlichem Glauben unter Abstraktion vom Unterschied zwischen vormodernen und modernen Mentalitäten gedacht werden?

Eisel (2003, 416, vgl. den Anfang dieses Kapitels II.2) zufolge stiftet die christliche Religion solange Sinn, bis es im Gefolge der bürgerlichen Revolutionen (England, USA, Frankreich) zur Differenzierung zwischen Religion bzw. Kultur und Politik kommt und ein anderes Menschenbild als das christliche dominiert. Mit der Aussage über die Sinnstiftung durch die christliche Religion verlässt Eisel die Ebene der Weltbildanalyse und stellt fest, in der christlich geprägten Bevölkerung *vor* den bürgerlichen Revolutionen hätten die Menschen den Sinn ihrer Existenz als positiv gegeben

⁶⁸ „Eine statistische Auswertung nordfranzösischer Predigten des späten Mittelalters ergab, dass Tod und Weltgericht, Hölle und Fegefeuer etwa dreißigmal häufiger behandelt wurden als Himmel und Paradies“ (Schäufele 2006, 34).

⁶⁹ Nach Augustinus ist die Zahl der Erwählten „begrenzt und allein darauf berechnet, die Zahl der gefallenen Engel zu ersetzen“ (Schäufele 2006, 33). Beliebte war die Überlegung, sich in Bezug auf die Zahl der Erretteten an die mutmaßliche Relation zwischen der Anzahl der auf der Arche Noah vor der Sintflut Geretteten zu der Zahl der Ertrunkenen zu halten. „Das Ergebnis solcher Spekulationen war dann, dass nur einer von tausend oder gar von zehntausend Menschen gerettet werde“ (Ebd.).

angenommen, und dies resultiere aus ihrer Verbundenheit mit der christlichen Religion.

Gern würde ich an dieser Stelle schreiben: Ich skizziere im folgenden die mit der Erosion des mittelalterlichen Weltbildes verbundene zentrale Veränderung der Möglichkeit, das In-der-Welt-Sein als sinnvoll aufzufassen. Jedoch überblicke ich die mentalitätsgeschichtliche Diskussion zum Thema nicht. Meine schmale Lektürebasis schränkt den Wert der im Folgenden mitgeteilten Argumente ein. Ich teile sie insofern mit, als aus ihnen kritische Fragen zu einer Auffassung entstehen, die eine Kontinuität der Sinnstiftung annimmt, die durch den Bruch zwischen vormodernem und modernem Weltverständnis nicht tangiert sei.

„Das“ mittelalterliche Weltbild ermöglichte subjektiv die Vorstellung von der Einheit der Welt und der Einheit des Individuums mit der Welt. Zentral für das mittelalterliche Selbst- und Weltverständnis waren Symbole und Analogien. Sie verbanden die verschiedenen Segmente der Welt. Letztere erscheint dann als eine in sich stimmige Ordnung. Die Ordnung ist hierarchisch. „Das gesamte Diesseits ist nichts anderes als das Symbol des Jenseits; deshalb besitzt jedes beliebige Ding einen doppelten oder vielfältigen Sinn, und neben der praktischen besitzt es eine symbolische Anwendung. Die Welt ist ein Buch, das von Gottes Hand geschrieben wurde, in dem jedes Wesen ein Wort darstellt, das mit Sinn erfüllt ist“ (Gurjewitsch 1978, 331). „Das Symbol ist ... nicht subjektiv, sondern objektiv und allgemeinbedeutend. Der Weg zur Erkenntnis der Welt führt über das Begreifen der Symbole, ihres verborgenen Sinns“ (Ebd., 332). „Das mittelalterliche Symbol ist niemals ethisch neutral. Die Symbolhierarchie war gleichzeitig auch eine Werthierarchie. Deshalb besitzt jedes Ding auf Erden, jedes beliebige Wesen eine bestimmte Würde in Abhängigkeit von dem Platz, den es in der Hierarchie des Ganzen einnimmt. Das Zentrum und der Gipfel des Ganzen ist Gott, und alle seine Schöpfungen, von den höchsten bis zu den niedrigsten, von den Engeln bis zu den Insekten und Steinen, dienen ihm“ (Ebd., 333).

Die Erosion des mittelalterlichen Weltbildes, das subjektiv die Vorstellung von der Einheit der Welt und der Einheit des Individuums mit der Welt ermöglichte, geschah lange vor den bürgerlichen Revolutionen. Für die Sinnhaftigkeit der Existenz hat der Verlust dieser beiden Einheiten gravierende Konsequenzen. Die zentrale Veränderung ist der Verlust der Bedeutsamkeit jedes einzelnen Phänomens („Entzauberung“ der Welt). Diese Veränderung transformiert auch die christliche Religion ums Ganze. Die christliche Religion bleibt vor und nach diesem Einschnitt nicht dieselbe. Es wird nicht deutlich, warum Eisel in Bezug auf die Sinnstiftung durch die christliche Religion nur *eine* Zäsur annimmt und diese in den bürgerlichen Revolutionen verortet.

Im Mittelalter dominierte die bäuerliche „Art und Weise, die Welt zu sehen, im gesellschaftlichen Bewusstsein und Verhalten. Der Mensch, der durch die Landwirtschaft an den Boden gebunden und mit Leib und Seele bei der ländlichen Arbeit war, empfand die Natur als einen integrierenden Bestandteil seiner selbst und verhielt sich zu ihr nicht wie zu einem einfachen Objekt der Arbeitsanwendung, des Besitzes oder der Verfügung“ (Gurjewitsch 1978, 45). „Da der Mensch ein organischer Bestandteil der Welt war und sich dem natürlichen Rhythmus unterwarf, war er nicht fähig, die Natur von außen her zu betrachten“ (Ebd., 52).

Die sinnstiftende Einheit des Menschen mit der Welt resultierte aus der Verschränkung eines anthropomorphen Blicks auf die Natur und eines kosmisch-religiösen Blicks auf den Menschen. Auffällig ist „die Beharrlichkeit, mit der die Theologie, Poesie und Kunst des Mittelalters immer

wieder auf das Thema der anthropomorphen Natur und des kosmischen Menschen zurückkommt. ... Der Mensch besaß ein Gefühl der Analogie, mehr noch, ein Verwandtschaftsgefühl der Struktur des Kosmos mit seiner eigenen Struktur. In der Natur sah man ein Buch, nach dem man Weisheit erwerben kann, und gleichzeitig einen Spiegel, der den Menschen wiedergibt“ (Ebd., 61).

Die „enge Verbindung der Welt- und Selbstauffassung des mittelalterlichen Menschen, der in die Natur wie in einen Spiegel schaute und sie gleichzeitig in sich selbst fand“ (ebd., 65), verstellte ein im naturwissenschaftlichen Sinne objektives Verhältnis zur Natur. Aufgrund der Vorherrschaft von Analogie und Symbol „spielte die kausale Erklärung eine untergeordnete Rolle und hatte nur in Erörterungen zu ganz konkreten Fragen eine Bedeutung, doch die Welt insgesamt wird in den Augen der mittelalterlichen Denker nicht von den Gesetzen der Kausalität gelenkt. Zwischen den verschiedenen Erscheinungen existieren keine horizontalen Verbindungen (des Typs ‚Ursache-Wirkung‘, ‚Aktion-Reaktion‘), sondern eine vertikale Hierarchie. Jedes irdische Ding besitzt einen transzendenten Prototyp ein Vorbild, das es eigentlich nicht ‚erklärt‘ (wenn man das Wort ‚Erklärung‘ im modernen Sinn sieht), sondern seinen tieferen Sinn enthüllt“ (Ebd., 332).

Mit dem vormodernen bäuerlichen Verhältnis zur Natur ist für die übergroße Mehrheit der Bevölkerung ein bestimmtes *Denkniveau* verbunden. Georg W. Oesterdiekhoff stellt in Auswertung vieler ethnologischer und historischer Untersuchungen die These auf, „dass die adoleszente Persönlichkeitsstufe und das konkomitante formal-operationale Denken im Wesentlichen ein Privileg von Bevölkerungen moderner Industriegesellschaften ist, während vormoderne Bevölkerungen dem kindlichen Entwicklungsniveau verhaftet bleiben. Erwachsene vormoderner Kulturen unterscheiden sich von Kindern durch ihre Lebenserfahrung, aber nicht durch ihre kognitiven Strukturen“ (Klappentext zu Oesterdiekhoff 2009).⁷⁰ Unklar bleibt mir, welches Denkniveau Oesterdiekhoff den Gebildeten bspw. im frühen Mittelalter zuordnet.

Pragmatischerweise schränke ich im folgenden Oesterdiekhoffs Diagnose der Existenz des dritten Stadiums der Intelligenz auf die übergroße, ungebildete Masse der Bevölkerung im Mittelalter ein.

Oesterdiekhoff folgt Piagets vierstufigem Modell der Entwicklung von Intelligenz. Im ersten, „sensomotorischen“ Stadium ist die Intelligenz vorstellungslos und rein praktisch. In der zweiten „repräsentationalen“, „präoperationalen“ Phase wird der Symbolgebrauch von Sprache und Denken entwickelt. Im dritten Stadium der „konkreten Operationen“ oder des konkret-operationalen Denkens lernt das Kind, materielle Sachverhalte logisch zu koordinieren. Das Denken bleibt anschaulich und konkret. In der vierten Phase des formal-operationalen Denkens entwickelt sich die logische Koordination mentaler Sachverhalte oder „das logische Denken im verbalen, gedanklichen, d.h. sinnes- und handlungsentlasteten Raum“ (Oesterdiekhoff 1997, 50). Ich klammere hier die umfangreiche kritische Auseinandersetzung mit Piagets Theorie aus. Insofern bleibt der Bezug auf

⁷⁰ Die einzige mir bekannte ausführliche Auseinandersetzung mit Oesterdiekhoff (Bohmann, Niedenzu 2014) kritisiert an Oesterdiekhoff, dass er nicht zwischen den verschiedenen Zeitaltern bzw. Gesellschaften in der „Vormoderne“ unterscheidet (1), und beanstandet eine reduktive Erklärung von Phänomenen (z. B. Kriege) aus dem unentwickelten Denkniveau (2). Ein weiteres Thema bildet Oesterdiekhoffs ambitiöse Erhebung seiner Theorie zur Grundlage aller Kultur- und Sozialwissenschaften (3). Punkt 1 und Punkt 3 sind für unser Anliegen irrelevant. Punkt 2 findet sich möglicherweise in den (von Bohmann und Niedenzu besprochenen) neueren Arbeiten Oesterdiekhoffs, nicht aber in den von mir herangezogenen. Renommiertere Autoren, wie z. B. Stefan Breuer (1998, 21-23), beziehen sich positiv auf Oesterdiekhoff.

Piagets Modell hypothetisch. Eine grundlegende Kritik an Piagets Theorie kann sein Modell so weit infrage stellen, dass dessen Verwendung als unsinnig erscheint.

Zwischen einem vormodernen bäuerlichen Verhältnis zur Natur und „dem“ modernen Naturumgang ereignet sich Oesterdiekhoff zufolge eine revolutionäre Veränderung der Denkweise. Sie besteht im Übergang von der dritten zur vierten Stufe der Intelligenzentwicklung. Oesterdiekhoff folgt weder einer Parallelisierung von Ontogenese und Phylogenese noch der Vorstellung eines Wachstums einer Kollektivseele durch die Weltgeschichte. Oesterdiekhoff behauptet nicht, die Menschheitsgeschichte verlaufe wie der Lebenslauf des modernen Individuums. Vielmehr geht er von historisch kontingenten Ursachen für die Entstehung der modernen kapitalistischen Gesellschaft aus. Die mit ihr verbundenen Ausmaße an Technik, notwendiger Schulbildung und gesamtgesellschaftlichen Infrastrukturen erfordern „abstrakte Denkprozesse, während die agrarischen und persönlich-konkreten Sozialverhältnisse traditionaler Gesellschaften die Populationen nicht nötigen, sich über das präformale Denkniveau zu entwickeln“ (Oesterdiekhoff 1992, 14). Zugleich bilden die für die Masse der Bevölkerung in traditionellen Gesellschaften charakteristischen Mentalitäten des Egozentrismus, der Magie, des Animismus und des Artifizialismus sowie Finalismus⁷¹ ein massives Hindernis für die Entstehung und Durchsetzung moderner Gesellschaften.

Im Stadium der konkreten Operationen lassen sich allerhand Fertigkeiten und Fähigkeiten erwerben, Menschen können sich miteinander verständigen und koordinieren. Sie können all das, was nicht formal-operationales Denken erfordert. Es bezeichnet in Piagets Terminologie „das Phänomen, das man in einer mehr philosophischen Sprache als abstraktes, diskursives und logisches Denken kennzeichnet. Es meint die Entwicklung eines Denkens, das sich auf sich selbst beziehen und sich zum Gegenstand machen kann. Es ist ein reflexives Denken, das die eigenen Überzeugungen und Auffassungen einer Analyse unterziehen kann und sie so korrigieren, überwinden oder in eine allgemeine und logische Ordnung bringen kann. Es ist ein Denken, das sich zunehmend um Widerspruchsfreiheit, Allgemeinheit und Systematik bemüht. Die eigenen Gedanken und Überzeugungen sollen in eine kohärente Ordnung transformiert werden. Dies impliziert auch den Versuch der Hierarchisierung von Gedanken und Überzeugungen; einige Gedanken und Theorien sind grundlegender als andere und umfassen und fundieren sie. Das formal-operationale Denken bildet daher die Grundstufen theoretischen, wissenschaftlichen, experimentellen, kombinatorischen und reflexiven Denkens“ (Oesterdiekhoff 2005, 11f.).

Das Ausbleiben der Entwicklung des formal-logischen Denkens bei der übergroßen Mehrheit der Bevölkerung in vormodernen Gesellschaften beinhaltet positiv die Dominanz von symbolischem, magischem, animistischem Denken. Die dritte Stufe der Entwicklung der Intelligenz ist die Stufe präformal-erkenntnisrealistischen Denkens.⁷² Die Aussagen derjenigen, die sich auf dieser dritten Stufe befinden, „sind nicht völlig irrational und absurd, sie zeigen eine wache Intelligenz, der man einiges zutrauen kann, aber eben nicht: verbal-logisches Denken. Prä-Logik zieht eben nicht

⁷¹ „Der Stein ist böse, und deshalb hat er mir wehgetan, als ich mich an ihm stieß. Die Sonne wärmt, also will sie, dass die Menschen nicht frieren“ (Oesterdiekhoff 1992, 158). „Statt Dinge kausal zu erklären, unterstellt das Kind ihnen vielmehr eine Absicht, ‚die gleichzeitig Wirkursache und Seinsgrund des zu erklärenden Effekts ist‘ (Piaget). Die Dinge sind da, weil sie einen Zweck zu erfüllen haben... Verkürzt könnte man vielleicht sagen, die kindliche Physik ist eine Psychologie in moralischer Absicht“ (Ebd., 161).

generell Irrationalität nach sich ..., sondern gestattet in Grenzen Klugheit und geistige Reife, die nur bei rein logisch zu lösenden Problemen scheitert“ (Oesterdiekhoff 1997, 78). „Für die Bewältigung der meisten Situationen des Lebens, insbesondere in einfachen Gesellschaften, aber nicht nur in ihnen, reicht präformales Denken aus“ (Ebd., 70).

Gewiss kommen in den subjektiven Vorstellungen, die mittelalterliche Bauern bspw. von Tieren haben, manche objektiv existente Merkmale und Zusammenhänge adäquat vor. Die Vermischung von Subjektivem und Objektiven hat nicht ein Ausmaß, das Handeln in der „Außenwelt“ verunmöglicht (wie im Wahn), begrenzt dieses Handeln aber.⁷³ „Kinder ... gehen nicht durch Wände, sondern durch Türen, d.h., sie verhalten sich angepasst an physikalische Gesetzmäßigkeiten durch natürliche, instinktive und gelernte Verhaltensweisen. Sie verhalten sich also oft in Entsprechung zu Logik und Kausalität ..., aber eben nicht, weil sie logische Regeln und Kausalität, auch unbewusst nicht, kannten und berücksichtigten!“ (Ebd.).

Vormoderne Menschen sind in ihren konkreten Handlungen und Praktiken häufig weiter als in ihrem Verständnis von ihnen. Wenn sie aber über diese nachdenken müssen, kommt es zu einer „Konfusion, der mangelnden Differenzierung subjektiver (Wünsche, Gedanken) und objektiver Vorgänge (empirische Kausalitäten). Subjektives und Objektives werden nicht hinreichend differenziert, sondern beide Seiten haben Bestandteile der je anderen Seite. Daher ist im magischen Denken Objektives immer schon intentional und Subjektives immer schon kausal wirksam“ (Ebd., 80).⁷⁴ „Erst das formale Denken, in dem sich Gedanken logisch auf Gedanken beziehen können, überwindet die Konfusion von Subjektivem und Objektivem, der Erkenntnisrealismus in einem entscheidenden Sinne“ (Ebd., 54).

„Insbesondere eine mindestens dreijährige Schulbildung modernen Typs scheint für die

⁷² *Erkenntnis-Realismus* beinhaltet „die Nichtdifferenzierung zwischen Ich und Welt. Ohne subjektive Brechungen wirken die Dinge auf das Ich ein. Das Ich hat Schwierigkeiten, seine besonderen Gedanken und Wünsche als nur auf es selbst begrenzt zu erfassen. In der Magie versucht das erkenntnisrealistische Ich, seine subjektiven Vorgänge in materielle Bestandteile der Außenwelt zu transformieren. ... Der naive Denker führt alles auf seinen eigenen Standpunkt zurück, nicht etwas aus reflektierter Überheblichkeit und bewußter Einschätzung bzw. Verschätzung, sondern weil er unmittelbar und automatisch glaubt, dass jedermann wie er selbst denke. Er unterscheidet weder zwischen der eigenen und anderen Perspektiven noch zwischen dem eigenen Standpunkt und der Wirklichkeit“ (Oesterdiekhoff 1992, 150). Es werden „Wünsche nicht als bloße subjektive Begehrlichkeit empfunden, sondern als direkt in die Weltordnung integriert“ (Ebd., 151).

⁷³ Mit der mangelnden Abgrenzung des Einzelmensch gegenüber der Natur „ist auch das Bild des „grotesken Körpers“ verbunden, welches in den hyperbolischen Formen der bildenden Kunst, der Literatur und Folklore, in den Massenfestlichkeiten und Karnevalen der Epoche des Mittelalters und der Renaissance seinen Ausdruck fand. Der Mensch wurde fast immer mit der Natur verbunden dargestellt. Bilder von Menschentieren, Menschenpflanzen, z. B. von Bäumen mit Menschenköpfen, anthropomorphe Berge, kopfbeinige und vielarmige Wesen, wiederholen sich beständig in den Darstellungen des Altertums und Mittelalters“ (Gurjewitsch 1978, 54).

⁷⁴ „Kinder glauben, Wünsche, Gedanken und Rituale könnten in direkter Form Einfluss auf empirische Kausalitäten nehmen. Sie glauben, dass bloße Haben einer subjektiven Intention könne, ohne empirische Mittelprozesse, empirische Kausalitäten in gewünschtem Sinne evozieren“ (Oesterdiekhoff 1997, 80).

Entwicklung formal-logischen Denkens unabdingbar zu sein. Analphabeten verschiedener Kulturen können nicht hypothetisch, kombinatorisch und syllogistisch denken, während Alphabeten mit dreijähriger Schulbildung aus denselben Kulturen diese Fähigkeiten erworben haben“ (Ebd., 61).

Ich klammere hier die Frage nach den „Schattenseiten“ der modernen technisch-naturwissenschaftlichen Herangehensweise aus (vgl. Creydt 2014, 267-273, 310-318) und verweise auf den Exkurs nach diesem Kapitel. Man muss nicht wie Oesterdiekhoff die Geschichte linear als Fortschritt und mittelalterliche Mentalitäten ausschließlich als Defizitphänomene auffassen.

Wenn der Unterschied zwischen präformal-konkretem und formal-abstraktem Denken den Unterschied ausmacht, der zwischen der Mentalität der übergroßen Mehrheit der Bevölkerung vormoderner und moderner Gesellschaften besteht, so hat dies Folgen für die Frage nach der Sinnstiftung durch die christliche Religion. Wenn wir vom christlichen Glauben sprechen, so unterscheiden wir ihn von einer Auffassung, die etwas faktisch für zutreffend hält. Der Glaubende hält nicht etwas Äußerliches für faktisch gegeben, sondern *ihm* ist der Glaubensinhalt wesentlich und gewiss.⁷⁵ Glauben unterscheidet sich von dem Verhältnis des Individuums zur Außenwelt, das deren Objekte als unabhängig und außerhalb des Subjekts auffasst. Diese Herangehensweise an die Realität ist für die erwachsenen Einwohner moderner Gesellschaften, sofern sie nicht Halluzinationen unterliegen (durch Drogengenuss oder psychische Erkrankung), charakteristisch. Ist diese Herangehensweise in der breiten Masse der Bevölkerung zu früheren Zeiten (etwa im Mittelalter) *nicht* dominant, so wird es schwierig, den damaligen Glauben zu charakterisieren. Um ein Komplementärphänomen zu einem an objektiven Tatsachen orientierten Verhältnis des Individuums zur Außenwelt handelt es sich dann jdf. nicht. Unterscheiden die Einwohner mittelalterlicher Gesellschaften nicht bzw. nicht ausreichend zwischen Realität und Vorstellung, zwischen Subjektivität und Objektivität, so „glauben“ sie bereits vor ihrem christlichen Gottesglauben und unabhängig von ihm. Für sie stellt sich die Frage nach dem Unterschied zwischen Glauben und der „objektiven“ Orientierung im Alltag nicht oder nicht ausreichend. Die Sinnstiftung durch den religiösen Glauben partizipiert dann an einer Vermischung von Subjektivität und Objektivität bei den Individuen. Eine so zustande gekommene Sinnstiftung bei den Individuen in traditionellen, vormodernen Gesellschaften lässt sich mit der religiösen Sinnstiftung bei Individuen in modernen Gesellschaften nicht gleichsetzen. Man kann nicht davon sprechen, dass letzteren „fehlt“, was erstere „hatten“. Der Glaube in modernen Gesellschaften antwortet auf andere Probleme als in vormodernen Gesellschaften.⁷⁶

Die Frage nach dem epochalen Umbruch der Mentalitäten und der mit ihnen verbundenen Möglichkeiten, das In-der-Welt-Sein als sinnvoll aufzufassen, umfasst auch die Frage nach einer personalen Identität, der ein Gewissen zuzurechnen ist. Es macht einen Unterschied ums Ganze, ob der Glaubende ein Individuum ist, das sich selbst seine Handlungen zurechnet und bei negativ beurteiltem Handeln Schuld empfindet, oder ob sich es sich in vormodernen Zeiten nicht als

⁷⁵ „Kein Mensch versteht unter einem Gläubigen einen Menschen, welcher überhaupt irgend etwas (z. B.: dass es heute regnen werde) für wahr hält, sondern einen solchen, der einer bestimmten Wahrheit gewiss ist“ (Erdmann 1837a, 30).

⁷⁶ Ein Beispiel: Laut Ariès räumt erst das moderne Denken „die Möglichkeit der unwiderruflichen Vernichtung der Persönlichkeit durch den Tod ein; diese Möglichkeit bot der Tod dem Denken vor dem 18. Jahrhundert nicht. Ein Weiterleben nach dem Tode ist der selbstverständliche traditionale Glaube“ (Oesterdiekhoff 1992, 217).

integriertes und integrierendes Zentrum seiner Person auffasst und das eigene Handeln als Inbesitznahme durch äußere Kräfte wahrnimmt.⁷⁷ „Historiker sprechen öfter davon, ein *individuelles Gewissen* existiere im Mittelalter nicht (Schamkultur statt Schuldkultur)“ (Fuhrmann 1963, zit. n. Oesterdiekhoff 1992, 268).

Zentral für die moderne christliche Religion ist weiterhin die *Wahrhaftigkeit*, mit der der Glaubende sich seine Existenz vergegenwärtigt. Auch in Bezug auf dieses Moment des christlichen Glaubens ist die epochale Veränderung am Ende des Mittelalters von Belang. Es macht einen Unterschied ums Ganze im Verhältnis zu als moralisch schlecht oder lobenswert wahrzunehmenden Handlungen, ob das Verhältnis des Individuum zur Realität unter dem kalten Stern nüchterner Realitätsprüfung steht oder im weicheren Element einer Vermischung von Subjektivem und Objektivem stattfindet. Diese Vermischung ist bereits durch die Dominanz von Animismus, Magie, Artifizialismus u. ä. auf der Ebene des Verhältnis zur Natur gegeben. „Im Mittelalter stellt man sich die Welt nicht vielgestaltig und verschiedenartig vor. Der Mensch war geneigt, sie nach der eigenen kleinen Welt zu beurteilen. Über die Außenwelt trafen nur zufällig, lückenhafte und mitunter unglaubwürdige Informationen ein. Die Erzählungen der Kaufleute und Pilger darüber, was in fernen Ländern geschah, wurden mit mit Legenden versehen und phantastisch ausgeschmückt. ... Der mittelalterliche Mensch (war) nicht geneigt, klar zwischen seinen unmittelbaren Erfahrungen

⁷⁷ In mittelalterlichen Chroniken „werden die Handlungen nicht den Menschen selbst, sondern ihren entsprechenden Eigenschaften zugeschrieben: Die entsprechende Handlung entspringt jeweils einer Eigenschaft des Menschen. Untereinander sind diese Eigenschaften kaum verbunden, folglich ist die Handlungsursache des Helden in der Erzählung nicht die ganzheitliche Persönlichkeit, sondern eine gewisse Gesamtheit vereinzelter selbstständig wirkender Eigenschaften und Kräfte. Der mittelalterliche Realismus personifizierte Laster und Tugenden ... und verlieh ihnen Selbstständigkeit. Auf diese Weise wirkten lediglich einzelne Attribute des Menschen, aber kein einheitlicher Charakter; anstelle dessen sah der Kirchenchronist ein Bündel von abwechselnd auftretenden Eigenschaften. Diese Eigenschaft sind leicht von dem menschlichen Charakter abzutrennen. Nicht umsonst stellte man im Mittelalter so gern personifizierte Tugenden und Laster dar. Güte und Habsucht, Hochmut und Klugheit, Sanftmut und Gerechtigkeit wurden ... ständig in menschlichen Gestalten verkörpert, die sich selbstständig auf den Seiten der Romane und Poeme, in Miniaturen und als Skulpturen bewegen und wirken. ... Der Mensch selbst erwies sich in der Stellung einer Marionette, der diese verkörperten Eigenschaften Leben verliehen. Der Mensch befand sich in der Regel zum gegebenen Zeitpunkt in der Macht irgendeiner dieser sittlichen Kräfte, und unter deren Einfluss führte er dann seine Handlungen aus. Die Initiative ging von diesen Kräften aus, sie war nicht im Kern der ganzheitlichen Persönlichkeit verwurzelt. In der menschlichen Seele kämpften verschiedene Kräfte, doch deren Ursprung befand sich außerhalb der Persönlichkeit. Deshalb waren auch diese Kräfte oder moralische Eigenschaften selbst unpersönlich, und sowohl die Tugenden als auch die Laster waren Allgemeinbegriffe. Sie erhielten von den Menschen, indem sie sich befanden kann, keine individuelle Färbung; im Gegenteil, ihre Anwesenheit im Menschen bestimmte dessen Geistesverfassung und Verhalten. Sie drangen in ihn ein, ähnlich wie nach mittelalterlichem Glauben der Teufel in den Menschen eindringen konnte, und verließen ihn ebenso, wie die unreine Kraft (der Teufel) die menschliche Haut verließ. Die mittelalterlichen Moralisten verglichen die Seele des Menschen mit einer Festung, in der die Tugenden von den sie überfallenden Lastern belagert sind. Das Bild vom Menschen als einem ‚Gefäß‘, das mit unterschiedlichem, im Verhältnis zu seinem Wesen äußerlichem Inhalt gefüllt ist, zeigt, wie kaum besser möglich, das Fehlen der Vorstellung von der sittlichen Einmaligkeit der individuellen und souveränen Persönlichkeit in jener Epoche“ (Gurjewitsch 1978, 343f.).

und phantastischen Fabeln zu unterscheiden. Für ihn war wesentlich, die Naturerscheinungen symbolisch zu deuten und aus ihnen moralische Schlussfolgerungen zu ziehen“ (Gurjewitsch 1978, 68).

In Bezug auf das Verhältnis des Individuums zu seinen Handlungen ist für vormoderne Kulturen das Fabulieren weit verbreitet. Es ist auch für das dritte Stadium der Intelligenzentwicklung charakteristisch. Dem kindlichen Egozentrismus sind Übertreibungen, Fabulieren und Lügen selbstverständlich.⁷⁸

„Ohne etwas von Kinderpsychologie zu verstehen, berichten Historiker und Ethnologen vom ... Phänomen des Fabulierens in den von ihnen untersuchten Gesellschaften. Der Mangel eines reifen Verständnis von der Lüge als einem absichtlich herbeigeführten Betrug unter den Naturvölkern, den frühen Griechen, im Orient und im Mittelalter, ist belegt“ (Oesterdiekhoff 1992, 264). „Der Mangel an kritischen Unterscheidungsvermögen und die Leichtgläubigkeit treten ... deutlich aus jeder Seite der mittelalterlichen Literatur entgegen“ (Huizinga, zit. n. Oesterdiekhoff 1992, 264). Im Mittelalter sind Urkundenfälschung weit verbreitet (vgl. Oesterdiekhoff 1992, 265).

„Der mittelalterliche Mensch hat ... die Tendenz, die Erlangung eines von ihm gewünschten und verlangten Zustandes für legitim, ja für sakral legitimiert zu erachten, auch wenn sie auf Betrug und Übervorteilung anderer basiert“ (Ebd., 268). „„Übertreibungen’ und Lügen werden ... nicht sachlich kritisiert, sondern mit anderen ‚Übertreibungen’ und Lügen kompensiert. So wird der Kreis egozentrischen Denkens nicht verlassen“ (Ebd., 269).

Der Egozentrismus verhindert nicht eine gewisse Kooperation des Kindes. Dem Egozentrismus tritt die Unterwerfung unter den elterlichen Zwang und die dadurch vermittelte Einhaltung von Geboten und Regeln zur Seite. Allerdings vermag das Kind die Regeln und Gebote allein im Horizont seines Egozentrismus zu verstehen. Ihm erscheinen die Regeln und Gebote als unabänderbar, als heilig und ewig. Zugleich lebt das Kind auch dann seine momentanen Neigungen aus, wenn es glaubt, den so qualifizierten Regeln und Geboten zu folgen, die es in seiner Wahrnehmung und seinem Handeln jedoch verzerrt. Egozentrismus heißt ja, zwischen eigenem Wunsch und überindividuellem Gebot, zwischen eigener und fremder Idee nicht unterscheiden zu können. Die „Sakralität der Regeln“ und „ihre egozentrisch-egoistische Assimilation und Handhabung“ (Ebd., 318) bilden zwei Seiten einer Medaille. „Das Kind unterwirft sich der Absicht nach mehr oder weniger vollständig den

⁷⁸ „Das Kind kennt in seinem Denken keine klaren Grenzen zwischen Tatsachenaussagen, Übertreibungen und Lügen. Da das Kind in seinem eigenen Denken eingeschlossen ist, dominiert der eigene Wunsch die Anpassung an die Außenwelt und verzerrt und verändert diese im Hinblick auf unmittelbare Wünsche und Neigungen. So empfindet das Kind keine inneren Hemmungen, von Tatsachenäußerungen auf fabulatorische Äußerungen und phantastische Entstellungen der Realität überzuwechseln. Da das kindliche Denken sich nur schwer von der Wirklichkeit korrigieren lässt, kennt es keine strenge Grenze zwischen Empirie und Phantasie. ... Diese Befreiung von sozialer Behinderung durch die Lüge erscheint dem Kind so vollkommen natürlich, dass es weder einen moralischen noch einen geistigen Skrupel empfindet. ... Die Befriedigung der eigenen Wünsche erscheint dem Kind unabdingbar so natürlich, dass es sich erst gar nicht vorstellen kann, Realitätsentstellungen zum Zwecke des eigenen Vorteils, auch zu Lasten anderer, seien moralisch bedenklich und intellektuell unzulässig. ... Das kindliche Denken ist dem Wunsch, dem Traum und dem Unbewussten nahestehend“ (Oesterdiekhoff 1992, 263).

vorgeschriebenen Regeln, da diese jedoch dem Bewusstsein gewissermaßen äußerlich bleiben, verändern sie sein Verhalten in Wirklich nicht. Daher hält das Kind die Regel für heilig, ohne sie jedoch in Wirklichkeit anzuwenden“ (Piaget, zit. n. Oesterdiekhoff 1992, 319). Fritz Kern und Otto Brunner zeigen in ihren Analysen des mittelalterlichen Rechts eine ähnliche Koexistenz zwischen der Anerkennung der „schwerlastenden Erhabenheit“ des mittelalterlichen Rechtsbegriffs (Kern) und einer recht willkürlich-idiosynkratischen und augenblicksgebundenen, sich an individuellen Wünschen und Absichten orientierenden Interpretation des Rechts. Brunner zufolge „wird im Mittelalter regelmäßig jede Verletzung des subjektiven Rechts eines Einzelnen von ihm zugleich als Verletzung göttlichen Rechts formuliert. Wie der einzelne regelmäßig ohne Heranziehung eines Prüfverfahrens seinen privaten Anspruch als Ausfluss göttlichen Rechts behauptete, so konnte ihn faktisch niemand daran hindern, diesen Anspruch durch Gewaltanwendung durchzusetzen, wenn er die Mittel dazu hatte“ (Oesterdiekhoff 1992, 317). Im Mittelalter existiert Norbert Elias zufolge ein ungezügelter Hang zur Gewalt.⁷⁹

Mit der egozentrischen Mentalität wird erklärbar, warum eine Sinnstiftung durch die christliche Religion und die entsprechende offiziell existierende Werteintegration in mittelalterlichen Gesellschaften nicht mit den positiven Effekten einhergeht, die dieser Sinnstiftung und Werteintegration in manchem nostalgischen Blick in die Vergangenheit zugeschrieben werden.

Zusammenfassend halte ich fest: Zentrale Phänomene für das Sinnerleben im Mittelalter sind:

- die symbolischen Vorstellungen, die subjektiv die Einheit der Welt und Einheit mit der Welt ermöglichen,
- die Vermischung von Subjektivem und Objektivem,
- der Mangel an einem die Einheit des Individuums stiftenden Zentrum sowie
- die weite Verbreitung des Fabulierens.

Die Erosion dieser Phänomene macht die Zeitenwende im späten Mittelalter aus. Mit ihr ist eine Zäsur in der Entwicklung der Sinnstiftung durch die christliche Religion verbunden. Wenn dem so ist, dann lässt sich nicht nachvollziehen, warum die bürgerlichen Revolutionen bzw. die „vertikale Ebenendifferenzierung zwischen Kultur und Politik“ (Eisel 2003, 416) als *das* Ereignis gelten soll, das das Sinnerleben „in den letzten 5000 Jahren“ grundstürzend verändert.

Exkurs zur Thematisierung mittelalterlicher Mentalitäten als Defizitphänomene

Oesterdiekhoff verhandelt mittelalterliche Mentalitäten als vergleichsweise unentwickelte Stufe in einem Prozess, in dem es von Stufe zu Stufe fortschreitend nur eines gibt: Zugewinn. Nicht gefragt wird, ob mit diesem Prozess auch Verluste einhergehen. Ohne den Anspruch, diese Frage umfassend beantworten zu wollen, weise ich in diesem Exkurs auf einige Argumente hin, die den linearen Fortschritt infrage stellen.

⁷⁹ „Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man im Verhältnis zum innergesellschaftlichen Frieden der modernen Gesellschaften bezüglich der primitiven Gesellschaft eine Permanenz des Kriegszustandes behauptet, von wenigen Ausnahmen abgesehen. ... Die Szenerie des traditionellen Afrika und Europa ist beherrscht von nicht endenden Fehden, auf dem Land und in den Städten gleichermaßen. ... Nicht nur die Krieger, auch die Bürger und Bauern befehdeten sich“ (Oesterdiekhoff 1992, 364f.).

Instruktiv ist die Unterscheidung zwischen verstandesförmigen, versachlichenden, naturwissenschaftlich-technischen und organisatorischen Herangehensweisen an ‚Dinge‘ einerseits und einer für ihre Aura und Ausstrahlungskraft offenen Wahrnehmungsweise andererseits. Diesen Unterschied verdeutlichend setzt Hegel das „ungekünstelte Verhältnis, woran das Herz teilnahm“ bspw. des „Knaben, der an einer Rose riecht“, ab vom „Apotheker, der Rosenwasser daraus macht“ (Hegel 1, 614). Diese Unterscheidung bildet eine mit der Moderne sich ergebende neue Problemlage – im Unterschied zur für die Masse der Bevölkerung in vormodernen Zeiten gegebenen geringen Entzauberung der Natur.

Allerdings haben auch die Bürger moderner Gesellschaften durch ihre Kindheit ein Mit-Sein und Verbundensein mit der Umgebung erlebt, das sich ums Ganze vom verobjektivierend-nüchternen Verhältnis zu den Dingen unterscheidet. Es fragt sich, inwiefern mit dieser Erinnerung ein Bedürfnis einhergeht, das angesichts der allenthalben dominanten Norm der erwachsenen Realitätstüchtigkeit in seiner Artikulation gehemmt und verunstaltet ist. In diesem Aggregatzustand missrät es zur Rohmasse für Sentimentalitäts- und Kitschangebote. Sie erscheinen dem (dazu komplementären) nüchtern-sachlichen Erwachsenenengehabe als Antwort, von der sich legitimerweise auf die Frage rückschließen lasse. Gegenüber dieser von der rechten Seite aus gelesenen Gleichung (Bedürfnis= Befriedigungsangebot) ist das Verlangen nach einer Verbundenheit mit der Welt zu unterscheiden und zu profilieren.

Das als „participation“ oder „participation mystique“ von Levy-Bruhl bezeichnete Ununterschiedensein von Subjekt und Objekt lässt sich nicht so verstehen, dass innerpsychische Inhalte auf die Umwelt projiziert würden und diese damit eine „Beseelung“ erführe. Der Begriff der Projektion setzt immer bereits eine von der Außenwelt getrennte Psyche voraus, deren Existenz für das vormoderne Alltagsleben der breiten Massen ja gerade infrage steht. Auszugehen ist eher von einem zwar praktisch wenigstens ansatzweise bereits vorhandenen, aber mental wenig präsenten Unterscheidungsvermögen zwischen geringer objektiv-systematisierter Naturerkenntnis und eigenen Vorstellungen von der Natur. Es dominieren ein Mangel an Dezentrierung gegenüber dem eigenen Seelenleben und die Verschränkung von individuellen seelischen Phänomenen und animistischen und magischen Naturdeutungen. Bereits mit dem Christentum („Mein Reich ist nicht von dieser Welt“) kommt es – wenigstens zunächst theoretisch – zu einer Trennung zwischen Geist und Materie. Die Fortschritte in Bezug auf die Verringerung der materiellen Not und die „positive“ Seite der Überwindung der Ununterschiedenheit von Individuum und seiner Welt („So wie dem archaischen Menschen die Gegend gehört, in der er lebt, so gehört er seiner Gegend“ Abt 1983, 84) sind das eine. Die mit diesen Fortschritten einhergehenden Verlusterfahrungen sind das andere. Ihre Identifikation und Bilanzierung erweisen sich bereits insofern als schwierig, als sie vor jeder individuellen Verdrängung einer gesellschaftlich sanktionierten kollektiven Ur-Verdrängung⁸⁰

⁸⁰ Der populären Freudinterpretation zufolge bringen bestimmte unerträgliche, jedoch *nicht* unumgängliche, sondern vermeidbare Konflikte in der Kindheit psychische Probleme hervor und das Unbewusste entsteht daraus. Demgegenüber fokussiert der Begriff ‚Urverdrängung‘, „dass es ein Unbewusstes *vor* dem Einsetzen der gewöhnlichen Verdrängung als Folge von Versagung und Konflikt, dass es ein ‚Urverdrängtes‘ gibt, das die gewöhnliche Verdrängung erst möglich macht (Freud, GW X 250, XIV 121). Es ist durch keine Wiedererinnerung bewusst zu machen, gehört jedem Menschen a priori zu, steht für das unsagbar Andere und Fremde in ihm“ (Holzhey-Kunz 1994, 116). Allerdings bezieht Freud diese Urverdrängung auf prähistorische

unterliegen. Schließlich gehören die Subjekt-Objekt-Trennung, die Dezentrierung und Entzauberung praktisch und theoretisch zu den tragenden Koordinaten der modernen Welt.

Eine Variante der Psychologie (von Jung bis Leopold Szondi), die die archaische Verbundenheit mit den Vorfahren und mit der Welt zum festen Instinktbestandteil menschlicher Natur macht, hat es leicht, analog zur vernachlässigten Sorgfaltspflicht gegenüber Körperorganen die pathogenen Effekte der Vernachlässigung desjenigen zu diagnostizieren, was sie als instinktgebundene psychische Ansprüche auffasst (vgl. Abt 1983). Wer die Voraussetzungen dieser Psychologie nicht teilt, für den ist es schwieriger, unter modernen Bedingungen so etwas wie den Phantomschmerz anlässlich des Mangels an sinnlicher Verbundenheit mit der natürlichen und menschlichen Mitwelt zu vergegenwärtigen. Die Anpassung an die Anforderungen ebenso isolierter wie hochspezialisierter Fachleistungen und die entsprechende Definition des Gelingens („man trifft ins Schwarze und verfehlt den Rest“) sind mit einem diffusen Unbehagen und psychischen „Kosten“ verbunden.

Für die Annäherung an Antworten auf die Frage nach demjenigen Verhältnis zu den „Dingen“ und zur „Umgebung“, das das Primat der problematischen (nicht: der legitimen) Distanz überwindet, ist es sinnvoll, sich vorindustrielle Arbeits- und Naturverhältnisse auf eine Weise zu vergegenwärtigen, die weder nostalgisch noch ästhetisch verbleibt, sondern die ästhetische⁸¹ und ethische Dimension dieses In-der-Welt-Seins deutlich werden lässt.

Die Verschiebung des Schwerpunkts der Materie, mit der es das Arbeiten und Tun zu tun hat, vom Organischen zum Unorganischen geht einher

- mit einem höheren Ausmaß, den das Herstellen, der technische Zugriff und die Machbarkeit im Unterschied zur Aufmerksamkeit für das eigene Wachstum von Pflanzen und Tieren einnimmt,
- mit einem höheren Ausschluss von lebendiger und damit auch immer Irrationalitäten unterworfenen ‚Materie‘ bzw. einem immer auf individuelle Beobachtung, Erfahrung und Einfühlung angewiesenen Umgang mit Lebewesen,
- mit einem geringeren Maß der Gegenseitigkeit zwischen Subjekt und Objekt.⁸²

Traumen und nicht auf eine Urverdrängung aus Ursachen einer bestimmten Gesellschaftsform mit bestimmten Gesellschaftsstrukturen.

⁸¹ Bisherige Ästhetik „ist nicht Aisthetik, d.h. gerade die Sinnlichkeit kommt in ihr zu kurz. Sie ist nicht eine Theorie sinnlicher Erfahrung, sondern die intellektuelle Beurteilung“ (Böhme 2001, 30). Zwar haben Schein und Erscheinung einen hohen Stellenwert, dennoch „wird der, dem etwas erscheint, quasi wie ein außerirdisches Subjekt behandelt und nicht in seiner leiblichen Anwesenheit“ (Ebd., 31).

⁸² „Solange wir es mit Lebendigem zu tun haben, liegt, ohne jede Sentimentalität, ein Gegenseitigkeitsverhältnis vor. Das Objekt stellt seine Forderungen, es heischt Rücksicht und Verständnis; wir sind darauf angewiesen, dass es uns entgegenkommt. Hegen, Wartung, Kultivierung sind die Verhaltensweisen, die sich dann mit Notwendigkeit einstellen. Unser moralisches Verhältnis zur leblosen Materie ist von Grund auf anders. Es gibt ihr gegenüber keine ethischen, sondern nur technische Grenzen der Zielsetzung, und die Vorstellung, daß irgendwelche Mittel um des Gegenübers willen nicht erlaubt seien, hat hier keinen Sinn. Es gibt keinen Bauxitfrevel wie es einen Baumfrevel gibt, keine Molekülquälerei wie es eine Tierquälerei gibt. Damit ist der technische Geist in einem zweiten Sinne absolut gesetzt. Er hat es mit Stoffen zu tun, die zur Verarbeitung da sind, nicht mit Partnern des Lebens“

In Bezug auf die Überwindung des Handwerks durch industriell-technische Betriebe ist für die ästhetischen und ethischen Tiefenwirkungen, die diese Transformation für das Schicksal der menschlichen Sinne hat, zu fragen nach

- einer größeren Spaltung des Arbeitsvermögens zwischen Hand und Kopf,
- der Zunahme von Arbeiten, in denen die Arbeitenden nurmehr auf Detailfähigkeiten hin beansprucht werden,
- der geringeren Notwendigkeit einer Aufmerksamkeit für die Qualität des ganzen Produkts,
- eines geringeren Werkstolzes der Individuen und ihrer geringeren Verbundenheit mit der Arbeit und einer entsprechend größeren Distanzierung von ihr,
- dem geringeren Ausmaß, in dem die Tätigkeiten „auch tiefere und persönlichere Motivgruppen ins Spiel zu bringen und den moralischen Kern der Person zu beanspruchen“ vermögen (Gehlen 1957, 41),⁸³
- einer größeren Gleichgültigkeit zwischen Arbeitenden und Konsumenten auf Seiten der Arbeitenden.

Gewiss betonen diese kurzen Hinweise die positiven Potentiale „früherer“ Arbeitsweisen einseitig und blenden die mit ihnen verbundenen ästhetischen und ethischen Bornierungen und Probleme aus. Es geht im Unterschied zur romantischen Verklärung von vormodernen Bauern und Handwerkern nicht darum, früheren Zeiten das heute *an* ihnen als positives Potential Erscheinende umstandslos als hauptseitige oder gar einzige Realität zuzuschreiben. Ebenso wenig geht es hier um die Meinung, das „an sich“ ihnen Zuzuschreibende sei das gewesen, um das es den Beteiligten „für sich“, also bewusst und absichtlich, gegangen sei.

Die Sehnsucht nach Gemeinschaft speist sich aus dem Unbehagen an der Konkurrenz, am

(Freyer 1970, 141f.).

„An den großen Weidelandschaften, in denen die Kuh als wichtigstes Haustier gehalten wird, sehen wir, dass sie auch unter dem Lebensgesetz der Kuh stehen. Der Mensch, welcher die Kuh nutzt, kann sich diesem Gesetz nicht entziehen, weder in seiner Arbeit noch in seinem Denken noch in seiner täglichen Lebensweise, die ein Leben hindurch wiederkehrt. Die Kuh, die er sich unterworfen hat, unterwirft auch ihn, unterwirft ihn mit der Kraft der wiederkäuenden Sanftmut und Ruhe, die ihr eigen ist, sanft, aber unerbittlich. Er muss sie säubern, pflegen, melken, weiden, hüten; er ist der unzertrennliche Wärter und Begleiter des Tieres geworden. Wie sie von ihm nicht loskommt, so kann er sich von ihr nicht freimachen.“ Daraus „wächst vielleicht die Erkenntnis, dass es sich lohnt, ein Leben mit diesem Tier zu verbringen. Es lohnt sich, nicht weil das Tier vernutzt wird, sondern weil es in dem sorglichen und pflegsamem Umgange schöner, stärker und fruchtbarer wird und williger die Früchte gibt, die der Mensch kraft seiner Pflege und Wartung von ihm verlangen darf. Nutzung ohne Pflege ist Raub. Der Umgang mit der Kuh ist ... für den Menschen dann nicht nur ökonomisch ersprießlich, er ist auch ein Ursprung aller Gesittung“ (Jünger 1980, 37).

⁸³ Die „Selbstwertsättigung“ ist hier das Thema, zu der sich die Tätigkeiten „abrunden“ können. Die vom „industriell- bürokratischen System“ beanspruchten spezialisierten Leistungen haben „sehr oft nicht Plastik und inneren Gehalt genug, um zur Selbstwertsättigung sich abzurunden, sie sind nicht mehr nach allen Seiten ‚offen‘ und daher keine, in sich genussreichen Erfahrungen“ (J. Dewey)“ (Gehlen 1957, 41).

Die gesellschaftlichen Funktionen werden von den Menschen „weniger gelebt als geleistet“, „die Person blasst zum Träger oder Inhaber von Qualifikationen, Ansprüchen, Merkmalen, Leistungen, Rechten usw. ab, von abstrakten und kategorisierbaren Bestimmungen“ (Ebd.).

Gegeneinander von Vertragspartnern, an der Brüchigkeit von Kooperation, an der Vereinzelung, an der Unzuverlässigkeit persönlicher Beziehungen. Gewiss wird in frühere Gemeinschaften etwas hineinprojiziert, das ihre Realität nicht hergibt. Die nostalgische Wertschätzung früherer Gemeinschaften passt zum undeutlich empfundenen Unbehagen an der Moderne. Sie passt weder zur positiven Entfaltung von Subjektivität gegenüber gemeinschaftlicher Normierung noch zur mit früheren Gemeinschaften verbundenen geringeren Sensibilität und Achtsamkeit für das Empfinden und Wohl des Einzelnen. Der nostalgische Blick auf vormoderne Gemeinschaften ignoriert die in ihnen existierende individuelle Vorteilsnahme, den Neid und die Verdrängung leistungsschwacher und aus anderen Motiven ausgegrenzter Mitmenschen.⁸⁴ Die nostalgische Wertschätzung früherer Gemeinschaften fokussiert sich auf das aus heutiger Sicht Positive an der Vergangenheit und blendet das „Negative“ aus. Zugleich ruft dieses nostalgische Positivbild eine Auffassung hervor, die sich komplementär einseitig auf die Negativseiten früherer Gemeinschaften kapriziert. Diese Perspektive blendet wiederum das aus, was der nostalgische Blick als reales Problem artikuliert – den Mangel an verlässlicher, belastbarer, die Individuen tragender Sozialität.

Tillich beschreibt die Ambivalenz⁸⁵ treffend, die sowohl von nostalgischer Sehnsucht als auch von pseudoerwachsener Autonomie jeweils nach einer Seite aufgelöst wird. Die traditionale Gemeinschaft kann aufgrund ihres Eigenlebens „die Persönlichkeit tragen, aber auch vergewaltigen“. In ihrer „primitiv-rituellen Auffassung“ hat die Gemeinschaft „eine sakrale Mächtigkeit, die den Einzelnen unbedingt einordnet, seine Selbstmächtigkeit in die Grenzen der übergreifenden Einheit zwingt, sie dadurch hemmt, bricht, ja zerbricht und ihr doch zugleich Leben, Fülle, Tiefe, Sinn und Gehalt gibt. Nicht der Einzelne, sondern die Tradition, der Lebensstrom, der durch die Geschlechter hindurchgeht, die heilige Sitte, das sakrale Recht tragen die Gemeinschaft. Der Einzelne ist getragen und nur als Glied auch mittragend“ (Tillich III, 91). Gegenüber der

⁸⁴ Foster (1960, 174ff.) weist auf die für frühere Dörfer typischen Streitigkeiten hin. Sie entstehen vor dem Hintergrund der sich vergrößernden Kluft zwischen begrenzten Ressourcen für Ernährung und Technik einerseits, Bevölkerungswachstum andererseits. Weber-Kellermann (1987, 220ff., 265ff.) zeigt die alles andere als idyllischen Seiten des Umgangs mit Kindern, Ehefrau und Alten in der früheren Familie.

⁸⁵ „Zweifellos bringt die Auflösung der Wirtschaftsgemeinschaften aller Stufen, besonders aber die Zerstörung der Verbände niederer Stufe, die innigere Lebensgemeinschaften darstellten (wie die Zunft, der Stadt- und Dorfverband, die Arbeits- und Haushaltsgemeinschaft), für die aus diesen Bindungen und Gemeinschaften entlassenen Menschen eine Erhöhung der Freiheit und des Eigenlebens. Unser Standpunkt unterscheidet sich jedoch vom liberalen und marxistischen dadurch, dass wir nicht jeden Freiheitszuwachs schlechthin als Fortschritt feiern, sondern diese ‚Befreiung‘ nur dann bejahen könnten, wenn das freigewordene Eigenleben sinnvoll erfüllt, entfaltet und in neue, vielleicht dem Freiheitsdrang des Menschen von heute mehr entsprechende Gemeinschaften eingebaut worden wäre“ (Heinrich 1934, 39). Der Spann-Schüler Heinrich hat die „geistige Atomisierung“ im Blick. „Diese aber ist ebenso gefährlich wie die wirtschaftliche; sie bedeutet nämlich Unerfülltheit und Sinnlosigkeit des Lebens. Verödung des Daseins – und wäre dieses auch noch so frei – bedeutet aber Herabdrückung der sozialen Würde des Menschen. ... Man vergleiche doch die tiefe geistige und seelische Geborgenheit des Menschen in seiner Zunft, in der Dorfgemeinschaft, in der Familiengemeinschaft mit der Heimatlosigkeit des ohne wirkliche Werte und Inhalte dahinlebenden großstädtischen Proletariats“ (Ebd., 40). Die Idealisierung der Vergangenheit und die positive Bezugnahme auf ein so problematisches Phänomen wie ‚Werte‘ (vgl. dazu Creydt 2016, 191-195) bilden die Grenze dieser Sichtweise. Wer aber sich allein auf sie fokussiert, verliert das von Heinrich angesprochene Problem aus dem Blick.

Bornierung in der Gemeinschaft hat die Persönlichkeit ihr Recht. Etappen der „Erhebung der Persönlichkeit zu reiner Selbstmächtigkeit“ und ihrer „Erhebung über die sozialen Bindungen und Einordnungen“ bilden „die nominalistische Kritik an den übergreifenden Seinsmächten, die protestantische Stellung des Einzelnen allein auf sein mit Gott ringendes Gewissen“ und „die von aller Gemeinschaft unabhängige individuelle Prädestination“ (Ebd., 91f.). Mit dieser Erhebung werden „die übergreifenden Einheiten profanisiert, entleert. Die sozialen Gruppen verlieren ihre Macht, die Persönlichkeit zu zerdrücken und zu zerbrechen, aber auch ihre Macht, sie zu tragen“ (Ebd., 92).

Die für die bürgerliche Gesellschaft charakteristische Befreiung von der unmittelbaren Eingebundenheit in die Gemeinschaft zahlt den Preis, dass „die Seinsbeziehung, die durch das Werk gewonnen werden kann, unmöglich gemacht wird und die ganze Werksphäre aus dem Sinn des Lebens herausfällt. ... Die Arbeit kann weder getragen sein von der Werkfreude, noch von dem sozialen Bewusstsein, wesenhafte Güter zu produzieren“ (Ebd., 93). Die Perspektive der Persönlichkeit ist sozusagen erst eine unmittelbare und antithetische Negation der Gemeinschaft. Der „entscheidende, in der Sache begründete Mangel“ des Persönlichkeitsideals liegt darin, „dass die Formung der Persönlichkeit nicht aus der konkreten Wirklichkeit geboren ist, in der der Einzelne steht. Infolgedessen bleibt die Formung trotz einer Fülle von Seinsübermittlungen immer relativ abstrakt. Alles interessiert, nichts geht unbedingt an. Nichts ist imstande, mit der Kraft unbedingter Forderung Lebensinn und Lebensrichtung zu geben“ (Ebd., 95). Mit dem Fortschritt, den die Emanzipation des Einzelnen darstellt, geht eine „Seinsentleerung“ einher, „die zu einem Zusammenbruch der Selbstmächtigkeit führt und zu der Unterwerfung von Persönlichkeit und Gesellschaft unter naturhafte Gesetze ökonomischer und psychologischer Art, die die Persönlichkeit formal gewährleisten, inhaltlich zerstören“ (Ebd.). „Der Erhebung über die Gemeinschaft folgt der Fall unter die Gemeinschaft“ (Ebd., 96). „Dem Persönlichkeitsideal entspricht die Massentatsache“ (Ebd., 95).

Ein für die Frage nach Gewinnen und Verlusten im historischen Prozess zwischen „vormodernen“ und modernen Zeiten instruktives Statement stammt von Marx: Moderne und Kapitalismus zeichnen sich aus durch den „doppelseitigen Charakter“ ihres Fortschritts: „Auflösung auf der einen Seite niedrigerer Formen der lebendigen Arbeit – auf der anderen Seite Auflösung glücklicherer Verhältnisse derselben“ (Marx 1974, 368). „Auf früheren Stufen der Entwicklung erscheint das einzelne Individuum voller, weil es eben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet und als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse sich gegenübergestellt hat“ (Ebd., 80). „Die kindisch alte Welt“ erscheine als das Höhere. Sie sei es auch tatsächlich „in alledem, wo geschlossene Gestalt, Form und gegebene Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt, während die Moderne unbefriedigt lässt“ (Ebd., 388). Marx spricht hier – entsprechend dem Anliegen, die Analyse der Gegenwart als Kapitalismus- und Modernetheorie zu betreiben (vgl. Creydt 2000) – von „der Moderne“! Marx zufolge ist die romantische Sehnsucht nach „ursprünglicher Fülle“ die notwendige Begleiterin des Kapitalismus: „So lächerlich es ist, sich nach jener ursprünglichen Fülle zurückzusehnen, so lächerlich ist der Glaube, bei jener vollen Entleerung stehenbleiben zu müssen. Über den Gegensatz gegen jene romantische Ansicht ist die bürgerliche nie herausgekommen, und darum wird jene als berechtigter Gegensatz sie bis an ihr seliges Ende begleiten“ (Ebd., 80). „Die einen wollen den Gegensatz des Kapitalismus verewigen seiner Frucht wegen. Die anderen sind entschlossen, um den Gegensatz loszuwerden, die in dieser antagonistischen Form sich herausbildenden Früchte aufzuopfern“

(MEW 26.3, 257).

III) Liberalismus als normative Grundlage moderner westlicher Gesellschaften

1) Freiheit und Entfaltung der Subjektivität als zentrale Inhalte des Liberalismus – Kritik an dessen Einführung auf die Orientierung am Nutzen

Nach Eisels Verständnis des Liberalismus „folgen“ die Individuen „nicht einer vernünftigen Ordnung der Welt (Rationalismus), sondern erstellen sie im wissenschaftlichen Denken und in der politischen Praxis“ (Eisel 2005, 95). Für den Liberalismus gelte: „Alles Einzelne repräsentiert nichts außer sich selbst, keinesfalls ein höheres Prinzip. Ökonomisch rentiert sich nur Egoismus“ (Eisel 2004a, 26). In der am Anfang von II.2 zitierten Passage kommt zwar das Wort Liberalismus nicht vor. Ich ordne ihm das, was thematisiert wird („demokratische Politik“), zu. Der Satz „Demokratische Politik kümmert sich um die Interessen des einzelnen; hier geht es um Nutzen“ (Eisel 2003, 416) meint evidenterweise nicht die aufklärerisch-rationalistische Variante von Demokratie (vgl. in I die Unterscheidung von Hayek).

Zum gängigen Missverständnis des für die bürgerliche Gesellschaft und den Liberalismus charakteristischen Verhältnisses zwischen Ökonomie und Staat (vgl. dazu Creydt 2015, Kapitel 4) gehört es, die Ordnung im wirtschaftlichen Handeln der Bürger zu vermissen und Ordnung erst jenseits der Märkte durch die Politik gestiftet zu sehen. „Individualität ist im Liberalismus kontingenter Aspekt von Akteuren eines Überlebenskampfes. Es gibt keine Möglichkeit, deren Einzelhandlungen aus höheren Prinzipien abzuleiten oder sie als beispielhaften Selbstdarstellungsvorgang absoluter Prinzipien zu begründen – das ist die empiristische Grundlage des Liberalismus in Gegnerschaft zum Rationalismus“ (Eisel 2002, 139). Wie verhält sich diese Aussage zur mit dem Liberalismus eng verbundenen Nationalökonomie, die Marktgesetze erkennt und auf diese Erkenntnis stolz ist? Gewiss handelt es sich bei diesen Gesetzen nicht um „absolute Prinzipien“ des Guten, Wahren und Schönen, aber werden sie deshalb gleich zu etwas „Empiristischem“?

Die Aussage „Individualität ist im Liberalismus kontingenter Aspekt von Akteuren eines Überlebenskampfes“ (Eisel) bezieht sich auf eine Perspektive der Wirtschaftsakteure, die das Geschehen als „Wimmeln von Willkür“ (Hegel 7, 347) wahrnehmen. Diese Wahrnehmungsweise bildet *nicht* die für den Liberalismus und für das liberale Selbst- und Weltverständnis von Bürgern charakteristische Auffassung. Zur liberalen Weltsicht gehört eine gewisse Kenntnis der Gesetze des Marktes. Sie begrenzen die „Kontingenz“ bzw. geben an, auf welcher Ebene es Kontingenz gibt und auf welcher nicht.⁸⁶

⁸⁶ „... dieses Wimmeln von Willkür erzeugt aus sich allgemeine Bestimmungen, und dieses anscheinend Zerstreute und Gedankenlose wird von einer Notwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt. Dieses Notwendige hier aufzufinden, ist Gegenstand der Staatsökonomie, einer Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet. Es ist ein interessantes Schauspiel, wie alle Zusammenhänge hier rückwirkend sind, wie die besonderen Sphären sich gruppieren, auf andere Einfluss haben und von ihnen ihre Beförderung oder Hinderung erfahren. Dies Ineinandergehen, an das man zunächst nicht glaubt, weil alles der Willkür des Einzelnen anheimgestellt scheint, ist vor allem bemerkenswert und hat eine Ähnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können“ (Hegel 7, 347).

Nun zur Aussage, der privatinteressierte Nutzen des Wirtschaftsbürgers stehe im Gegensatz zu „höheren Prinzipien“: Die Gleichsetzung des im Liberalismus vorliegenden Verständnisses der wirtschaftlichen Aktivitäten mit einem „Überlebenskampf“ sieht davon ab, dass sich die Bürger in ihrem Wirtschaften vom als nur verbrauchend und parasitär angesehenen Hofstaat absetzen und ihr Tun als Tun für andere auffassen.⁸⁷ Utilitarismus wird oft als Verhältnis des Akteurs zu einer von ihm (auf ihren Nutzen für ihn reduzierten) Sache verstanden, nicht als für die bürgerliche Gesellschaft charakteristisches neues Prinzip der von sozial vorgeordneten Maßbestimmungen befreiten Produktion der Menschen für einander. Gewiss lässt sich die diesem Prinzip zugrundeliegende Hintergrundtheorie kritisieren.⁸⁸ Darum geht es hier aber nicht. Der Bürger fasst sich nicht – oder wenigstens nicht vorrangig – als egoistisch auf. Vielmehr gilt ihm das an der Maximierung des jeweiligen Ertrags orientierte Wirtschaften aller Einzelnen als einziger Weg zur Mehrung des Wohlstands aller.⁸⁹ Hegel formuliert die Sittlichkeit, die dem Liberalismus und den

⁸⁷ Mit dem Utilitarismus wird in der Selbstbegründung der Bürger gegen die feudalen Normen und die aristokratischen Ansprüche des ‚ancien régime‘ Wert darauf gelegt, was man *tut*, nicht was man ‚ist‘. Die Nützlichkeit des eigenen Tuns für andere soll entscheiden. Gegen Tradition und Zuschreibung geht es nun um Aktivität und Leistung. Im Unterschied zu mittelalterlichen Vorstellungen, den verschiedenen Ständen kämen verschiedene Werte zu, wird die Nützlichkeit nun universalistisch, von allen Menschen erwartet. Sich als Hersteller und nicht bloß als Verbraucher (wie bspw. der Adel) aufzufassen, stellt ebenso einen Fortschritt dar wie die Erwartung, das Hergestellte aus dem Blickwinkel seines Nutzens für andere aufzufassen. Die Grenze des Utilitarismus liegt darin, dass den gesellschaftlichen Verhältnissen zwischen den Akteuren keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Der Utilitarismus ist die Philosophie der Marktwirtschaft, in der die guten Absichten nicht ausreichen, um eine Handlung zu rechtfertigen. Die Resultate, die die Handlungen auf einem unkontrollierbaren und wenig voraussehbaren Markt erwirken, zählen vielmehr. Dass die Trennung der Akteure untereinander, die Indifferenz zwischen Konsumenten und Produzenten, sowie die, eigenen sich an diese Abstraktionen ankristallisierenden Steigerungszwänge des abstrakten Reichtums in die Definition des Nutzens eingehen, erscheint an ihm nicht. Ebensowenig ist für den Utilitarismus die Aufspaltung der gesellschaftlichen Synthese von Belang: in das Produzieren, das sich daraus begründet, *dass* (und nicht: *warum*) das Produkt abgenommen wird, und das Konsumieren, das sich daraus begründet, *dass* (und nicht: *warum*) es angeboten wird. Als selbstverständlich gilt: „Erlaubt ist, was gefällt“. All die darin enthaltenen Probleme sind dem Utilitarismus keine. Vielmehr zeichnet ihn eine fast tautologische Selbstbegründung des Nutzens aus. Nützlich ist, was unter den gegebenen Bedingungen Nutzen abwirft. Die hier skizzierte Kritik am Utilitarismus zeigt: Die Kritik am Utilitarismus muss nicht vom Standpunkt des Selbstzwecks geführt werden. (Zur Auseinandersetzung mit dieser Position vgl. Creydt 2015, 201-207). Solche Kritik wendet sich gegen den dem Inhalt äußerlichen Zugriff oder gegen das instrumentelle „Nehmen-bei-etwas“ (Binswanger).

⁸⁸ Zu den Trennungen und Gegensätzen zwischen den Akteuren sowie zu ihrer Konkurrenz passt eine Verwertungsdynamik, die von Marx mit den Stationen Geld, Mehrwert, Verwertung des Kapitals und Konkurrenz analysiert wird. Sie ordnet die Akteure sich unter, erlaubt faktisch nur bestimmte – eben profitable – Waren und Dienstleistungen im kapitalistischen Kerngeschäft, verselbständigt sich insofern *gegen* Bedürfnisse der Menschen. Die Trennungen und Gegensätze zwischen den Akteuren und die Verwertungsdynamik des Kapitals sind einander Voraussetzung und Resultat. Sie verstärken sich gegenseitig.

⁸⁹ A. Smith zufolge *sollen* die Individuen gerade an ihr Privatinteresse denken, und allein dadurch fördern sie das Wohl der Allgemeinheit. Da jeder „sucht, dass sein Produkt den größten Wert erhält, so arbeitet auch jeder notwendig dahin, das Jahreseinkommen des Volkes so groß zu

Wirtschaftsbürgern eigen ist: „Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebenso sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der anderen als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der anderen“ (Hegel 3, 265). „Der Einzelne“ „vollbringt in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewusstlos“ (Ebd.). Von Egoismus zu reden ist mindestens missverständlich, wenn er nicht von dem Egoismus qua Willkür unterschieden wird (vgl. Creydt 2015, 62f.). Das Gegenteil von Willkür ist die Anerkennung der Zwecke der Individuen, mit denen man Kauf- und Arbeitsverträge abschließt. „Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseins, in der Negation ihrer selbst, ihre positive Bedeutung, für sich zu sein, gäbe“ (Hegel 3, 265f.). Dem liberalen Bürger gelten seine Tätigkeiten und Transaktionen als Ausdruck der „Einheit des Seins für Anderes oder des sich zum Dinge Machens und des Fürsichseins“ (Ebd., 266).

Ist der Liberalismus bzw. das liberalistische Selbstverständnis von Bürgern auf die Auffassung des Wirtschaftens beschränkt? Ist er im wesentlichen Wirtschaftsliberalismus?

Mit der modernen bürgerlichen Gesellschaft⁹⁰ kommt es im Unterschied zum Feudalismus sowie zu lokalen Selbstversorgungsgemeinschaften, Großfamilien oder Stämmen zur Freisetzung der Individuen zu selbstbestimmter Lebensführung. Bürger sehen den Wert ihrer Lebensweise in der Emanzipation von den genannten Lebensformen. Bürger begrüßen das Auseinandertreten von Recht und Moral. Das bürgerliche Recht „hat überhaupt nur das zum Objekt, was in Handlungen äußerlich ist“ (Kant VIII, 339). Im Unterschied zur Einheit von Subjekt und Objekt (vgl. II.2.b) geht es um ihre Trennung. Im Unterschied zu persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen geht es um sachliche, auf Warenaustausch oder Arbeitsleistung bezogene Zweckverbindungen zwischen den Akteuren. Sie gehen in diese, in der Regel zeitlich begrenzten Verbindungen nicht als ganze Personen ein – im Unterschied zu Statusverträgen im Feudalismus und Rechten und Pflichten in familialen Gemeinschaften. Solche Gemeinschaften sind durch ganzheitliche Verpflichtungen charakterisiert, das bürgerlichen Erwerbs- und Geschäftsleben durch funktional spezifizierte, stückweise Verpflichtungen. Dafür ist die „Entäußerung der menschlichen Arbeit zu einem verkehrsfähigen ‚Gegenstand‘“ (Ferber 1965, 34) eine zentrale Bedingung.

Bürger schätzen den Unterschied zwischen ihrem „Rollenhandeln“ und ihrer Person, die nicht auf eine der Rollen festgelegt wird. Seine Autonomie findet das bürgerliche Individuum vor allem in seiner Freizeit und in seinen politischen Freiheiten. Bürger schätzen die Versachlichung der

machen, als er kann. Allerdings beabsichtigt er in der Regel weder, das allgemeine Wohl zu fördern, noch weiß er, in welchem Maß er es befördert. ... Oft fördert er durch die Verfolgung seines eigenen Interesses das der Gesellschaft weit wirksamer, als wenn er es zu befördern wirklich beabsichtigte“ (Smith 2009, 524).

⁹⁰ Wenn wir heute von der *modernen* bürgerlichen Gesellschaft sprechen, so beziehen wir diesen Begriff nicht auf die von den ökonomisch Selbständigen getragene Gesellschaft (7-10% der Bevölkerung im späten 19. Jahrhundert), sondern auf eine gegenwärtig von einer breiteren Basis getragene bürgerliche Gesellschaft. „Heute werden die Prinzipien der Bürgergesellschaft auch von anderen Gruppen unterstützt, über das Bürgertum hinaus. ... Ihre Prinzipien und Praktiken werden breit anerkannt, auch in anderen sozialen Milieus, wenn auch nicht völlig und mit Abstufungen. Gerade deshalb ist die Bürgergesellschaft heute fester verwurzelt, als sie es vor einem Jahrhundert war. ... Deshalb sprechen viele auch nicht mehr von ‚Bürgergesellschaft‘, sondern ziehen den Begriff der ‚Zivilgesellschaft‘ vor“ (Kocka 2008, 8f.).

Sozialbeziehungen, wie sie in Zweckverträgen stattfindet, als Bedingung ihrer Freiheit und personalen Integrität. Als Alternative zu dieser Versachlichung erscheint ihnen die Bevormundung durch andere oder ihre Vereinnahmung durch Ideologien oder Kulturen. Im bürgerlichen Paradigma bildet die persönliche Unabhängigkeit als die „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür“ (Kant) ein zentraler Wert. Bürger schätzen die Abwesenheit eines übergreifenden kulturellen Inhalts, der alle Arbeiten, Güter und Sozialbeziehungen zum Symbol seines Inhalts macht,⁹¹ als Bedingung für ihre Privatautonomie. „Allgemeine Handlungsfreiheit“ gilt Bürgern als „Mutter aller Grundrechte“ (Gramm, Pieper 2010, 122). Bürger schätzen die individuelle Bewegungsfreiheit und Willensfreiheit als die Möglichkeit, das Leben nach jeweils individuell eigenen Vorstellungen leben zu können.

Marktwirtschaft erscheint Bürgern nicht allein als Einrichtung, die ihre Interessen befriedigt, sondern als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit. Verpflichtungen entstünde diesem Verständnis zufolge in der Marktwirtschaft nur durch die gegenseitige Vereinbarung von mit Entscheidungsfähigkeit begabten Akteuren. Deren Vielzahl und die eigenen Gesetze des Marktes entzögen Einkommen und Preise der Verfügung einzelner Marktteilnehmer. Auch dies verhindere Willkür.

Bürger möchten nicht nur frei sein vom Willen einzelner, sondern – soweit möglich – auch vom Willen aller. Dem bürgerlichen Verständnis zufolge „reduziert“ die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln durch deren Vergesellschaftung „die Freiheit auf die demokratische Mitwirkungsfreiheit. Denn eine Allzuständigkeit der demokratischen staatlichen Entscheidungsgewalt, eben weil sie demokratisch ist, bedeutet zugleich, dass die Einbeziehung des Einzelnen und der Gesellschaft in die staatliche Entscheidungsgewalt total wird. Demokratie heißt dann, dass alle über alles beschließen können; es gibt nur noch eine (Mitwirkungs-)Freiheit *im* demokratischen Prozess, nicht mehr eine Freiheit *gegenüber* dem demokratischen Prozess. Das Ergebnis ist die *totale* Demokratie, in der der Einzelne voll und ganz Glied des demokratischen Kollektivs ist, und die darum notwendigerweise einen totalitären Charakter annimmt“ (Böckenförde 1976, 198f.).

Das liberale Ordnungsdenken warnt vor dem „Ehrgeiz, die Gesellschaft von Grund auf zu gestalten oder umzugestalten“. Dieser „marxistische Ehrgeiz“ (Aron 1984, 44) gefährde die Freiheit der Individuen. Allein der Verzicht auf die große Freiheit (der kollektiven Gesellschaftsgestaltung) sichere die Existenz der individuellen Freiheit, so Odo Marquard (2004, 95f.). Privateigentum ermögliche Freiheit und Unabhängigkeit vom oder gegenüber dem Staat. Demokratie habe sich auf öffentliche bzw. politische Institutionen zu beschränken und dürfe nicht auf private bzw.

⁹¹ „Bei den Inkas oder den Azteken, in Griechenland oder in Rom kennzeichnete ein Stil die geringsten Kleinigkeiten: Gesten, Wörter, Werkzeuge, häusliche Gebrauchsgegenstände waren noch nicht in die Prosa der Welt gefallen. Die Prosa der Welt ließ sich nicht von der Poesie trennen“ (Lefebvre 1972, 46f.). „Der Stil verlieh den geringsten Dingen, den Handlungen und Tätigkeiten, den Gesten, einen Sinn: einen fühlbaren und nicht abstrakten (kulturellen), direkt in einem Symbolismus greifbaren Sinn“ (Ebd., 58f.). „Der Stil war Aneignung, Gebrauch von Objekten, die nicht diesem oder jenem klassifizierten, als solches isolierten Bedürfnis angeeignet waren, sondern der Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens. Dass es Konsum ohne eine solche Aneignung geben kann, durch vorgeschriebene Wechselbeziehung, und zwar Punkt für Punkt, zwischen Bedürfnis und Gütern, das ist das Postulat der sogenannten Konsumgesellschaft“ (Ebd., 127).

unpolitische Institutionen wie Betriebe ausgedehnt werden. Die „liberale Zurückhaltung“ (Aron 1984, 44) steht in einem Spannungsverhältnis zu „unserem in Wissenschaft, Technik, Organisation erprobtem Selbstvertrauen. ... Weil der Liberalismus den Menschen misstraute, schränkte er die Möglichkeit des Handelns auf ein Mindestmaß ein. Der Schneckengang parlamentarischer Entscheidungen, die Lähmung, die nicht selten das System der checks and balances hervorzurufen droht, in welchem die Verfassungsautoren von einst ihr Meisterstück und die Garantie der Freiheit erblickt haben“ bringe auf die Gesellschaft bezogene sozialtechnokratische Steuerungsambitionen „zur Verzweiflung“ (Ebd., 43).

Ein zentrales Kriterium zur Beurteilung der Gesellschaft ist für Bürger das Ausmaß der Freiheit(en) in ihr. Freiheit bildet dem bürgerlichen Selbstverständnis zufolge einen Wert, der über den wohlverstandenen eigenen Interessen steht. „Personen sollen ein ‚eigenes Leben‘, einen eigenen Spielraum haben, selbständig Entscheidungen treffen können, man solle sich gegenseitig in gewissem Maße ‚frei lassen‘, auch im Fall eines ‚weniger vernünftigen‘, z. B. für die eigene Gesundheit oder Zukunft schädlichen Verhaltens“ (Wal 2004, 48). Bürger haben eine starke Aversion gegen alles, was nach Bevormundung aussieht, auch und gerade, wenn diese das wohlverstandene Interesse oder gesundheitliche Wohl im Sinn hat. „Ich weiß am besten, was ich will“ heißt es dann.

Dem liberalen, demokratischen und bürgerlichen Weltverständnis zufolge „ist Freiheit die Regel, staatliche Intervention die Ausnahme“ (Gramm, Pieper 2010, 91). „Die Mutter aller Grundrechte, ... die allgemeine Handlungsfreiheit des Art. 2 Abs. 1 GG ... meint die Freiheit, ohne Beeinträchtigung durch den Staat zu tun und zu lassen, was man will“ (Gramm, Pieper 2010, 123). Dieses Recht ist allein durch die Rechte der anderen und die Funktionsvoraussetzungen der Institutionen des Gemeinwesens beschränkt.⁹²

Im Gründungspapier einer Formation in der FDP („Liberaler Aufbruch“) heißt es: „Kein Mensch, keine Gruppe, keine noch so demokratisch gewählte Mehrheit und auch kein Staat haben deshalb das Recht, Menschen zu zwingen, auf eine bestimmte Art und Weise glücklich zu sein. Jeder Mensch hat das Recht, auf seine Art nach Glück zu streben.“⁹³ Für den Liberalismus war und ist immer auch die freie Gestaltung des Privatlebens durch die Individuen ein Essential gewesen.

Wer das liberale Paradigma mit ökonomischem Nutzen und Interesse kurzschließt, verkennt die komplexe Verarbeitung der gesellschaftlichen Wirklichkeit in der bürgerlichen Subjektivität.⁹⁴

⁹² Ein Beispiel für die zweite Beschränkung: „Der Grundsatz der Gleichheit verlangt, dass jede gültig abgegebene Wählerstimme den gleichen Zählwert und nach Möglichkeit den gleichen Erfolgswert haben muss“ (Detjen 2009, 65). Die 5 %-Klausel bei Parlamentswahlen in Deutschland widerspricht dem. „Diese Abweichung vom Gleichheitsprinzip ist nur durch gleichgewichtige andere Verfassungswerte zu legitimieren. Zu diesen Werten zählt die Funktionsfähigkeit des Parlaments, die durch eine übermäßige Parteienzersplitterung gefährdet wäre“ (Ebd.).

⁹³ <http://liberaler-aufbruch.net/positionen/mehr-mut-zu-recht-und-freiheit/>

⁹⁴ In einer von Eisel betreuten Dissertation heißt es über das „Weltbild des Liberalismus“: „Die allgemeine Ordnung folgt aus einem Nutzenkalkül, nicht aus dem Wesen einer vorgegebenen Ganzheit. Individueller Nutzen ist Maßstab für vernünftiges Zusammenleben. ... der Nutzen (steht) über allem“ (Bensch 2009, 76). „Für den Liberalismus ist Vernunft ein Verfahrensprinzip, die egoistische und triebgesteuerte Natur des Menschen im Überlebenskampf mit

Vor der bürgerlichen Gesellschaft waren nur die Mitglieder der begüterten Klassen imstande, die eigene Persönlichkeit zu kultivieren. Mit der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft „wurde eine Ethik der Selbstverwirklichung zum Besitztum der Masse der Bevölkerung. ... Die Selbstbeobachtung verstärkte und vertiefte sich, als die Menschen in sich selbst die einzige Kohärenz, die einzige Beständigkeit und Einheit zu suchen begannen, die in der Lage war, die Zerstückelung des gesellschaftlichen Lebens aufzuheben“ (Zaretsky 1978, 29f., 66).

Die bürgerliche Subjektivität entsteht historisch mit der Trennung zwischen Arbeit und Wohnen und dem Fortfall von Produktionsaufgaben für die Familie. Beziehungen sind nicht mehr nur oder in erster Linie durch tägliche Arbeitserfordernisse geprägt. Dies gilt zunächst für das über freie Zeit verfügende Bürgertum und verallgemeinert sich mit Freizeitzuwachs auch in anderen Schichten. Mit der stärkeren Beanspruchung von Menschen als Individuen⁹⁵ sinkt auch die Chance, Eheschließungen durch die Herkunftsfamilien unter ökonomischen oder standesgemäßen Gesichtspunkten bestimmen zu lassen, ohne dass es zu den manchen Dramenstoff abgebenden Kollisionen zwischen Herz und Besitz oder Stand kommt. Vorbei ist die Zeit, in der die Eltern „über die Ehe nach ihrer Willkür (verfügen), ohne die Individuen zu fragen, und diese lassen es sich gefallen, da die Besonderheit der Empfindung noch keine Präention macht. Dem Mädchen ist es nur um einen Mann, diesem um eine Frau überhaupt zu tun“ (Hegel 7, 313). Die Partnerwahl mag mit sachlichen Überlegungen vermischt sein. Die individuelle Zuneigung zur Einzigartigkeit des Partners gewinnt an Gewicht. „Es war nicht länger möglich, das Individuum lediglich mit seinem Platz in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu identifizieren. Das Entstehen einer von der Warenproduktion abgeschnittenen wichtigen Zone des Privatlebens förderte die Entdeckung und Erforschung des inneren Lebens von Männern und Frauen“ (Zaretsky 1978, 111). Als Inhalt, der die Liebe und Ehe erfüllt, gewinnen auch die Kinder einen anderen Stellenwert. Die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern emotionalisieren sich, Kinder werden nicht mehr als kleine, im Ganzen Haus mitlernende Erwachsene behandelt. Ihre frühe Sozialisation verengt sich auf die

(Sach-)Verstand zu lenken“ (Ebd., 77). Der Liberalismus wird hier so dargestellt, als sei er einzig und allein die Antwort auf die Frage nach der sozialtechnologischen Bewerkstelligung gesellschaftlicher Ordnung. Eine reduktive Ideologiekritik (Liberalismus ist nichts als Orientierung am Nutzen) aus der Beobachterperspektive verfehlt die Binnenperspektive bzw. das Selbstverständnis des Liberalismus. In ihm stellt „Freiheit“ zwar vielleicht nicht das „Wesen einer vorgegebenen Ganzheit“ dar, bildet aber die regulative Idee (als „Vernunft“ der Freiheit), die die gesamte Gesellschaft durchdringen soll.

⁹⁵ Freigesetzt von der Subsumtion unter familiale, dörfliche, religiöse oder politische Gemeinschaften treffen in der modernen kapitalistischen Gesellschaft „unabhängige Privatpersonen“ aufeinander (Marx 1974, 909). Der Privatperson erscheinen „die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs ... als bloßes Mittel für seine Privatzwecke, als äußere Notwendigkeit“ (Ebd., 6). Im Unterschied zu früheren Gesellschaftsformen erscheint in der bürgerlichen Gesellschaft das Individuum als „selbständiges Zentrum der Zirkulation“ (Ebd., 322).

Der Eigentümer der Ware Arbeitskraft wird nicht verkauft (wie ein Sklave) oder verkauft sich nicht selbst uneingeschränkt (Selbstversklavung). Er vermietet die zeitlich befristeten Nutzungsrechte an seiner Arbeitskraft. Die „freie Arbeit“ in der verallgemeinerten Warenwirtschaft beinhaltet, dass „der Arbeiter formell als Person gesetzt ist, der noch etwas außer seiner Arbeit für sich ist und der seine Lebensäußerung nur veräußert als Mittel für sein eignes Leben“ (Marx 1974, 200).

Eltern, v.a. die Mutter. Kindheit wird als eigene Sphäre mit eigenen „Rechten“, sprich: Entwicklungserfordernissen und -rücksichten, später auch einem Eigenwert, anerkannt. Häuslichkeit, romantische Partnerwahl, Gattenliebe und Intimisierung von Eltern/Kind-Beziehung befördern die Emotionalisierung und Intimisierung des familiären Lebens. „Ein einfacher Blick auf die Kultur liberaler Gemeinwesen genügt, um zu sehen, wie durchtränkt diese mit dem Verlangen nach Liebe und der Praxis der Liebe sind. Mehr noch: Tatsächlich war die Liebe ein entscheidender Faktor für die Herausbildung des liberalen Gemeinwesens, in das sie die Kernfamilie, das Ideal der Liebesromantik für den Freizeitkonsum sowie das Ideal der Heterosexualität einbrachte“ (Illouz 2014).

Nach Lawrence Stone (1979, 170) bringt der nichtadlige vormoderne Mensch Wärme und intime Beziehungen zwischen einzelnen Menschen nur begrenzt auf, streut seine Affekte über Familie und Nachbarn der „buntgescheckten Gemeinschaft“ der vorindustriellen Zeit, misstraut Einzelnen, vertraut eher Gruppen. Die vorindustriellen „Menschen bewahren sich eine Menge frei verfügbarer Affektivität, die sich den Zufällen des Lebens entsprechend entlud“ (Aries 1980, 600). Der Bürger unterhält im Unterschied dazu eher intime Beziehungen, konzentriert seine Affekte auf wenige Nahestehende, vertraut eher Einzelnen. Die Zwischenmenschlichkeit entsteht familiär als Zuwachs an emotionalen und intimen Beziehungen in einem Innenraum, während in der Außenwelt die Zahl der unpersönlichen Beziehungen steigt. Es scheint so, „dass Familiensinn und Sozialität nicht vereinbar waren und eins sich nur auf Kosten des anderen entwickeln konnte. ... Es sieht ganz so aus, als habe die moderne Familie nach dem Niedergang der alten gesellschaftlichen Beziehungen deren Platz eingenommen, um den Menschen eine unerträgliche moralische Einsamkeit zu ersparen“ (Aries 1975, 558). Dieser Prozess der Entstehung familiärer Zwischenmenschlichkeit ereignet sich in den verschiedenen Klassen zeitversetzt. Noch im Kommunistischen Manifest ist von der „erzwungenen Familienlosigkeit der Proletarier“ die Rede.⁹⁶

Bereits die frühen Bürger haben gegen das Gehabe der Aristokraten, das ihnen als steif, zeremoniell und bloß äußeren Formen folgend erschien, die innere Stimme ihres Gefühls als ihren Schatz gewusst, den ihnen die in der Außenwelt Herrschenden nicht streitig zu machen vermögen. „Der so lange verachtete Bürger bespiegelt sich im eigenen Seelenleben und kommt sich umso wichtiger vor, je ernster er seine Gefühle, Stimmungen und Regungen nimmt. In den mittleren und unteren Schichten des Bürgertums, wo dieser Emotionalismus die tiefsten Wurzeln hat, ist allerdings der Kult der Gefühle nicht nur eine auf den Erfolg gesetzte Prämie, sondern zugleich eine Entschädigung für die Erfolglosigkeit im praktischen Leben. Sobald aber die Gefühlskultur einmal

⁹⁶ Auch „nach der Stabilisierung der Arbeiterfamilien seit der Jahrhundertwende, infolge des Wohnungsbaus und der nachlassenden Binnenwanderung, bleibt eine kommunikationsintensive Enge das Kennzeichen des Arbeiterwohnens, die kaum eine intime Häuslichkeit zuließ. Zu ihm gehörten im Gegenteil die ‚Öffentlichkeit‘ der Straße für das Kind – nicht zuletzt in der noch lange anhaltenden Gelegenheitsarbeit der Kinder –, des Wirtshauses und des Vereins für den Mann und der Nachbarschaft für die Frau“ (Mooser 1983, 28). Erst in die 1960er Jahre fiel „der größte Schub der Veränderung des Arbeiterwohnens und der Angleichung an den Lebensstil anderer Schichten: Die bessere Ausstattung von größeren Wohnungen bei einem Zugewinn an Zeit und Komfort durch die Arbeitszeitreduzierung und Technisierung der Hausarbeit. Das häusliche Leben wurde zweifellos attraktiver als noch in den 1920er Jahren. Symbol dieses Wandels, der Etablierung von Privatheit als Lebensform auch für Arbeiter wurde das Wohnzimmer, ein bewusst herausgehobener Lebensraum der Privatsphäre und Nicht-Arbeit“ (Ebd.).

ihre künstlerische Objektivation gefunden hat, macht sie sich von ihrem Ursprung mehr oder weniger unabhängig und geht ihre eigenen Wege“ (Hauser 1957 II, 64f.).

Der Privatsphäre wird zunächst eine negative Freiheit zugeordnet im Gegensatz zur Unterwerfung des Individuums als Staatsbürger unter den Willen des absolutistischen Herrschers. „Soweit er als Untertan seiner Gehorsamspflicht genügt, ist der Souverän an seinem Privatleben desinteressiert“ (Koselleck 1973, 30). Die Privatsphäre erscheint als Sphäre, in der sich der Bürger als Mensch entfalten kann. In Absetzung vom öffentlichen Handeln erscheint die Privatsphäre als „freiwillig und von freien Einzelnen begründet und ohne Zwang aufrechterhalten zu sein; sie scheint auf der dauerhaften Liebesgemeinschaft der beiden Gatten zu beruhen; sie scheint jene zweckfreie Entfaltung aller Fähigkeiten zu gewähren, die die gebildete Persönlichkeit ausmachen. Die drei Momente der Freiwilligkeit, der Liebesgemeinschaft und der Bildung schließen sich zu einem Begriff der Humanität zusammen, die der Menschheit als solcher innewohnen soll und wahrhaft ihre absolute Stellung erst ausmacht“ (Habermas 1971, 64). Der Bereich des Privaten avanciert zur Heimat der Innerlichkeit. Sie wendet sich mit der Vorstellung von der Gleichheit der Menschen jenseits aller ständischen Unterschiede gegen letztere. Nicht nur aus der Ausdifferenzierung zwischen affektneutraler Erwerbs- und Geschäftswelt und affektiv aufgeladener Zwischenmenschlichkeit erwächst dem Gefühl ein Eigenwert. Die theoretische Begründung der Gleichheitsvorstellung seit Mitte des 18. Jahrhunderts greift nicht primär auf die Vernunft zurück, sondern auf die allen Menschen gemeinsame Fähigkeit des Empfindens und Fühlens. Aus der zunächst nur negativen Freiheit der Privatsphäre gegenüber der Öffentlichkeit erwächst ein Kulturkampf, der nun auch die Öffentlichkeit entzweit. In sie wird zunehmend die moralische Kategorie des Herzens und die Überzeugung eingebracht, es entscheide über den moralischen Wert eines Menschen. Soziale Ständedimensionen werden nicht im Kampf eines Standes gegen einen anderen angegriffen, sondern sozusagen überständisch infrage gestellt. Der feudalen Ordnung wird nicht auf ihrem Feld widersprochen, sondern auf einem neuen Terrain der reinen Menschlichkeit.⁹⁷ Der „homme“ fungiert als Wegbereiter bzw. Gegen- und Mitspieler von „bourgeois“ und „citoyen“.⁹⁸

In der bürgerlichen Gesprächs-, Lese- und Briefkultur entsteht die gemeinsame Welt der sich in ihrer Innerlichkeit nahen Menschen durch gemeinsame Identifikation mit den bspw. in einem Buch artikulierten Empfindungen, Gefühlen und Atmosphären. Die Ausgestaltung der eigenen Innerlichkeit jenseits der materiellen gesellschaftlichen Realität vollzieht sich auf dem Umweg über die gemeinsame ideale Welt der Literatur. „Die Identifikation eines Zuschauers mit den Gedanken und Gefühlen seinesgleichen wird zum Prototyp menschlicher Beziehungen, die ‚rein human‘ bleiben und in denen der einzelne, der sich zur Schau stellt, als das sich zu erkennen gibt, erkannt und anerkannt wird, was er eigentlich ist, so wie der Zuschauer in diesem identifizierenden

⁹⁷ Friedrich von Hagedorn schreibt 1750: „Nicht Erb-Recht noch Geburt, das Herz macht groß und klein“ (zit. n. Schulte-Sasse 1972, 231). „Die Natur weis nichts von dem verhassten Unterschiede, den die Menschen unter sich festgesetzt haben. Sie theilet die Eigenschaften des Herzens aus, ohne den Edlen und den Reichen vorzuziehen, und es scheint sogar, als ob die natürlichen Empfindungen bey gemeinen Leuten stärker, als bey andern, wären. Gütige Natur, wie beneidenswert schadlos hältst du sie wegen der nichtigen Scheingüter, womit du die Kinder des Glücks abspeisest! Ein fühlbar Herz – wie unschätzbar ist es!“ (G. E. Lessing: Sämtliche Werke, hg. von K. Lachmann und F. Muncker. Stuttgart 1886-1924, Bd. 5, S. 69).

⁹⁸ „Für Schleiermacher ist die Frau die Stifterin ‚besserer Geselligkeit‘: desinteressiert an Staat und Geschäft, vertritt sie den homme am reinsten“ (Boll 1989, 195).

Mitfühlen erst eigentlich als Mensch sich empfindet“ (Moormann 1977, 12).

Der „Subjektivismus“ einer Orientierung auf die Innerlichkeit und deren Kultivierung bilden den „Versuch, vom Individualismus ausgehend diesen vor sich selbst zu retten“ (Ebd., 43). „Während der Individualismus die Selbstverwirklichung des Individuums im Schaffen von Eigentum durch Arbeit sieht, fasst sie der Subjektivismus als das Schaffen einer eigenen Welt durch die Produktivität der Einbildungskraft; während der Individualismus die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Individuen als Tauschbeziehung zwischen grundsätzlich gleichberechtigten Rechtspersonen sieht ..., fasst sie der Subjektivismus als wechselseitige Entäußerung des ‚eigentlichen‘ Selbst des einzelnen an einen durch Idealisation zu ‚wahrem‘ Verständnis dieser Eigentlichkeit befähigten anderen, d.h. aber als durch diese Entäußerung bewirkte Selbstgewinnung, als wechselseitige Anerkennung eigener Idealität im Medium interesseloser, von keiner Versachlichung getrübler Transparenz“ (Ebd., 44).

Die Gleichsetzung des bürgerlichen Selbstverständnisses (Liberalismus) mit Wirtschaftsliberalismus sieht nicht nur von der mit der bürgerlichen Gesellschaft verbundenen Entwicklung der Subjektivität im Nichtarbeitsbereich ab, sondern auch vom widersprüchlichen Charakter der bürgerlichen Ökonomie.

Die Fokussierung von Bürgern auf ihre Individualität knüpft an am erst mit der bürgerlichen Gesellschaft gegebenen Unterschied zwischen persönlichem und gesellschaftlichem Individuum.⁹⁹ In der modernen bürgerlichen Gesellschaft entsteht unter Voraussetzung der Gleichheit der Bürger als Repräsentanten von ökonomischem Wert und unter der Bedingung des „numerisch“ bezeichneten Individualismus der Aufklärung ein „qualitativer“ Individualismus (Simmel 1957, 267). „Sobald das Ich im Gefühl der Gleichheit und Allgemeinheit hinreichend erstarkt war, suchte es wieder die Ungleichheit, aber nur die von innen heraus gesetzte“ (Ebd., 265). Seine Frustrationen in der gesellschaftlichen Realität verarbeitet das bürgerliche Individuum als „Nivellierungserfahrung“ und beantwortet sie mit einem reaktiven „exaggerierten Subjektivismus“ (Simmel 8, 382).¹⁰⁰ Die Genugtuung ob der individuellen Besonderheit und die Distinktion sollen in

⁹⁹ Bleibt „ein Adliger stets ein Adliger ... abgesehen von seinen sonstigen Verhältnissen, eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität“ (MEW 3, 76), so hat sich demgegenüber mit der bürgerlichen Gesellschaft ein Unterschied herausgestellt „zwischen dem Leben jedes Individuums, soweit es persönlich ist, und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazugehörigen Bedingungen subsumiert ist“ (Ebd.). Infolgedessen kommt es zu einer „Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum. ... In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind...“ (Ebd.).

¹⁰⁰ Hier macht sich die Kehrseite der Arbeitsteilung geltend. Zwar beansprucht sie das Individuum allein mit einem zur Austauschbarkeit objektivierten Segment seiner selbst. Zugleich aber „saugt“ das verobjektivierte Ganze „seine Elemente nicht so vollständig in sich ein, dass nicht ein jedes noch ein Sonderleben mit Sonderinteressen führte“ (Simmel 6, 629f.), in dem der ‚Rest‘ zur Geltung zu bringen ist, der das Individuum ausfüllt neben der in der Arbeitsteilung beanspruchten Seite. Auf diesen Rest kaprizieren sich nun die Individuen. Sie steigern „das verbleibende Privateigentum des geistigen Ich zu um so eifersüchtigerer Ausschließlichkeit“ (Simmel 6, 653). Es kommt dann dazu, „dass man dem, wodurch sich Menschen voneinander unterscheiden, ihrer Ich-Identität, einen höheren Wert beimisst als dem, was sie miteinander gemein haben, ihrer Wir-Identität“ (Elias 1987, 21).

der Fokussierung auf die vermeintliche „unbestreitbare Eigenheit“ das Individuum „für alle Leiden entschädigen“ (MEW 3, 296).¹⁰¹

Im bürgerlichen Bewusstsein und in der bürgerlichen Subjektivität verschwinden die Differenz zwischen jenen Einschränkungen, die in jeder Gesellschaft der individuellen Besonderheit durch Interaktionen, Kooperationen im Arbeiten, in der Organisation gemeinsamer Belange usw. gesetzt sind, und dem für die bürgerliche Gesellschaft charakteristischen Gegensatz zwischen der gesellschaftlichen Form, in der die verschiedenen in sie eingehenden Inhalte allein als Repräsentanten von ökonomischem Wert gelten, und den Individuen. Aus diesem Gegensatz resultiert das Verhältnis zwischen „gesellschaftlicher Äußerlichkeit“ und „individueller Innerlichkeit“ (Brix 1982, 37). Es „erscheint dem Individuum seine eigene Besonderheit in ihrer Verkehrung, nämlich als natürliche Voraussetzung, der sich seine Gesellschaftlichkeit erst als hinzutretendes äußerliches Faktum entgegenstellt. Die Realisierung dieser Besonderheit erscheint ihm deshalb auch nur möglich in der von aller äußerlichen materiellen Welthaftigkeit getrennten Sphäre seiner eigenen privaten Innerlichkeit, – eine Sphäre, in der es seine Gleichheit und gesellschaftliche Unfreiheit zu überwinden und sich als innerlich freies und besonderes, also gerade ungleiches Individuum zu verwirklichen glaubt, wobei ihm seine Gesellschaftlichkeit als äußere Voraussetzung, als Mittel ihrer Überwindung erscheint“ (Ebd.).

Die bürgerlichen Subjektivität hat ihre konstitutiven Voraussetzungen in einer entfalteten Marktwirtschaft, die einerseits den Individuen abverlangt, Anerkennung als Leistungsträger zu erwerben, andererseits die Individuen auf sich zurückwirft und eine in sich reiche Subjektivität entstehen lässt. Die Individuen unterliegen in der Marktwirtschaft dem „Zwang, sich als ein Selbst immer erst noch bewähren zu müssen vor andren, deren Interesse an der eigenen Person sich in der Regel auf ihre Nützlichkeit für ihre (der anderen) Zwecke beschränkt. ... Das Ich muss sich dauernd beweisen, indem es Wertschätzung erheischt durch nach außen gekehrte Außergewöhnlichkeit, und es muss dabei erfahren, dass gerade in dieser Besonderheit auch der Grund dafür zu liegen scheint, beneidet, verachtet, geschmäht, bekämpft zu werden. ... Einerseits will der vereinzelt Einzelne eine große Rolle spielen, den Wert seiner absoluten Besonderheit demonstrieren, andererseits ist ihm diese Selbstdarstellung äußerer Zwang, sehnt er sich nach einfachem – kampflosem – Beisehensselbstsein unproblematischen Dazugehörens“ (Assling 1981, 141). Derjenige Individualismus („qualitativer Individualismus“ sensu Simmel), der die formale Gleichheit der Bürger (oder den „quantitativen Individualismus“ (Simmel)) übersteigt, macht eine Erfahrung über die Zweiseitigkeit der Distinktion. Das Bedürfnis nach einer Sozialität, die die Trennungen und Gegensätze der bürgerlichen Vergesellschaftung hinter sich lässt, vermag sich häufig nur romantisch zu artikulieren (vgl. dazu das Ende des Exkurses in Teil II). Eine Sehnsucht nach Gemeinschaft ist dann nicht fern. Das wiederum bildet die Steilvorlage dafür, den rechtlichen (oder „quantitativen“) Individualismus geltend zu machen. Nun wird die Unabhängigkeit und Selbstverfügung des Individuums gegen einengende und bevormundende Gemeinschaften mobilisiert. Dieser Individualismus wird als notwendige Bedingung reich entfalteter Subjektivität dargestellt: „Es ist nachgerade ein Dogma der liberalen Gesellschaft, dass Liebes- und Freundschaftsbeziehungen nur

¹⁰¹ „Das ganze Kapitel von der Eigenheit reduziert sich auf die allertrivialsten Selbstbeschönigungen, mit denen sich der deutsche Kleinbürger über seine eigne Ohnmacht tröstet“ (MEW 3, 295). Für den Profilneurotiker gilt: „je knechtischer auf der einen Seite, desto zügelloser ist er auf der anderen; Beschränktheit und Maßlosigkeit, Originalität, ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt“ (Hegel 20, 120).

dann wirklich wertvoll seien, wenn sie aus ‚nicht-rationalen‘ Gründen eingegangen werden, also nicht aus Berechnung, sondern aus einem tiefen, authentischen Gefühl heraus. ... Keine andere Gesellschaft jemals zuvor hat ihren Mitgliedern ein solches Ausmaß an zweckfreien und ‚nicht-rational‘ begründeten Beziehungen und Handlungsweisen erlaubt wie die liberale“ (Herzinger 1997, 92).¹⁰²

Das Selbst- und Weltverständnis des Liberalismus und moderner Bürger sind nicht auf die Orientierung an Nutzen und Interessen begrenzt. Vielmehr geht es um eine bestimmte Art und Weise des In-der-Welt-Seins und der Gesellschaft, in der die Freiheit des Individuum im Mittelpunkt steht. Der Individualismus bringt einander entgegengesetzte und komplementäre Effekte hervor: „die Indifferenz gegenüber dem anderen sowie die Sensibilität für den Schmerz des anderen“ (Lipovetsky 1995, 281). „Je mehr der Mensch als Privatperson lebt, desto stärker ist er für das Leid oder den Schmerz des anderen empfänglich; Blutvergießen und Angriffe auf die Unversehrtheit des Leibes werden zu unerträglichen Schauspielen“ (Ebd.). Die mit der bürgerlichen Gesellschaft möglichen Freiheiten und Rechte haben einen weiteren Umfang als wirtschaftliche und technologische Handlungsoptionen („Nutzen“).¹⁰³ Wer die Stärke des bürgerlichen Paradigmas begreifen will, geht an ihm vorbei, wenn er es auf Interessen der Ökonomie und Naturbeherrschung reduziert. Aus dieser Aussage folgt kein Lob des bürgerlichen Paradigmas von Individualität und Subjektivität. Eine Auseinandersetzung mit ihm muss aber seiner Stärke gewachsen sein.¹⁰⁴

III.2) Zur Annahme einer Trennung zwischen ‚kultureller Ebene‘, in der es ‚um den Sinn des Ganzen geht‘, und ‚demokratischer Politik‘ (Zur Wertebindung der modernen Verfassung)

Ein zentrales Resultat der bürgerlichen Revolutionen besteht laut Eisel in der Trennung zwischen ‚Politik‘ und der ‚Sinnebene‘ (Eisel 2003, 416). „Demokratische Politik kümmert sich um die Interessen des einzelnen; hier geht es um Nutzen. Auf der kulturellen Ebene geht es um den Sinn des Ganzen. Diese Ebene ist nicht politisch, aber sie taucht dennoch auf der politischen Ebene auf. Auf der politischen Ebene wird der Sinn des Ganzen von den konservativen Parteien gepflegt, d. h. zu Politik zu machen versucht. Die vertikale Ebenendifferenz zwischen Kultur und Politik realisiert sich politisch horizontal als Differenz zwischen konservativen und fortschrittlichen Parteien. Deshalb landet man regelmäßig im konservativen Lager, wenn man Sinnfragen politisch nicht totschweigen will“ (Ebd.). Wie verhält es sich mit der Aussage, „demokratische Politik kümmert

¹⁰² Dies könne man nur verkennen, „wenn man etwa glaubt, die bäuerliche Dorfgemeinschaft sei durch die Liebe zum Ackerbau und durch das erhebende Gefühl der Nächstenliebe zusammengehalten worden und nicht durch den Zwang zur Selbsterhaltung; oder wenn man meint, Ehen seien im Adel nur aus Verantwortungsbewusstsein gegenüber einer prästabilisierten gesellschaftlichen Harmonie geschlossen worden und nicht v. a. aus Nützlichkeitsabwägungen mit Blick auf materielle und politische Vorteile. ‚Nichtzweckhafte‘ Handlungsweisen und soziale Beziehungen waren und sind in hierarchischen, gemeinschaftsorientierten Gesellschaften weitaus seltener als in individualistischen“ (Herzinger 1997, 92).

¹⁰³ Dem bürgerlichen Selbst- und Weltbild zufolge „entwickeln“ sich die Werte der „Meinungs- und Redefreiheit, des Rechts auf Schutz gegen staatliche und privat Gewalt ... unabhängig von der Handelsfreiheit und waren grundlegender als diese. ... Daher ist es auch nicht überraschend, dass liberale Gesellschaften ... die Religionsfreiheit oder das Recht des Angeklagten, den Anschuldigungen in einem öffentlichen Prozess entgegen zu dürfen, als heiliges Gut ansehen“ (Holmes 1995, 367).

¹⁰⁴ Für eine solche Kritik vgl. Creydt 2014, 217-261.

sich um die Interesse der einzelnen, hier geht es um den Nutzen“?

Die Kategorie der Menschenwürde spielt im bürgerlichen Selbst- und Weltverständnis eine zentrale Rolle. Die normative Vorstellung vom Individuum als Selbstzweck setzt sich ab gegen die herrschenden Vorstellungen in vorbürgerlichen Gesellschaften, im Faschismus und in Gesellschaften des sog. ‚Realen Sozialismus‘.¹⁰⁵ Die Menschenrechte bilden die Konkretisierung der Menschenwürde.

Das Bundesverfassungsgericht definiert Menschenwürde „als freie Selbstgestaltung des Menschen oder als allgemeinen Eigenwert, der den Menschen kraft seines Personenseins zukommt“ (Gramm, Pieper 2010, 78). „In der freiheitlichen Demokratie ist die Würde des Menschen der oberste Wert“ (BVerfGE 5, 85 (204); 6, 32 (41)). In dieser Entscheidung stellt das Bundesverfassungsgericht „einen engen Zusammenhang zwischen der Würde und der Eigenständigkeit, Selbstverantwortung und Persönlichkeitsentfaltung des Menschen her“ (Detjen 2009, 22).

„Artikel 1 GG macht unmissverständlich klar, dass der Staat um des Menschen willen da ist, nicht umgekehrt der Mensch für den Staat. Der Staat bezieht seine Rechtfertigung aus dem Dienst, den er dem Menschen leistet. Er ist als eine Art Dienstorganisation den Menschen nachgeordnet. Sein Zweck ist die Erfüllung von Gemeinschaftsbelangen der zusammenkommenden Menschen. ... anthropozentrische Staatsauffassung“ (Ebd., 31).

Das Bundesverfassungsgericht stellte 1958 fest, „dass das Grundgesetz keine werteneutrale Ordnung sein wolle. Es habe im Grundrechtsteil eine objektive Werteordnung aufgerichtet, die als verfassungsrechtliche Grundentscheidung auf alle Bereiche des Rechts ausstrahle (BVerfGE 7, 198 (205)“ (Detjen 2009, 21) „Das Grundgesetz will keine werteneutrale Ordnung sein, sondern hat in seinem Grundrechtsabschnitt objektive Grundentscheidungen getroffen, die für alle Bereiche des Rechts ... gelten“ (BVerfGE 81, 242, 254f.).

Dieser Wertebindung widerspricht nicht dem Votum dafür, auf eine Staatsreligion oder eine Staatsideologie zu verzichten. Zu unterscheiden sind die Bindung an bestimmte Werte und die Bindung an eine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft. Der Staat soll sich mit keiner einzelnen solcher Gemeinschaften identifizieren. Das allein ist der Sinn von seiner weltanschaulichen Neutralität. Werteneutralität ist etwas grundlegend anderes. Der Verzicht auf sie hätte die Gleichgültigkeit gegenüber den konstitutiven Grundsätzen des Gemeinwesens zur Folge.

„Sinn“ ist in der modernen bürgerlichen Gesellschaft nicht notwendigerweise explizit religiös. Die Menschenwürde als Leitnorm der bürgerlichen Verfassung hat verwickelte Effekte. Einerseits legt sie das bürgerliche Selbst- und Weltverständnis auf Offenheit fest. „Wer etwa den Bürgern vorschreiben wollte, was ihre ‚wahren‘ Bedürfnisse seien und was sie demgemäß zu konsumieren hätten und was nicht, der betreibt das Geschäft der Entmündigung“ (Krockow 1983, 60). „Was als Würde des Menschen nicht angetastet werden darf..., das ist – im genauen und strikten Gegensatz

¹⁰⁵ Ein Beispiel für das in der offiziellen Ethik des sog. ‚Realen Sozialismus‘ vorherrschende sozialutilitaristische Verhältnis des Gemeinwesens zu seinen Individuen: „Nicht die Einzigartigkeit des Menschen an sich ist wertvoll, sondern ihre Bedeutung für den Fortschritt in der Geschichte“ (Erlebach, Ihlefeld, Zehner: Psychologie für Lehrer und Erzieher. Berlin DDR 1980, 86).

zu jeder vorgegebenen und verordneten ‚Natur‘ oder inhaltlichen Zielbestimmung menschlichen Daseins und gesellschaftlicher Verhältnisse – eben die Offenheit. Es sind die Fähigkeit, das Recht und die Verantwortung jedes Menschen, selbst über seine grundlegenden Werte und Wahrheiten zu befinden und zu entscheiden, wie und wohin es sein Leben im Letzten führen will. Demokratie als humane Friedensordnung wird dann möglich, ... wenn anerkannt wird, dass es keine inhaltlich bestimmten Sinnkonstruktionen oder Überlieferungen mehr gibt, auf die alle verpflichtet und über die alle einig sind, dass man sich vielmehr in einer Vielfalt der Wert- und Wahrheitsvorstellung miteinander einzurichten hat, ohne sich zu verfemen, zu verfolgen und zu vernichten. ... Eine Demokratie, die ihre Friedensfunktion erfüllt, ist also in der Tat insofern relativistisch¹⁰⁶ und muss es bleiben, als sie nicht aus ‚der Wahrheit‘ lebt, aus keiner Art von letzter Wahrheit, sondern aus der Suche nach der Wahrheit und der Möglichkeit des Dialogs über sie“ (Ebd., 58).

Trotz aller Grenzen, die den Vorstellungen von Autonomie und Würde in der bürgerlichen Gesellschaft notwendig immanent sind,¹⁰⁷ lässt sich sagen: Die bürgerliche Gesellschaft hat für Bürger „Sinn“, insofern sie sie wertschätzen als gravierenden Fortschritt („Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ Hegel 12, 32). Der bürgerlichen Selbst- und Weltsicht gilt die bürgerliche Gesellschaft als das unüberschreitbare Optimum des *Bewusstseins* von der Freiheit und Würde des Einzelnen und seiner Realisierung.¹⁰⁸ Hatten die „Orientalen nur gewusst, ... das *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt aber, dass *einige* frei sind, ... wir aber wissen, *alle* Menschen an sich“ sind frei (Hegel 12, 32).

Fortschritte in der Verwirklichung der Menschenwürde zeigen sich beispielsweise

- in der Reform des Eherechts, das keine Ungleichbehandlung von Mann und Frau bei der Festlegung ehelicher Pflichten mehr enthält,
- in der Verwerfung der Maßgeblichkeit des Mannesnamens für den Ehe- und Familiennamen,
- im 2006 verabschiedeten Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz,
- im Behindertenschutz,
- in der Patientenautonomie (vgl. Vorsorgevormacht u. a.).

Der Kampf für solche Fortschritte ist bei den Protagonisten und Betroffenen mit viel Sinn verbunden.

Eisel sieht davon ab, dass Freiheit den grundlegenden Wert der westlichen Moderne darstellt. Sie orientiert sich an diesem Wert. Bei aller „Zerstrittenheit des Westens ... wird er zusammengehalten

¹⁰⁶ „Die Weltanschauung der Demokratie ist der Relativismus“ (Gustav Radbruch, zit n. Krockow 1983, 54).

¹⁰⁷ Zu den (von äußeren Schranken unterschiedenen) inneren Grenzen von Menschenwürde und Selbstzweck vgl. Creydt 2015, 195-208.

¹⁰⁸ „Wenn Hegel von ‚Vollendung‘ spricht, nennt er nicht die Geschichte als solche und im Ganzen vollendet, sondern er spricht von einer substantiellen Geschichte in der Geschichte“, der „Geschichte im Fortschritt des Bewusstseins der Freiheit“. *Dieses* Bewusstsein sei vollendet. „D.h. alle im Moment der Freiheit liegenden Momente und Gestalten sind in das Bewusstsein gedrungen. Damit sagt Hegel keineswegs, dass durch diese zum Bewusstsein ihrer selbst gekommenen Freiheit auch die Realität selber auf dem Stand dieses Begriffes von Freiheit ist“ (Rohrmoser 2009, 181).

durch die Vorstellung der Menschen, einer zeit- und gesellschaftsübergreifenden Transformationsgemeinschaft anzugehören, die ein klares Ziel vor Augen hat. Gerade die endlosen Diskussionen darüber, welche Umwege dabei zu gehen sind, die Erbitterung über Stillstand und Rückschritte, die Empörung über jeden angeblichen oder tatsächlichen Verrat bezeugen den Grundkonsens: das regulative Prinzip, das die Richtung vorgibt, ist die Freiheit des einzelnen. Erst dadurch wird ‚vorwärts‘ und ‚zurück‘ definierbar“ (Schulze 2008, 64). „Freiheit: Nur mit dieser Formel erschließt sich die Einheit der Moderne, nur so tritt zutage, was den Westen dazu bringt, sich in der Kontinuität eines Gesamtprozesses zu sehen, zu dem Renaissance, Humanismus und Reformation gehören“ (Ebd., 65). Die moderne bürgerliche Gesellschaft mit Liberalismus und Demokratie bringt aus sich selbst heraus eine Wertebindung hervor. „So gerne der Westen eine philosophisch unanfechtbare Letztbegründung für seinen Grundwert in Anspruch nehmen würde – es gibt sie nicht“ (Ebd., 91). Kein Weg führt an der „Einsicht“ vorbei, „dass eine undiskutierbare Entscheidung am Anfang steht, ein Apriori, mag man es Glauben nennen, Emotion oder Setzung. Die Entscheidung für Freiheit lässt sich allenfalls verdeutlichen, aber nicht begründen“ (Ebd.).

Der Pluralismus in modernen demokratischen Gesellschaften bildet kein Moment, das die normative Zentralstellung der Menschenwürde dementiert. Die pluralistische Befürwortung der politischen Differenzierung hält es weder für wünschenswert noch für möglich, dass ein monolithischer politischer Wille entsteht. Diese Ablehnung ist nicht zu verwechseln mit der Absage an ein gemeinsames Grundparadigma der verschiedenen politischen Parteien. Vielmehr votiert eine wohlverstandene pluralistische Position nicht nur für geteilte Verfahrensnormen, sondern auch für gemeinsame Leitbilder. Sie bilden den „nicht-kontroversen Sektor“ (Fraenkel), der im Unterschied zu den in der Öffentlichkeit manifesten tagespolitischen Auseinandersetzungen zwischen den Parteien den latenten Hintergrund bildet. Die Existenz dieses unstrittigen Sektors ermöglicht erst, dass der Parteienstreit nicht zur Auflösung des politischen Gebildes führt. Gewiss ist die Grenzlinie, die den kontroversen vom nicht-kontroversen Sektor unterscheidet, nicht fest und unterliegt Verschiebungen. Über das Größenverhältnis zwischen beiden Sektoren lässt ein Pluralismustheoretiker wie Fraenkel (1991, 248f.) keine Missverständnisse aufkommen: Soll das Gemeinwesen in seiner grundsätzlichen Ordnung stabil bleiben, muss der Konsenssektor der weitaus größere Sektor sein.

Eisel reduziert nicht nur den Liberalismus, sondern auch die demokratische Politik in den modernen westlichen Gesellschaften auf das Phänomen der pluralistischen Interessenvertretung. Diese Annahme übergeht die Wertebindung der demokratischen Verfassungen. Daraus folgt kein Lob der demokratischen Politik oder der Verfassungen. Es geht in diesem Text darum, ob diese Phänomene richtig beschrieben werden. Eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen ist hier nicht das Anliegen. Vgl. dafür Creydt 2007, 2008, 2014, 217-255).

III.3 In welcher Hinsicht sind moderne westliche Gesellschaften durch die Trennung von Politik und Religion charakterisiert?

Eisel zufolge „bedeuten“ die „englische, amerikanische und französische Revolution“ „einen wirklichen Bruch, und zwar in der Art, dass eine zusätzliche Ebene eingerichtet wurde, die der Politik. Politik wurde getrennt von Ökonomie und absoluten, religiösen Werten. Das war vorher etwa 5000 Jahre lang vermischt gewesen“ (Eisel 2003, 416).

Wie verhält sich die Annahme einer erst durch die bürgerlichen Revolutionen eingeführten Trennung zwischen Politik und Religion zu früheren Differenzierungen zwischen beiden? „Auf die Frage, wie der Apostel Paulus den Christen gebieten könne, sich nicht dem Joch der Knechtschaft zu unterwerfen (Galater 5,1), gleichzeitig aber den Sklaven verbieten, über ihren Stand bekümmert zu sein (1. Korinther 7,21), hat Calvin die bezeichnende Antwort gegeben: ‚Das kann doch nur daher kommen, dass christliche Freiheit und bürgerliche Knechtschaft sehr wohl miteinander bestehen können‘ (Institutio IV, 20,1)“ (Zahrnt 1996, 141).

Das frühe Christentum unterscheidet Religion und Politik. Deren Einheit bildet eine „Stufe der Religionsgeschichte, die das Christentum gerade überwunden hat. In der griechisch-römischen Antike bildeten Religion und Staat, Politik und Kultur eine Einheit: Der Staat hatte seine Gottheit und die Gottheit ihren Staat – der Name ‚Athen‘ erinnert heute noch daran. Mit seiner Predigt von dem weltüberlegenen, transzendenten Gott hat das Christentum diese ‚politische Theologie‘ aus dem Angeln gehoben. Des zum Zeichen verweigerten die ersten Christen dem römischen Kaiser das Opfer. Für die Beziehung zwischen Religion und Politik bedeutet dies ein für allemal, dass die Politik ein ‚weltliches Ding‘ ist“ (Zahrnt 1996, 149f.).

Nicht aus externer Einwirkung, sondern aus der Religion selbst entwickelt sich die Unterscheidung zwischen Politik und Religion. Lange vor den genannten politischen Revolutionen findet die Reformation statt.

„Die Idee und Wirklichkeit dessen, was in Europa unter Freiheit verstanden wurde, ... ist eine Frucht der von Augustin begründeten und entwickelten Zwei-Reiche-Lehre“ (Rohrmoser 1989, 144). „Freiheit ... ist gebunden an die in der Moderne ausgebildeten Entzweigungsstrukturen: d.h. die Trennung von Individuum und Gesellschaft,

... von Glaube und Vernunft,
 ... von Faktum und Wert,
 ... von Norm und Wirklichkeit,
 ... Staat und Kirche,
 ... Staat und Gesellschaft.

Die Entzweigung ist das essentiell neue Element“ der Moderne (Rohrmoser 2000, 50).

Diese Entzweigung „hat sich zwar in der Moderne und durch die Moderne ausgebildet, aber ihre eigene substanzielle Voraussetzung ist nicht die Aufklärung und nicht die Moderne“ (Ebd., 51). Die Maxime der Zwei-Reiche-Lehre lautet: Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und Gott geben, was Gottes ist. Die Identität von Kaiser und Gott ist ausgeschlossen.

„Der Christ ... pfuscht der Politik nicht unmittelbar ins Handwerk, sondern er setzt der Politik ständig die Grenze des Politischen. Die politische, indirekte Verantwortung der Christen in einer liberalen Kultur besteht darin, dafür zu sorgen, dass die Politik sich innerhalb ihres Bereiches hält und nicht auf das übergreift, was ihrer Verfügung und ihrem Zugriff entzogen bleibt“ (Ebd., 52f.) Andernfalls werde Politik totalitär. Totalitarismus beinhaltet „die Vereinigung des Monopols auf legale und illegale Gewalt mit dem Monopol auf gesamtgesellschaftlich verbindliche Interpretation der die staatliche Herrschaft legitimierenden Wahrheit“ (Rohrmoser 1989, 146).

Luther zufolge existieren zwei gefährliche Abwege. Der Nomismus mache aus dem Evangelium ein

Gesetz. Die Schwärmerei schaffe das Gesetz im Namen des Evangeliums ab (Anomismus). Weder die abstrakte Gleichsetzung von Religion und Politik (das Reich Gottes soll bereits in dieser Welt verwirklicht werden) noch die abstrakte Trennung (Privatisierung von Religion) bieten Luther zufolge eine Perspektive.

„Religion und Politik müssen unterschieden, aber sie dürfen nicht geschieden werden. Von dieser etwas formal und abstrakt wirkenden Formel hängt sowohl für die Politik wie für die Religion Entscheidendes ab. Es ist mit ihr der Politik eine grundsätzliche und definitiv gemeinte Grenze gezogen. Die Politik ist für Fragen des Heils, des individuellen und kollektiven, des diesseitig säkularen wie für das ewige und jenseitige nicht zuständig“ (Rohrmoser 2000, 273).

„Die Theokratie ist für das Christentum grundsätzlich keine Möglichkeit, so sehr auch immer wieder, bis in die Gegenwart hinein, religiös christliche Kräfte von dem Willen entflammt und von dem Drang getrieben wurden, Politik als Exekution religiös-theologisch begründeter Imperative zu verstehen. . . . Religion, die für den Bezug zum Ganzen steht und ihn für den Einzelnen, das Individuum eröffnet und frei hält, darf gerade das Ganze nie direkt und unmittelbar für sich usurpieren oder gar über das Ganze politisch motiviert verfügen wollen. Die wichtigste Funktion, die Religion für die Politik erfüllen muss, besteht unter sich ständig verändernden geschichtliche Bedingungen darin, die Grenze zu ziehen zwischen dem, was menschlicher Verfügung unterworfen ist und dem, was die menschlichen Möglichkeiten begrenzt“ (Ebd., 274).

Eisels am Anfang von Kapitel II. 2 zitierte Ausführungen enthalten eine Säkularisierungsthese. Demgegenüber ist zu fragen, ob Europa nicht einen Sonderweg darstellt. In den USA sind Religion und Politik institutionell klar getrennt, in Europa sind beide stärker miteinander verzahnt (z. B. Kirchensteuer). Casanova (1996) zufolge „war der Rückzug der Religion in die Privatsphäre um so deutlicher, je dominanter und ausgeprägter die strukturelle Verzahnung von Staat und Religion war“ (Knobloch 2006, 92). M. Weber „prognostizierte, ein organisiertes, hierarchisches Kirchenwesen werde sich gegen das horizontal-egalitäre Sektenwesen durchsetzen. Offenbar haben die USA einen anderen Pfad eingeschlagen, eine fragmentierte, poröse und in den lokalen Gemeinden verankerte Religionslandschaft ist geblieben. Und dieses Muster scheint sich nun global auszubreiten“ (Leggewie 2005, 3).

Für die USA ist nicht „das Misstrauen gegen die Einflussnahme der Kirchen auf das öffentliche Leben, sondern das Misstrauen gegen eine Staatsgewalt konstitutiv, die wegen ihrer Neigung beargwöhnt wird, die Religionsgemeinschaften und alle anderen (zum Teil aus ihnen hervorgegangenen) zivilgesellschaftlichen Vergemeinschaftungen zu beschränken, zu reglementieren oder selektiv zu privilegieren“ (Offe 2004, 51). Es erscheint „seit jeher und auch heute noch den politischen Eliten geboten, mit offiziellen Symbolen (,God bless America’, ,In God we trust’, ,City on the Hill’) und Demutsgesten gegenüber der religiösen Lebenssphäre als solcher (der Präsident zeigt sich dem Publikum im Kreise seiner Familie beim Verlassen eines Gotteshauses nach dem sonntäglichen Kirchgang) die Identität der amerikanischen Nation als einer Gemeinschaft freier Glaubensgemeinschaften in ,God’s own country’ zur Anschauung zu bringen“ (Ebd., 52). „Das Ideal einer von der Staatsgewalt emanzipierten Gesellschaft hat . . . , weit jenseits aller Eigentümer-Interessen und marktliberaler Ordnungsvorstellungen, einen religiösen Kern in der Vorstellung vom Vorrang des göttlichen Gesetzes (in der Pluralität seiner Auslegungen) vor der von einem Volkssouverän gesetzten Rechtsregel. Die Integration der Gesellschaft ist nicht, wie in

Europa, das Werk einer sozial ordnenden Staatsgewalt, sondern das der religiösen Gemeinschaften und ihrer (bei aller konfessionellen und freikirchlichen Zersplitterung) gemeinsamen Orientierung an religiösen Heilsgütern“ (Ebd., 53).

Die USA und Südamerika bilden Gegenbeispiele für den behaupteten Bedeutungsverlust der christlichen Religion.

Auch der Zentralwert der Verfassung moderner Demokratien, die Menschenwürde, gibt Anlass zur Frage nach der Relevanz von Elementen der Transzendenz in der modernen Demokratie.

Die Menschenwürde als Leitnorm der bürgerlichen Verfassung legt die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft auf einen Wert fest, der der Veränderung durch die Bevölkerung entzogen ist. Die Würde des Menschen bezieht sich nicht auf den Mensch „in seinen individuellen Charakterzügen, in den Besonderheiten, die es (das Individuum – Verf.) von allen anderen unterscheidet“ (Durkheim 1986, 59). Gegenüber der Befürchtung, eine solche Auffassung „schlösse das Individuum in einer Art moralischen Egoismus ein“, heißt es bei Durkheim: „Aber in Wirklichkeit empfängt das Individuum seine Würde aus einer höheren Quelle, die es mit allen Menschen gemeinsam hat. Wenn es ein Recht auf diese religiöse Achtung hat, dann deshalb, weil es ein Stück von der Menschheit in sich trägt. Es ist die Menschheit, die verehrungswürdig und heilig ist“ (Ebd.). „Diese menschliche Person wird als heilig betrachtet, sozusagen in der rituellen Bedeutung des Wortes. Sie hat etwas von dieser transzendenten Majestät, welche die Kirchen zu allen Zeiten ihren Göttern verleihen. ... Und genau daher kommt der Respekt, der ihr entgegengebracht wird. ... Eine solche Moral ist also nicht einfach eine hygienische Disziplin oder eine weise Ökonomie der Existenz; das ist eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist“ (Durkheim 1986, 57). Durkheim schreibt dies in einem Artikel zur Dreyfus-Affäre, die als „die schwerste Krise in der Dritten Republik“ (Müller 1986, 93) gilt. Durkheim kann die Heftigkeit der Reaktion auf die Behandlung von Hauptmann Dreyfus dadurch erklären, dass er letztere nicht allein als Angriff auf ein empirisches Individuum auffasst. Dieser Angriff bekommt vielmehr erst vor dem Hintergrund der Existenz einer „Religion der Menschheit“ (Durkheim 1986, 59) den Stellenwert, das Heiligste der Gesellschaft zu verletzen. Erst dann kann es heißen: „Wer auch immer einen Menschen nach dem Leben trachtet, die Freiheit eines Menschen oder seiner Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht“ (Ebd., 57).

Dem Konzept der Menschenwürde in der modernen bürgerlichen Gesellschaft sind Merkmale eigen wie

- die Unantastbarkeit bzw. den Ausschluss der Verfassungsänderung durch den Gesetzgeber (Art. 70 Abs. 3 GG),
- die Transzendenz gegenüber empirischen Belangen,¹⁰⁹

¹⁰⁹ Wie wenig der empirische Mensch mit seinen Sinnen und Fähigkeiten in der Menschenwürde gemeint ist und wie stark sie sich auf ein immaterielles Substrat bezieht, zeigt das Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1977 über die Verfassungsgemäßheit der lebenslangen Haftstrafe. Der Begründung des Bundesverfassungsgerichts zufolge führt sie nicht „zwangsläufig zu irreparablen Schäden psychischer oder physischer Art, welche die Würde des Menschen (Art 1 Abs 1 GG) verletzen ..., denn der Kern der Menschenwürde wird getroffen, wenn der Verurteilte ungeachtet der Entwicklung seiner Persönlichkeit jegliche Hoffnung, seine

- die Beurteilung des Angriffs auf sie als Verletzung eines Heiligtums.

Dennoch bleibt Durkheims Rede von der „Religion der Menschheit“ eine Analogie. Zentrale Merkmale der christlichen Religion hat die Religion der Menschenwürde nicht. Menschenwürde ist vielleicht ein Heiligtum, aber kein Gott, zu dem wir beten, von dem wir Trost und Rückhalt beziehen (vgl. II.1).

Menschenwürdekonzepten in der modernen bürgerlichen Gesellschaft sind bestimmte Merkmale eigen, die wir aus Religionen kennen. Insofern ließe sich (mit Eisel 2003, 416) sagen, hier strahle die von der Demokratie getrennte „Sinnebene“ in die Demokratie hinein. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass mit der bürgerlichen Lebensweise wirklichkeitsmächtige Tendenzen¹¹⁰ existieren (s. III.1), die die Selbstthematization der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft (oder zumindest eines namhaften Teils von ihnen) im Horizont von Menschenwürde materialiter und realiter stark machen. Diese Selbstthematization stärkt und verändert die christliche Religion. Man kann zwar ideengeschichtlich die Menschenwürde als Bestandteil des Ideengehalts des Christentums begreifen. Dann stellt sich aber die Frage, warum die christliche Religion sich viele Jahrhunderte mit Gesellschaften vertrug, in denen die Menschenwürde keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielte. Dass wir *heute* am Christentum die Menschenwürde so zentral ansehen, kann sich auf Elemente des Christentums beziehen. Die Zurechnung der Menschenwürde als zentraler Bestandteil zum Christentum bildet eine Rückprojektion eines einzig in der bürgerlichen Gesellschaft historisch zentral werdenden Ideals.

III.4 Die Präsenz von Elementen der christlichen Religion in der Sinnstiftung, die die demokratische Politik in der modernen westlichen Gesellschaft ermöglicht

Wer das Moment der Menschenwürde im Liberalismus und die Relevanz des Zweifels im christlichen Glauben übergeht, dem kommt auch die Gegenwart von christlichen Elementen in der demokratischen Politik nicht in den Blick. Diese Präsenz zu denken fördert das Verständnis des Sinnes, den Bürger der modernen westlichen Gesellschaften in der politischen Sphäre finden.

Im liberalen und demokratischen Gesellschafts- und Weltbild kommt einerseits der Bürger als solcher vor und andererseits der Bürger als dieser. Der Bürger als solcher erkennt die allgemeinen Werte für alle Bürger an und sieht einen im weiten Sinne verstandenen politischen Sinn darin, sich

Freiheit wiederzuerlangen, aufgeben muss. ... Diese Aussicht (macht) den Vollzug der lebenslangen Strafe nach dem Verständnis der Würde der Person überhaupt erst erträglich“ (Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts 1977 BVerfGE 45, S. 187, Rn. 191). Die per Menschenwürde dem Individuum zugerechnete Selbstverfügung lässt sich dann gegen Beschwerden über die faktischen Schäden, die die zur lebenslangen Haft Verurteilten erleiden, geltend machen. Von den dem Subjekt ebenso möglichen wie abzuverlangenden „Leistungen“, also seiner Selbstverfügung und Selbstverantwortung, hänge es ab, wie es mit den Problemen fertig werde. Wenn dies nicht gelinge, sei nicht die Haftsituation verantwortlich. „Die Erfahrungen in A. (Gefängnis – Verf.) hätten gezeigt, dass die Probleme im Durchstehen der lebenslangen Strafe nicht nur haftbedingt seien, sondern in der Regel durch bereits vorher bestehende Lebensführungsschwierigkeiten der Gefangenen bedingt seien“ (Ebd., Rn. 62).

¹¹⁰Menschenwürde oder „Eigenwürde“ (Ferber 1965, 40) wird innerhalb der bürgerlichen Lebensweise dadurch möglich, dass eine totale Indienstnahme des Individuums ausgeschlossen ist. Die jeweils nur partialen Pflichten im jeweiligen Rollenhandeln lassen das vom Individuum geforderte Engagement begrenzt bleiben.

für Freiheit, Gleichheit vor dem Gesetz, Menschenwürde u. ä. einzusetzen. Der Bürger als dieser sieht sich als besonderer Bürger. Seine Besonderheit besteht darin, dass er als Besitzer seiner Einkommensquelle (Arbeitskraft, Geld, Grundstück) einem der drei Produktionsfaktoren (Arbeit, Kapital, Boden) zugeordnet ist, in einer besonderen funktional ausdifferenzierten Sphäre der Gesellschaft tätig ist (Ökonomie, Politik, Recht, Erziehungs- und Gesundheitswesen u. a.), einem der verschiedenen gesellschaftlichen Lebensalter angehört (Kindheit/Jugend, Zeit der Erwerbstätigkeit, Rentner/ Pensionärszeit) usw. Zur Differenzierung dieser verschiedenen Positionen kommt hinzu, dass es über den Kurs des Gemeinwesens verschiedene Auffassungen geben kann: Liberale, sozialdemokratische, christliche, ökologische, nationalistische. Angesichts solcher Differenzierungen gelten eine metaphysische Auffassung von der Einheit der Welt und ihre Ordnung auf ein höchstes Wesen hin bzw. von ihm her als unmöglich und unerwünscht. Stattdessen herrschen Perspektivismus und Pluralismus.

Die Vorstellung von „der Wahrheit“ im bürgerlichen Selbst- und Weltbild ist differenziert: Es gibt die höchste (normative) Wahrheit der menschlichen Würde. In Bezug auf die Einrichtung des Gemeinwesens, seinen allgemeinen Kurs und grundlegende Entscheidungen ist die bürgerliche Perspektive durch einen Doppelcharakter charakterisiert. Sie orientiert sich an optimaler Entscheidung, hegt aber gegenüber den jeweils existierenden Positionen einen systematischen Vorbehalt. Die jeweilige besondere Position (die Stellungnahme aus einer der verschiedenen Perspektiven) könne und solle nicht beanspruchen „die Wahrheit“ zu vertreten.¹¹¹ Der Pluralismus garantiere, dass sich keine der besonderen Perspektiven zur allgemeinen aufschwinde, ein Monopol errichte und die anderen sich unterordne.¹¹² Dem bürgerlichen Weltbild liegt die Erfahrung mit doktrinärem Wahrheitsfanatismus in den Religionskriegen zugrunde. Nationalsozialismus und Stalinismus gelten als kräftige Auffrischung dieser Erfahrung. Demgegenüber wird die öffentliche Meinungsbildung marktanalogen Prozessen von Angeboten und Nachfrage überantwortet.¹¹³

Für die elaboriertere Form des bürgerlichen Selbst- und Weltverständnisses sind u. a. die Existenzphilosophie und der Kritische Rationalismus charakteristisch. Beide zeigen „eine begründete Affinität zu einer Praxis und Politik, die aus der Erkenntnis ihrer immer nur relativen, endlichen, transitorischen Möglichkeiten lebt und sich deshalb nicht absolut setzt ..., sondern sich stets als fragwürdig, überprüfungsbedürftig und konflikthaft versteht und darum demokratische Ordnungsformen sucht und entwickelt“ (Schwan 1976, 45).

Für das moderne bürgerlichen Selbst- und Weltverständnis, das durch die geschichtlichen Erfahrungen mit den Fragwürdigkeiten absoluter Wahrheiten hindurchgegangen und an ihnen gereift ist, hat die praktische Sorge um das Gemeinwesen Sinn. Die politische Existenz der Bürger eröffnet Sinn.

¹¹¹ Jaspers „gibt die Auskunft, mit der Wirklichkeit unserer Wahrheit seien wir immer nur auf dem Wege, niemand habe sie, sie bleibe eine stets zu suchende. Die eine Wahrheit im Ganzen ist nicht verfügbar, sondern es begegnet sich vielfach Wahrheit in geschichtlichen, partiellen Gestalten. Dies zu erfahren, zu erkennen und zu bejahen, kann dann die entscheidende Annäherung an die im ganzen entzogene Wahrheit bedeuten. Wahrheit ereignet sich in der Kommunikation, im Dialog und Austausch der existentiellen und geschichtlichen Perspektiven“ (Schwan 1976, 45f.)

¹¹² Es handelt sich dabei nicht um Ideologie. Kapital und Arbeit neigen im Kapitalismus immer wieder dazu, ihre Interessen gegenüber deren Abhängigkeit von der Gegenseite zu emanzipieren und es bedarf dann sozialer Auseinandersetzung, um sie praktisch an diese Abhängigkeit zu erinnern. Vgl. Creydt 2015, Kapitel 2.

Vor dem Hintergrund der eben skizzierten Charakterisierung des politischen Sinns ist es nicht nachvollziehbar, warum Eisel (vgl. die am Anfang von II.2 zitierte Passage)

- vom Verlust eines metaphysischen Sinnes im Ganzen auf die Nichtexistenz von Sinn in den verschiedenen Dimensionen der menschlichen Existenz schließt;¹¹⁴
- den Sinn ausschließlich auf die kulturelle Ebene bezieht, Sinn dann von ihr auf die politische Ebene ausstrahlen lässt, aber einen eigenen politischen Sinn ausschließt;
- Sinn in der politischen Ebene ausschließlich dem konservativen Lager zuordnet.

Der politische Sinn, den der moderne Bürger im gesellschaftlichen Ganzen findet bzw. den er ihm zuschreiben kann, ist skeptisch. „Überall entdeckt der skeptische Blick die Gier nach Gewissheit, die Waberlohe des Wahns, die Selbstgerechtigkeit aus schattenlos gutem Gewissen, die Versuchung, den Fanatismus zum Absoluten“ (Krockow 1987, 169). Die skeptische Haltung ist aber nicht notwendigerweise Skeptizismus, sie steht nicht einer Orientierung an sinnstiftenden Werten entgegen, sondern bezieht sich auf die Art und Weise dieser Orientierung. Sie steuert zwischen „zwei großen Feinden“ der Politik hindurch. Diese Feinde sind: „Gleichgültigkeit gegenüber menschlichem Leid und Leidenschaft für Gewissheit in Dingen, die wesentlich politisch sind“ (Crick 1966, 198). Gegen die Gleichgültigkeit gegenüber menschlichem Leid richtet sich die demokratische Orientierung der Bürger, insofern sie den politischen Sinn des Gemeinwesens sich

¹¹³ Wer das gern anspruchsvoll und idealisierend formulieren möchte, kann sich an den Sinn des lateinischen Wortes *personare* „als das Ereignis des Hindurchtönens und Widertönens von Anruf und Entsprechung, Herausforderung und Antwort“ halten und in diesem Sinn den Sinn der demokratischen Öffentlichkeit als Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens formulieren: Im Gegensatz zur „nahezu beliebigen Verfügungskraft des Willens zur Macht“ existiert das „Personsein des Menschen als das einzige nicht gänzlich Objektivierbare, Verfügbare und Machbare, als dasjenige, was sich dem Zugriff entzieht und den Ausgangsort für Normen bildet, die binden und somit Verbindlichkeit beanspruchen können und müssen. Dieses Personsein tritt mir konstitutiv im Anderen, im anderen Menschen gegenüber. ... Die Existenz ist so durch Dialogizität und Sozialität bestimmt, gefordert, gebunden“ (Schwan 1976, 48). Dialogizität und Sozialität finden in der Kommunikation statt. „Kommunikation, Freiheit und Friede, ihre Gestaltung, Entwicklung und Sicherung werden damit zu den wesentlichen Inhalten und Vollzugsweisen der Wahrheit, jedoch nur unter der Bedingung, dass sie sich nicht in ihren geschichtlichen Formen verhärteten und auf diesen insistieren, sondern stets offen bleiben für neue Erkenntnisse, Gestalten, Geschehnisse. Das gerade macht das Wesen der Kommunikation in Freiheit und Friede aus, dass sie die Wahrheit als je und je nur relative, transitorische, nicht-positionale, dem Dialog, der Kritik, der Revision ausgesetzt vollzieht – eingedenk des unaufhörlichen Scheiterns der Existenz vor dem unverfügbaren Horizont des alles Relative, Partikulare, Geschichtliche noch ‚Umgreifenden‘, das die Wahrheit im Ganzen ist, als das sie sich aber zugleich entzieht“ (Ebd., 46).

¹¹⁴ Neben der politischen Dimension der Existenz existieren andere Dimensionen und auf sie bezogene Sinninhalte. Sie betreffen z. B. das Verhältnis des Individuums

- zu seiner Arbeit und Tätigkeit sowie zum Verhältnis dieser Arbeit und Tätigkeit auf die Kunden bzw. Konsumenten,
- zu seinen Mitmenschen (Sinn der Erziehung, der Familie, des Helfens u. a.),
- zu „Problemen“ in seinem Leben (Sinn von Krankheit, Tod u. a.).

nur in solchen Regierungen zusammengefasst sehen, die „fähig und mutig genug sind, die Möglichkeit und die Gewohnheit der Freiheit von den wenigen auf die vielen auszudehnen“ (Ebd.). Von der Leidenschaft für die Gewissheit grenzt sich die demokratische Politik ab, insofern diese Leidenschaft „die politischen Qualitäten – Vorsicht, Konzilianz, Kompromissbereitschaft, Vielfalt, Anpassungsfähigkeit und Lebhaftigkeit – verachtet zugunsten einer Pseudowissenschaft des Regierens, einer absolut klingenden Ethik oder Ideologie, eines Weltbildes rassistischer oder wirtschaftlicher Art“ (Ebd.).

Die Fragwürdigkeit der eigenen politischen Existenz macht der Bürger an seiner Verführbarkeit zu falschen Gewissheiten fest. Die demokratischen Institutionen erscheinen dann als „Dämme gegen die Selbsterstörung“ (Krockow 1987) und Verfassungen als „Ketten, die sich die Menschen in gesunden Augenblicken selbst anlegen, damit sie in Tagen der Raserei nicht von eigener Hand sterben“ (John Potter Stockton in Debatten über das Ku-Klux-Klan-Gesetz von 1871, zitiert nach Shute, Hurley 1996, 220). Zum bürgerlichen Selbst- und Weltverständnis gehört, „dass die Menschenrechte eine Reihe existenzieller Tatsachen, die *conditio humana* betreffend, voraussetzen, etwa dass die Menschen stets mit der Böswilligkeit und Grausamkeit anderer zu rechnen haben, dass Ressourcen immer knapp sein werden, dass der Mensch den eigenen Interessen und denen seiner Nächsten stets den Vorrang geben wird, dass die Rationalität bei der Verfolgung kollektiver und individueller Ziele immer unvollkommen sein wird und dass niemals eine zwanglose Übereinstimmung hinsichtlich des Lebens und seines Sinns bestehen wird“ (Lukes 1996, 40).¹¹⁵

Das Bewusstsein von dieser Selbstgefährdung des Menschen führt nicht zu einem Verzicht auf Politik. Den problematischen Seiten der *conditio humana* Autonomie und Würde abzurufen, sich ihnen zu stellen und das Gute politisch zu stärken – das macht den Sinn politischer Aktivitäten für moderne Bürger aus.

Die sich an ihrem, so aufgefassten politischen Sinn orientierenden modernen Bürger befinden sich in einer ähnlichen Lage wie die Christen mit ihrer Zwei-Reiche-Lehre. Sie unterscheidet zwischen dem Letzten und dem Vorletzten. Die Sündhaftigkeit des Menschen ist die Ursache dafür, dass es in der weltlichen Welt „keine Selbsterlösung, keine Heiligung, keine endgültige Rechtfertigung geben kann, weder des Bestehenden noch des durch Menschenmacht in der Zukunft je zu Erreichenden“ (Krockow 1987, 173). Dennoch verneinen Christen nicht die Möglichkeit, den Wert und den Sinn von Politik. Das Letzte macht das Vorletzte nicht „unwesentlich“, es „saugt es gleichsam nicht auf“ (Ebd., 174). Damit würde gerade die Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem aufgehoben und es käme zum Rückfall in ein heidnisches, vorchristliches Weltverständnis. „Das Vorletzte muss um des Letzten willen gewahrt bleiben“ (Bonhoeffer 1953, 86). Die Bedeutung des Vorletzten, der weltlichen Welt und der Politik, nicht zu überschätzen ist das eine. „Aber es bleibt der Unterschied, ob das Vorletzte beachtet und ernst genommen wird oder nicht. Es gehört zur Wegbereitung, das Vorletzte zu achten und in Kraft zu setzen um des nahenden Letzten willen“ (Ebd., 90). Christen sehen Sinn in der Weltauffassung, die „vom Glauben her ungläubige Politik möglich macht. Weil es das Letzte gibt, wird ein von Sinn- und Heilsfragen entlasteter Eigenbereich des Vorletzten zum Unglauben, zur Skepsis befreit. ... Man kann Konflikte austragen und dennoch den Frieden wahren, weil es eben nicht ums End-Gültige, ums Heil oder Unheil schlechthin geht, sondern um die skeptische Gewissheit, dass weder unter konservativer noch unter progressiven Vorzeichen sich

¹¹⁵ Ich klammere hier die Auseinandersetzung mit der Frage aus, inwieweit hier als *conditio humana* verhandelt wird, was Resultat kapitalistischer und moderner Gesellschaftsstrukturen ist.

mehr erreichen lässt als Bewahrung und Besserung im wesenhaft stets Unvollkommenen und Vorläufigen“ (Krockow 1987, 175). Christen *und* die modernen Bürger finden den Sinn des politischen Ganzen darin, sich an Idealen zu orientieren und zugleich die Frage offen zu halten, ob das, was man selbst in concreto für das Ideal hält nicht nur eine Idealisierung des Bedingten darstellt. Der Sinn, den moderne Bürger in der politischen Sorge um das gesellschaftliche Ganzen finden, ist ein Sinn, der sich der Problematik von Sinn und Idealen bewusst zu sein meint. Es handele sich um einen ein Sinn, der reflexiv der Gefahren bewusst sei, die mit der Fiktion einer irdischen Erlösung oder einer auf die Welt bezogenen Heilsvorstellung verbunden sind. Moderne demokratische Politik ist insofern auf die christliche Religion angewiesen, als diese die Scheidung zwischen dem, worauf sich Erlösung und Heil legitimerweise beziehen kann, und der innerweltlichen, immanent irdischen Existenz seit Luthers Zwei-Reiche-Lehre klar formuliert.

„Das politische Handeln der Christen zielt auf die Erhaltung der Welt, nicht auf ihre Erlösung. Für die geschichtliche Zukunft der Welt besitzen die Christen keine Verheißung einer endgültigen Befreiung vom Bösen, sondern haben nur das Gebot, sich um die Eindämmung der Sündenfolgen mit allen Kräften zu bemühen. Dies allein ist auch die Aufgabe des Staates. Mehr steht ihm nicht zu; was darüber hinausgeht, das ist von Übel“ (Zahrnt 1996, 150).

Die christliche Herangehensweise an die Politik warnt vor der utopischen Versuchung. „Das wahre Lebensgesetz des Menschen ist die Endlichkeit Die Voraussetzung aller verantwortlichen Zukunftsplanung ist, dass der Planende sich dabei seiner eigenen Endlichkeit bewusst bleibt, wie wenig er seiner selbst und der Welt mächtig ist. ... Die Utopie aber überfliegt die Endlichkeit und schwärmt ins Unendlich hinaus. Sie sucht die Erfahrung der Endlichkeit durch eine ‚Endlösung‘ zu überspringen und zwingt die widersprüchliche Wirklichkeit darum zur Übereinstimmung mit der Richtung ihres Ziels: Wir heißen euch hoffen – aber wehe dem, der eine andere Hoffnung hat als wir! Daher haben alle Utopien einen Zug ins Totalitäre ...“ (Ebd., 157).

Politischer Sinn oder Sinn der Politik für die Mitglieder moderner Demokratien bildet sich im Bewusstsein der Endlichkeit, in der Orientierung an der Sorge für das Gemeinwesen im Sinne einer Politik der Schadensverhinderung und in reflektierter Verarbeitung der für die Menschen charakteristischen Versuchung, gottgleich sein zu wollen. Vor diesem Hintergrund „nötigt die notwendige Verknüpfung von Glaube und Vernunft zum Kompromiss als der durch Raum und Zeit bedingten Gestalt allen politischen und sozialen Handelns. Der Kompromiss stellt sich auf die Situation ein: Er sagt nicht: Alles oder nichts, sondern: Hier und heute. Er kennt ‚Zwischenstufen‘; er wählt seine Argumente und Mittel je nach der Forderung des geschichtlichen Augenblicks – so, wie es die Liebe es gebietet und die Vernunft es einsieht. Darum gibt es im politischen und gesellschaftlichen Handeln im Grunde immer nur ‚halbe Sachen‘, nicht ein entschiedenes ‚Entweder-Oder‘, sondern ein entschlossenes ‚Sowohl-Als auch‘. Wer sich so verhält, treibt zugleich Ideologiekritik“ (Ebd., 152).

Mit einem Sich-Durchwursteln und Sich-Durchlavieren, einem Auf-Sicht-Fahren oder einer opportunistischen „Politik“ des geringsten Widerstand möchte das christliche Verständnis von politischer Sorge für das Gemeinwesen nicht verwechselt werden. Die Orientierung am Ideal der Nächstenliebe und an der Hoffnung auf das Hineinwirken des Guten in die Welt unterscheidet das christliche Verständnis des politischen Sinnes des Gemeinwesens von einem bloß instrumentellen Sich-Bewegen in der Immanenz des Gegebenen. Die allein durch den Glauben wirkmächtig

werdende Selbstreflexion¹¹⁶ auf die Versuchung, als Bürger Held sein zu wollen (als einer Variante der Hybris – s. II.1), lässt das christliche Verständnis von der politischen Sorge für das Gemeinwesen sich als reif dünken. Reife gilt hier als reflektiertes Festhalten an den Idealen. Den Himmel auf Erden erreichen zu wollen, also nicht zwischen Himmel und Erde zu unterscheiden, könne nur zu einem Ergebnis führe: Der Hölle auf Erden.

Als „geistliche Waffenrüstung“ für das politische Handeln“ sei aus christlicher Sicht „die Losung“ zu empfehlen: „Zieh aus das enge Kleid der Resignation und legt an das weite Gewand der Hoffnung – gürtet es aber mit dem Strick der Resignation! Damit ist nicht jene müde Resignation gemeint, die die Welt für grundsätzlich erlöst, aber praktisch für unverbesserlich hält, sondern eine wache Resignation, die sich auf den gegenwärtigen Weltzustand einstellt und sachlich tut, was an der Zeit ist. Diese Mahnung erhält für mich zugleich die Warnung vor jeder Art Utopie“ (Zahrnt 1996, 156).

Der Sinn, den ein emphatisches Verständnis von politischer Arbeit für und in der bürgerlichen Demokratie formuliert, betrifft sie nicht nur im Großen und Ganzen, sondern bezieht sich auch auf jeden einzelnen ihrer Schritte. Sinnhaft werden sie durch ihre symbolische Aufladung. Die Taten derjenigen, die sich praktisch um das Gemeinwohl sorgen und für es sorgen, zeigen wie andere Taten, die Christen sonst aus Nächstenliebe tun, die gewiss fragmentarisch ausfallende Präsenz des Guten, Heilen und Essentiellen. Solche Taten zeigen die Nähe des so Handelnden zum Guten, Heilen und Essentiellen. So bekomme das eigene partikulare Handeln Anteil am Unbedingten. Das bedingte Handeln avanciert auf diese Weise zur „Hingabe zum Unbedingten“ (Schaeffler 1990, 121). Der so Handelnde „weiß sich unbedingt in Anspruch genommen, obgleich er zugleich weiß, dass er nie das Unbedingte zustande bringen wird; er erfährt die Präsenz des Unbedingten inmitten der Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit des eigenen Lebens. Und er gewinnt die Sicherheit, dass, jenseits aller Überlegungen zur Zweckmäßigkeit von Mitteln ... in der Hingabe an das Unbedingte das eigene Leben zustimmungswürdig wird“ (Ebd.).

Die Taten des eigenen Engagements werden dann nicht primär danach beurteilt, was sie in der Welt realiter ausrichten. Sie werden als „Zeichen“ wahrgenommen und als Ausdruck des *Bemühens*, „Zeichen“ zu setzen. Das ermöglicht, zugleich an der sinnstiftenden Verbindung zum Guten, Heilen und Essentiellen festhalten zu können und sich vom Anspruch zu entlasten, „abschließend Richtiges zu realisieren, also ‚das Heil zu schaffen‘“ (Ebd., 134). Das Bekenntnis zum eigenen Klein-Sein entlastet von Ansprüchen. Zugleich möchte man nicht von ihnen lassen und meint, dass die eigene „verantwortete Praxis ... im Einverständnis mit der eigenen Ohnmacht über sich hinaus verweist. ... Die Tat, die das Heil nicht schaffen kann, vermittelt dennoch eine Erfahrung, an der aufleuchtet,

¹¹⁶Die christliche Religion gilt als die eigentliche Ermöglicherin der Vernunft. Der unmittelbare Appell an die Vernunft und das selbstgewisse Vertrauen auf sie im Rationalismus sehen diesem Verständnis zufolge davon ab, was der Vernunft entgegensteht. Nicht Unwissen oder fehlerhafte bzw. verwirrte Auffassungen bilden das eigentliche Hindernis der Vernunft. Wäre es nur an dem, so hätte die vernünftige Aufklärungsarbeit einen Gegenstand, dem sie gewachsen wäre. Christen sehen demgegenüber das eigentliche Hindernis der Vernunft in etwas, das von ihr nicht erreicht werden kann: „Triebe“, „Leidenschaften“, „vor allem unser aller Habsucht aus Angst. Darum muss, wer das als vernünftig Erkannte tun will, immer noch erst den Weg durch das eigene Herz gehen: Ohne Sinnesänderung gibt es keine vernünftige Politik! ... Ein Christ ist im Grunde nichts anderes als ein durch den Glauben an Gott zur Vernunft gebrachter Mensch“ (Zahrnt 1996, 151).

was Leben, Gerechtigkeit, Güte bedeutet, und an der deutlich wird, dass die Hoffnung auf Leben, Gerechtigkeit und Güte nicht vergebens ist“ (Ebd.). Dann geht es darum, „wirksame Zeichen (zu setzen) für das, was Tüchtigkeit zu einem erfüllten Leben, Gerechtigkeit, Ehre Gottes, Heil der Seelen heißen kann“. Es handelt sich darum, eine Erfahrung zu vermitteln, „die Hoffnung weckt“ (ebd., 135) oder „Perspektiven einer Hoffnung aufschließt“ (Ebd., 136).¹¹⁷

Wo das eigene Engagement als „die Präsenz des Absoluten im Fragment“ (ebd., 132f.) gilt, da wird viererlei verknüpft: 1) Ein sog. Realismus, der substanzielle Änderungen vom Tun in der Welt nicht erwartet. 2) Die Kritik am Positivismus, demzufolge es nur diese Welt gäbe, und insofern jede größere Hoffnung oder Sinnerwartung nur Illusion darstelle. 3) Die Immunisierung des Guten, Heilen und Essentiellen durch seine Transzendenz. 4) Die Rettung von Sinn und Hoffnung durch die Wertung des eigenen Engagements sowohl als Dienst für das Gute, Heile und Essentielle als auch als Resultat der Teilhabe am Guten, Heilen und Essentiellen.

Literatur

Die Quellenangaben werden dem Teil zugeordnet, in dem sie zum ersten Mal zitiert werden.

Literatur zu Teil I:

Eisel, Ulrich 1993: Das Raumparadigma in den Umweltwissenschaften. In: Nachrichtenblatt zur Stadt- und Regionalsoziologie. Hg. im Auftrag der Sektion Stadt- und Regionalsoziologie der Dt. Ges. für Soziologie. 8. Jg., Nr. 1

Eisel, Ulrich 1997: Unbestimmte Stimmungen und bestimmte Unstimmigkeiten. In: Stefan Bernard, Philipp Sattler (Hg.): Vor der Tür. Aktuelle Landschaftsarchitektur aus Berlin. München

Eisel, Ulrich 2002: Das Leben ist nicht einfach wegzudenken. In: A. Lotz, J. Gnädinger (Hg.): Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen? Gegenstandskonstitution und Modellierung in den ökologischen Wissenschaften. Beiträge zur Jahrestagung des Arbeitskreises Theorie in der Ökologie in der Gesellschaft für Ökologie vom 21.-23. Feb. 2001, Theorie der Ökologie, Bd. 7, Frankfurt am Main

Eisel, Ulrich 2003: Tabu Leitkultur. In: Natur und Landschaft. Zeitschrift für Naturschutz und Landschaftspflege. 78. Jahrgang, H. 9/10

Eisel, Ulrich 2004: Naturbilder sind keine Bilder aus der Natur. In: Gaia – Ökologische Perspektiven für Wissenschaft und Gesellschaft. Jg. 13, H. 2

Eisel, Ulrich 2004a: Bunte Welten mit Charakter? Über ein Paradox im Naturschutz und in der politischen Diskussion In: Politische Ökologie Nr. 91/92

¹¹⁷ „Wer ewig strebend sich bemüht, den können wir erlösen“. Dies könne, wenn überhaupt, Gott allein über den Glaubenden sagen, aber nicht dieser über sich. Diesen Unterschied übergehe Lessing in einer Streitschrift gegen den Hamburger Hauptpastor Goeze 1778: „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. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht“. Die Kritik an Lessing lautet: „Damit wird solcher Trieb zu einem Streben um seiner selbst willen. Das führt zu einem Gottsuchertum, wo Menschen Gott suchen, aber dabei im Geheimen den Zusatz machen: ‚Wehe, wenn Er sich finden lässt!‘ Das ist jedoch nichts anderes als ein Kreisen des Menschen um sich selbst. Das führt zu religiösem Selbstgenuss. Aber hat es Gott denn nicht gefallen, seine Wahrheit zu einer Wahrheit-Gottes-für-uns zu machen? Was anderes bedeutet denn sonst die Erscheinung Jesu Christi, der von sich gesagt hat: ich bin die Wahrheit“ (Rothenberg 1956, 100). Die grundlegende Kritik an dieser Denkform findet sich in Hegels Kritik am „Sollen“. Vgl. dazu a. Marquard 1973.

Eisel, Ulrich 2004b: Weltbürger und Einheimischer. Naturerfahrung und Identität. In: H. Poser, B. Reuer (Hg.): Bildung Identität Religion. Fragen zum Wesen des Menschen. Berlin, S. 135-146.
 Eisel, Ulrich 2004c: Politische Schubladen als theoretische Heuristik. Methodische Aspekte politischer Bedeutungsverschiebungen in Naturbildern. In: Ludwig Fischer (Hg.): Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen. Hamburg
 Eisel, Ulrich 2005: Das Leben im Raum und das politische Leben von Theorien in der Ökologie. In: Michael Weingarten (Hrsg.): Strukturierung von Raum und Landschaft. Münster
 Eisel, Ulrich 2009: Objektivismuskritik. In: Ulrich Eisel, Stephan Körner (Hg.): Befreite Landschaft. Moderne Landschaft ohne arkadischen Ballast? Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Band 18. Freising

Bauman, Zygmunt 1995: Postmoderne Ethik. Hamburg
 Bauman, Zygmunt 1997: Flaneure, Spieler, Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen. Hamburg
 Bauman, Zygmunt 1999: Die Lager – östliche, westliche, moderne. In: D. Dahmann, G. Hirschfeld (Hg.): Lager, Zwangsarbeit, Vertreibung und Deportation. Essen
 Binswanger, Ludwig 1956: Drei Formen mißglückten Daseins. Tübingen
 Creydt, Meinhard 2014: Wovon Freunde der Sowjetunion absehen. Zur Erklärung des Stalinismus und zur Produktionsweise der Sowjetunion. Erschien am 4.11.2014 in „Sozialistische Positionen“. Vgl. auch <http://www.meinhard-creydt.de/archives/497>
 Gollwitzer, Helmut 1964: Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott. München
 Hayek, Friedrich August 1969: Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung. In: Ders.: Freiburger Studien. Tübingen
 Hayek, Friedrich August 1976: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. Salzburg
 Heimann, Eduard 1955: Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. Tübingen
 Heinrich, Walter 1934: Die soziale Frage. Ihre Entstehung in der individualistischen und ihre Lösung in der ständischen Ordnung. Jena
 Knöpfel, Ekkehard 1993: Einsichten gewinnen. Religionsunterricht in der Sekundarstufe II. Berlin
 Kulenkampff, Caspar 1953: Über Wahnwahrnehmungen. Ihre Interpretation als Störung der „Wohnordnung“. In: Der Nervenarzt, Jg. 24.
 Reck, Norbert 2003: Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken. Darmstadt
 Spann, Othmar 1934: Kämpfende Wissenschaft. Jena
 Windelband, Wilhelm 1907: Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Tübingen

Literatur zu Teil II.1

Abkürzungen:

Tillich plus römische Zahlen: Tillich, Paul: Gesammelte Werke. Hg. von Renate Albrecht. Stuttgart 1959ff.
 Tillich plus E: Tillich, Paul: Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul tillich, Stuttgart, dann Berlin 1971ff.
 Tillich plus ST: Tillich, Paul: Systematische Theologie. Bd. I Stuttgart 1955, Bd. II Stuttgart 1958, Bd. III Stuttgart 1966

Adorno, Theodor W. 1970: Negative Dialektik. Frankf. M.
 Beinert, Wolfgang 2003: Kreuzes Zeichen. Das Christentum. Freiburg
 Bollnow, Otto Friedrich 1955: Neue Geborgenheit – Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart
 Bonhoeffer, Dietrich 1953: Ethik. Hg. von Eberhard Bethge. München
 Busch, Ernst 1959: Die Botschaft von Jesus Christus. Frankf. M.
 Camus, A 1978: Der Mythos vom Sisyphos. Hamburg
 Chambers, R. W. 1946: Thomas More – Ein Staatsmann Heinrich des Achten. München
 Claussen, Johann Hinrich 2007: Die 101 wichtigsten Fragen – Christentum. München
 Duquesne, Jacques 1998: Jesus, was für ein Mensch. Ostfildern
 Eisel, Ulrich 2004d : Konkreter Mensch im konkreten Raum. Individuelle Eigenart als Prinzip objektiver Geltung. In: Schultz, H.-D. (Hg.): ¿Geographie? Teil 3 (Ergänzungsband): Antworten vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Arbeitsberichte, Geographisches Institut, Humboldt-Universität zu Berlin, Heft 100,

Berlin

- Erdmann, Johann Eduard 1837: Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander. Halle
- Feuerbach, Ludwig 1975: Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers (1844). In: Erich Thies: L. Feuerbach – Werke in sechs Bänden. Frankf. M. Bd. 4
- Feuerbach, Ludwig 1978: Das Wesen des Christentums. Stuttgart
- Fromm, Erich 1985: Psychoanalyse und Ethik. München (zuerst 1947)
- Grabner-Haider, Anton (Hg.) 1999: Lebensweisheit aus der Bibel. Graz
- Gundlach, Thies 2002: 99 Fragen zum Glauben. Gütersloh
- Häring, Hermann 1999: Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht? Darmstadt
- Jentsch, Werner; Jetter, Hartmut; Kießig, Manfred u. a. (Hg.) 1975: Evangelischer Erwachsenenkatechismus – Kursbuch des Glaubens. Im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Gütersloh
- Kötzle, Markus 1999: Eigenart durch Eigentum. Die Transformation des christlichen Ideals der Individualität in die liberalistische Idee von Eigentum. Berlin
- Kroner, Richard 1928: Die Selbstverwirklichung des Geistes. Tübingen
- Kroner, Richard 1969: Freiheit und Gnade. Philosophisch-theologischer Traktat. Tübingen
- Küng, Hans 1978: Existiert Gott? München
- Küng, Hans 1980: Christ sein. München
- Link-Wieczorek 2004: Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum. Gütersloh
- Lukes, Steven 1996: Fünf Fabeln über Menschenrechte. In: Shute, Stephen; Hurley, Susan (Hg.) 1996: Die Idee der Menschenrechte. Frankf. M.
- Moltmann, Jürgen 1972: Der gekreuzigte Gott. München
- Pannenberg, Wolfhart 1978: Die Bestimmung des Menschen. Göttingen
- Pannenberg, Wolfhart 1983: Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen
- Rohrmoser, Günter 1989: Religion und Politik in der Krise der Moderne. Graz
- Rohrmoser, Günter 2000: Geistige Wende. Christliches Denken als Fundament des Modernen Konservativismus. München
- Schaeffler, Richard 1990: Verantwortete Vorläufigkeit – der Mut zur Partikularität und die Kritik an der Frage nach dem ‚Sinn des Ganzen‘. In: Kroker, Eduard J. M.; Dechamps, Bruno (Hg.): Wertewandel und Lebensinn. Frankf. M.
- Scheler, Max 1978: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Frankf. M.
- Schneider-Flume, Gunda 2004: Grundkurs Dogmatik. Göttingen
- Schuchardt, Erika 2005: Warum gerade ich? Leben lernen in Krisen, Leiden und Glaube.
- Schwan, Alexander 1976: Wahrheit Pluralität Freiheit. Hamburg
- Shute, Stephen; Hurley, Susan (Hg.) 1996: Die Idee der Menschenrechte. Frankfurt am Main
- Spaemann, Robert 1978: Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln (oder 1977 ???)
- Splett, Jörg 1978: Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankf. M.
- Streminger, Gerhard 1999: Eine Kritik der christlichen Ethik. In: Aufklärung und Kritik H. 1
- Thielicke, Helmut 1958: Theologische Ethik. Bd. 1. Tübingen
- Thielicke, Helmut 1973: Der evangelische Glaube. Bd. 2. Tübingen
- Thielicke, Helmut 1986: Theologische Ethik. Zweiter Band. Erster Teil. Tübingen
- Tillich, Paul 1953: Der Mut zum Sein. Stuttgart
- Tillich, Paul 1959: Das Neue Sein. Religiöse Reden. 2. Folge. Stuttgart
- Wal, Koo van der 2004: Die Umkehrung der Welt. Würzburg
- Zahrnt, Heinz 1977: Warum ich glaube. Meine Sache mit Gott. München
- Zahrnt, Heinz 1994: Leben als ob es Gott gibt. Statt eines Katechismus. München
- Zahrnt, Heinz 1996: Mutmaßungen über Gott. München
- Zahrnt, Heinz 1997: Jesus aus Nazareth. Ein Leben. München
- Zander, Hans Conrad 1992: Ecce Jesus. Ein Anschlag gegen den neuen religiösen Kitsch. Reinbek bei Hamburg
- Zielcke, Andreas 1986: Die halbe Sache der Moral. In: Merkur H. 3
- Zizek, Slavoj 2001: Die gnadenlose Liebe. Frankfurt a. M.

Literatur zu Teil II.2-III

Abkürzungen:

Hegel: Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Werke. Hg. v. Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus. Frankfurt M. 1970

Kant: Immanuel Kant. Werkausgabe hg. v. W. Weischedel

Kant VIII: Die Metaphysik der Sitten

MEW: Marx-Engels-Werke. Ost-Berlin 1956ff.

Simmel: Georg Simmel Gesamtausgabe. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Frankfurt M. 1989ff.

Aries, Philippe 1975: Geschichte der Kindheit. München

Aries, Philippe 1980: Geschichte des Todes. München

Aron, Raymond 1984: Über die Freiheiten. Frankf. M.

Assling, Reinhard 1981: Werthers Leiden: die ästhetische Rebellion der Innerlichkeit. Frankf. M.

Bensch, Margrit 2009: Rassismus als kulturelle Entwicklungstheorie. Berlin Diss. TU

Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1976: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt M.

Bohmann, Gerda; Niedenzu, Heinz-Jürgen 2014: Menschheits- und Kulturgeschichte als

Entwicklungspsychologie? Zum Scheitern eines reduktionistischen soziologischen Erklärungsprogramms. In: Soziologische Revue Jg. 37

Boll, Monika 1989: Die Figur des ‚homme‘ in Habermas’ „Strukturwandel der Öffentlichkeit“. In: Dieter Hirschfeld, Bernhard Debatin (Hg.): Antinomien der Öffentlichkeit. Berlin

Breuer, Stefan 1998: Der Staat. Entstehung Typen Organisationsstadien. Reinbek bei Hamburg

Brix, Lothar 1982: Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft. St. Michael (Österreich)

Casanova, José 1996: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. In: Otto Kallscheuer (Hg.): Das Europa der Religionen. Frankf. M.

Creydt, Meinhard 2000: Theorie gesellschaftlicher Müdigkeit. Frankf. M.

Creydt, Meinhard 2007: Demokratie als Form. Teil 1. In: Streifzüge Nr. 41. Wien

Creydt, Meinhard 2008: Demokratie als Form. Teil 2. In: Streifzüge Nr. 42. Wien

Creydt, Meinhard 2014: Wie der Kapitalismus unnötig werden kann. Münster

Creydt, Meinhard 2015: Der bürgerliche Materialismus und seine Gegenspieler. Hamburg

Crick, Bernard 1966: Eine Lanze für die Politik. München

Detjen, Joachim 2009: Verfassungswerte – Welche Werte bestimmen das Grundgesetz? Bonn

Durkheim, Émile 1986: Der Individualismus und die Intellektuellen. In: Hans Bertram (Hg.): Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie. Frankf. M.

Elias, Norbert 1987: Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt M.

Erdmann, Johann Eduard 1837a: Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie. Berlin

Ferber, Christian von 1965: Individuum und Gesellschaft – Die liberale Konzeption. Hannover

Fraenkel, Ernst 1991: Deutschland und die westlichen Demokratien. Frankf. M.

Gramm, Christof; Pieper, Stefan 2010: Grundgesetz. Bürgerkommentar. Bonn

Gurjewitsch, Aaron J. 1978: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. Dresden

Habermas, Jürgen 1971: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied ((nachpr))

Hauser, Arnold 1957: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. München

Herzinger, Richard 1997: Die Tyrannei des Gemeinnsinns. Ein Bekenntnis zur egoistischen Gesellschaft. Berlin

Holmes, Stephen 1995: Die Anatomie des Antiliberalismus. Hamburg

Illouz, Eva 2014: Martha Nussbaum: Lieben bis zum Abwinken. In: Die Zeit, H. 42, 9.10.2014

Knobloch, Stefan 2006: Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von der Säkularisierung in die Irre führt. Freiburg

Kocka, Jürgen 2008: Bürger und Bürgerlichkeit im Wandel. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, H. 9-10

Koselleck, Reinhart 1973: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main

Krockow, Christian Graf von 1983: Gewalt für den Frieden? Die politische Kultur des Konflikts. München

Krockow, Christian Graf von 1987: Politik und menschliche Natur – Dämme gegen die Selbstzerstörung. Stuttgart

Lefebvre, Henri 1972: Das Alltagsleben in der modernen Welt, Frankf./M.

Leggewie, Claus 2005: Religionen und Globalisierung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte H. 7

- Lipovetsky, Gilles 1995: Der Narziß oder die Leere. Hamburg
- Marquard, Odo 1973: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt a. M.
- Marquard, Odo 2004: Individuum und Gewaltenteilung. Stuttgart
- Marx, Karl 1974: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin (DDR)
- Moormann, Karl 1977: Subjektivismus und bürgerliche Gesellschaft. Bern
- Mooser, Josef 1983: Auflösung proletarischer Milieus. In: Soziale Welt H. 3, Jg. 34
- Müller, Hans-Peter 1986: Gesellschaft, Moral und Individualismus. In: Hans Bertram (Hg.): Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie. Frankf. M.
- Oesterdiekhoff, Georg W. 1992: Traditionales Denken und Modernisierung. Opladen
- Oesterdiekhoff, Georg W. 1997: Kulturelle Bedingungen kognitiver Entwicklung. Frankf. M.
- Oesterdiekhoff, Georg W. 2005: Kognitive Entwicklung und sozialer Wandel. Zur Wechselwirkung von Psyche und Gesellschaft im Lichte der strukturgegenetischen Soziologie. Vortrag Aachen (<http://www.oesterdiekhoff.eu/>)
- Oesterdiekhoff, Georg W. 2009: Die geistige Entwicklung der Menschheit. Weilerswist
- Offe, Claus 2004: Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten. Frankf. M.
- Rohrmoser, Günter 2009: Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne. Hegel und die Philosophie des Christentums. Hg. von Harald Seubert. St. Ottilien
- Rothenberg, Friedrich Samuel 1956: Der Fragekasten. Junge Menschen suchen Antwort. Bd. 2 Frankf. M.
- Schäufele, Wolf-Friedrich 2006: Der „Pessimismus“ des Mittelalters. Mainz
- Schulte-Sasse, Jochen (Hg.) 1972: Lessing, Mendelssohn, Nicolai – Briefwechsel über das Trauerspiel. München
- Schulze, Gerhard 2007: Das Drama der Freiheit. In: Ulrike Ackermann (Hg.): Welche Freiheit. Plädoyers für eine offene Gesellschaft. Berlin
- Simmel, Georg 1957: Brücke und Tür. Stuttgart
- Smith, Adam 2009: Der Wohlstand der Nationen. Frankfurt M.
- Stone, Lawrence 1979: The family, sex and marriage in England 1500-1800. New York
- Zaretsky, Eli 1987: Die Zukunft der Familie. Frankfurt a. M.
- Zahrnt, Heinz 1996: Mutmaßungen über Gott. München

Literatur zum Exkurs nach II.2

- Abt, Theodor 1983: Fortschritt ohne Seelenverlust. Versuch einer ganzheitlichen Schau gesellschaftlicher Probleme am Beispiel des Wandels im ländlichen Raum. Bern
- Böhme, Gernot 2001: Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre. München
- Foster, George M. 1960: Interpersonal Relations in Peasant Society. In: Human Organization
- Freyer, Hans 1970: Gedanken zur Industriegesellschaft. Mainz
- Gehlen, Arnold 1957: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der modernen Gesellschaft. Hamburg
- Heinrich, Walter 1934: Die soziale Frage. Ihre Entstehung in der individualistischen und ihre Lösung in der ständischen Ordnung. Jena
- Holzhey-Kunz, Alice 1994: Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene. Wien
- Jünger, Friedrich Georg 1980: Die Perfektion der Technik. Frankf. M.
- Weber-Kellermann, Ingeborg 1987: Landleben im 19. Jahrhundert. München