

Der Mensch lebt wesensmäßig in und aus Beziehungen.

Der vorliegende zweite Band des Werdebuchs widmet sich dem Thema der Gemeinschaftsbildung. Er blickt auf die Aktualität der Gemeinschaftsfrage heute, deren grundlegende Voraussetzungen und auf die Zukunftsfragen, die sich daraus ergeben. In einem Gespräch mit der mitteleuropäischen Geistesgeschichte entfaltet das Autorenteam die Aufgabe der Individualität im Übergang zu unterschiedlichen Formen von Gemeinschaft und macht diese für die Lebenspraxis wahrnehmbar.

Wie bereits im Werdebuch 1 wird auch hier zur praktischen Auseinandersetzung mit dem Thema Gemeinschaft angeregt. Zahlreiche Übungen und Hinweise laden dazu ein, die Gedanken im Alltag wirksam werden zu lassen.

ISBN 978-3-402-24787-7



9 783402 247877

 **Aschendorff**  
Verlag



Ich und wir: Polarität und Steigerung

WERDEBUCH 2

L. Fechner · W. Gutberlet · J. Hueck · H. Schwaetzer

# WERDE BUCH<sup>2</sup>

Ich und Wir: Polarität und Steigerung

 **Aschendorff**  
Verlag



# WERDE BUCH<sup>2</sup>

Ich und Wir: Polarität und Steigerung

Lydia Fechner · Wolfgang Gutberlet · Johanna Hueck · Harald Schwaetzer

# Inhalt

<b>Einleitung</b>	<b>5</b>
<b>I. Aufriss und Intention</b>	<b>9</b>
1. Überschwelligkeit – ein Phänomen des 20. und 21. Jahrhunderts	13
a. Die Kluft zwischen den menschlichen Vermögen	15
b. Die moralische Phantasie als Aufgabe	18
<i>Exkurs 1 – Aus den Tagebüchern von ETTY HILLESUM</i>	<i>31</i>
2. Gemeinschaftsbildung in Zeiten der Überschwelligkeit	37
<b>II. Der werdende Mensch – drei Erkenntnisarten</b>	<b>41</b>
<i>Exkurs 2 – Das Werden von Pflanzen und Tieren</i>	<i>49</i>
1. Das Erkennen von Gegenständen	55
2. Das Erkennen des Selbst	59
<i>Exkurs 3 – Rembrandt: Die Rückkehr des verlorenen Sohnes (ca. 1668/69) – gewordenes und werdendes Ich</i>	<i>67</i>
3. Das Erkennen des Du – gescheiterte und geglückte Begegnung	73
<b>III. Gemeinschaftsformen</b>	<b>81</b>
1. Rekapitulation und Ausblick	81
2. Grundfragen zur Gemeinschaft	86
a. Welche Aspekte gehören zum Begriff der Gemeinschaft?	86
b. Grenzen des Gemeinschaftsbegriffes	97
3. Die Aktualität der Gemeinschaftsfrage	106
a. Die europäische Geistesgeschichte als Geschichte der Individualisierung	108
b. Bewusstes Ergreifen der Gemeinschaftsfrage	121

4. Freundschaft	126
a. Antike Gleichklänge	128
b. Erlebender Einklang der Seelen in der Renaissance	137
c. Aneinander Aufwachen in der Gegenwart	141
5. Formen von Menschen-Gemeinschaft	149
a. Interessens- / Zweckgemeinschaft	151
b. Gemeinschaft aus der Erkenntnis des Anliegens	159
c. Schicksals- und Geistgemeinschaft	171
6. Gemeinschaft mit der Natur und dem Geistigen	177
a. Natur	185
b. Gemeinschaft mit geistigen Wesen	202
i. Einleitung	202
ii. Ein Hinterfragen einer Selbstverständlichkeit: Gemeinschaft nur mit Lebenden?	208
iii. Der Mensch als Brückenbauer	212
iv. Gemeinschaft zwischen Lebenden und Verstorbenen	215
v. Eine Frage der Zartheit und des Friedens	231
<i>Exkurs 4 – Rembrandt: Der Evangelist Matthäus (1661)</i>	<i>235</i>

## **IV. Ausblick** **241**

<b>Anhang: Wie ergibt sich der Übergang von einer Erkenntnisform in eine andere?</b>	<b>257</b>
a. Innehalten	263
b. Die Möglichkeit eines Übergangs in prozessuale Selbsterkenntnis	264
c. Grundlagen der Subjekt-Subjekt-Erkenntnis	270
d. Die Begegnung von Ich und Wahrheit	276
e. Die Problemlage der Ich-Du-Erkenntnis	278

## **Vita der Autoren** **286**

## **Impressum** **288**

## Einleitung

Der Mensch lebt wesensmäßig in und aus Beziehungen.

Schon Empfängnis und Geburt eines Menschen werden ermöglicht aus der Beziehung zweier Menschen. Wird ein Kind geboren, entwickelt es sich in den ersten Jahren in engster Bezogenheit auf die ihn umgebenden Personen. Ohne die Fürsorge und die Liebe der Eltern und Geschwister in den ersten Lebensjahren, ohne das Verhältnis zu Lehrern und Freunden während des Heranwachsens, ohne das Hineinfinden in eine sprachlich-kulturelle Gemeinschaft und das Wachwerden für größere politische und soziale Zusammenhänge, kann ein Mensch nicht zu einem freien, selbstständigen Wesen heranreifen. Die Selbstständigkeit des lebendig werdenden Ich, die wir im ersten Werdebuch beschrieben haben, ruht von Anfang an auf einer vielfältigen Bezogenheit und Beziehung zu anderen Menschen.

Auch ohne die Verbundenheit mit der ihn umgebenden Natur und ihren unterschiedlichen Reichen, dem physisch-materiellen Bereich des Mineralischen, dem lebendigen Bereich des Organischen, dem seelischen, empfindungsgeprägten, Innenraum bildenden Bereich des Tierreiches, kann der Mensch nicht existieren. Die Gemeinschaft mit der Natur bildet unsere unabdingliche Lebensgrundlage.

Und es gibt eine dritte Bezüglichkeit, aus der der Mensch lebt: Bei Aristoteles heißt es, dass der Mensch vom Menschen gezeugt wird und von der Sonne.<sup>1</sup> Damit meint der Philosoph

<sup>1</sup> Aristoteles: Physik II. Buch, 2. Kapitel, 194b.

nicht nur die physische, sondern vor allem auch die geistige Sonne. Ohne eine Bezogenheit auf einen geistigen Zusammenhang – und sei es zunächst nur die Liebe zu einem höheren Ideal, die Suche nach der Gewissheit über den Sinnzusammenhang des Lebens oder die Empfindung für die bewundernswürdige Schönheit des Kosmos – kann der Mensch ebenso wenig zum Menschsein im umfassenden Sinne gelangen.

Der Mensch als ‚zoon politikon‘, als gemeinschaftsbildendes Wesen, lebt also grundlegend aus einer gemeinschaftlichen Bezogenheit zu seinen Mitmenschen, zur Welt, die ihn umgibt, und zum Geist. Aus dieser dreifachen Bezogenheit heraus entwickelt er sich allererst zu sich selbst. Menschsein bedeutet, immer schon in Bezüglichkeit zu stehen, auch wenn diese zunächst als natürlich gegebene Verbindung insofern gefährdet ist, als Gemeinschaftsbildung heute mehr denn je von der bewussten und freien Gestaltung der sie bildenden Individuen abhängt; eine Tatsache, die sich beispielsweise im Auseinanderbrechen von familiären Zusammenhängen, in der Infragestellung der gemeinschaftlichen Verbindung des Menschen mit der Natur und im prekären Bezug zum Geistigen zeigt.

Der vorliegende zweite Band des Werdebuchs widmet sich dem Thema der Gemeinschaftsbildung. Er blickt zunächst auf die Aktualität der Gemeinschaftsfrage heute (Kapitel 1), um daraufhin die grundlegenden Voraussetzungen von Gemeinschaftsbildung zu erwägen (Kapitel 2). Angesichts dieser Vorklärungen wird anschließend der Begriff der Gemeinschaft näher untersucht, sowie unterschiedliche

Formen von Gemeinschaft diskutiert (Kapitel 3). Neben dem fortlaufenden Gedankenbogen verweisen aufschlussreiche Informationen zu einschlägigen Protagonisten und Protagonistinnen der Geistesgeschichte auf den historischen Horizont, vor dem sich die Überlegungen bewegen.

Wie bereits im ersten Band möchte das Buch zudem eine Anregung sein nicht nur zur gedanklichen, sondern auch zur übenden Auseinandersetzung mit dem Thema Gemeinschaft. Zahlreiche Übungen und Hinweise laden dazu ein, die Gedanken im Alltag wirksam werden zu lassen.

## I. Aufriss und Intention

In den vergangenen fünfundsiebzig Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg hat Mitteleuropa eine Zeit der Blüte erlebt. Trotz Kaltem Krieg, Ölkrise, Terror oder Finanzkrise war die ökonomische Lage sehr gut, die Grenzen nach dem Mauerfall geöffnet, der technische Fortschritt immens. Computer und Handy, erschwingliches Fliegen und vieles mehr haben mehreren Generationen ein sehr angenehmes Leben voller Selbstverwirklichungsmöglichkeiten und mit großen Freiheiten geschenkt.

Die gleichzeitig im Hintergrund anwachsende Bedrohung durch Umwelt- und Klimaschäden, Handelskriege, Digitalisierung oder Corona-Krise hat die Fragilität dieser positiven Erfahrung sichtbar werden lassen. Gerade die jüngere Generation erlebt eher die Gefährdung der Zukunft der Erde, während die älteren noch von Aufbruch und Freiheit geprägt sind.

Man kann die Gegenwart deswegen sehr unterschiedlich ansehen: Mit vollem Recht kann man auf die kritischen Seiten schauen, mit ebensolchem Recht lässt sich aber darauf verweisen, dass in Mitteleuropa, aber auch an anderen Orten der Welt, mit einem globalen Bewusstsein neue Dimensionen von Freiheit und Sozialität entstanden sind.

Wir brauchen zunächst gar nicht danach zu fragen, ob wir die Entwicklungen positiv oder negativ einschätzen – die Fruchtlosigkeit einer solchen Debatte hat schon das

19. Jahrhundert gelehrt, indem es intensiv über „**OPTIMISMUS** und **PESSIMISMUS**“ als angemessene Haltungen der Zukunft gegenüber gestritten hat. Aus diesen Debatten lässt sich viel lernen darüber, dass es auch heute wenig darauf ankommt, derartige Urteile zu fällen.

So geht es uns auch im Folgenden nicht darum, Untergangsszenarien oder Wohlfühlparadiese auszumalen. Vielmehr liegt all dem, gleichgültig wie wir es deuten, ein entscheidender Sachverhalt zugrunde:

Die Freiheitsmöglichkeiten und damit der Verantwortungsbereich des Einzelnen als Einzelnem werden immer größer, und zugleich erlebt sich der einzelne Mensch als immer ohnmächtiger, wenn sich nicht freie Menschen zusammentun, um diese Verantwortung gemeinsam wahrzunehmen. Wie geht die Freiheit des Einzelnen einher mit der Bildung von Gemeinschaft? – Das ist ohne Zweifel eine Grundfrage, die durch alle Ereignisse und Deutungen der vergangenen Jahrzehnte durchscheint.

Dieser Frage wollen wir in unserem Buch nachgehen. Man kann mit Recht einwenden, dass die Frage nicht ganz neu ist. Und doch hat sie eine neue, grundlegende Bedeutung im

**Die Debatte um „Optimismus und Pessimismus“ entstand im 19. Jahrhundert. Philosophen wie A. Schopenhauer oder E. v. Hartmann leugneten erstens, dass Glück das Ziel des Menschen sei, und zweitens,**

**dass diese Welt „die beste aller Welten“ sei, wie es Leibniz im 18. Jahrhundert formuliert hatte im Sinne einer Theodizee, also einer Rechtfertigung Gottes. Die Methoden, Glück und Unglück gegeneinander**

**abzuwägen, reichten von quantitativen, statistischen über ökonomische, qualitative, seelische und metaphysische Ansätze.**

21. Jahrhundert gewonnen, zudem steht sie in der Gegenwart unter anderen Vorzeichen als früher.

Die spezifische Signatur von Gemeinschaftsbildung im 21. Jahrhundert werden wir in diesem Eingangskapitel zu beschreiben versuchen.

Dabei werden wir zunächst auf Krisen blicken, um daran Möglichkeiten deutlich zu machen. Ein solches Vorgehen ist keinem Pessimismus geschuldet, sondern einer Einsicht in Menschsein heute: Es gehört nämlich zur Signatur unserer Zeit, dass positive Möglichkeiten nicht einfach geschehen, sondern dass wir sie uns aktiv mit neuen Fähigkeiten erarbeiten müssen. Wo wir Entwicklungen nicht anstoßen oder Geschehnisse nur laufen lassen, entstehen so gut wie immer neue Probleme für uns und die Welt. So ist es beispielsweise keine Möglichkeit, die Natur einfach sich selbst zu überlassen, getreu dem Motto, dass sie schon allein klarkommen wird. So zu verfahren hieße, einen Schwerverletzten liegen zu lassen mit der Überlegung, dass er ja möglicherweise noch über einen entsprechenden Rest an Selbstheilungskräften verfügt. Auch im Wirtschaftsleben braucht es immer Initiative, damit Neues geschieht. Jede Erfindung muss erfunden werden. Ähnliches findet sich in anderen Bereichen. Kurz, wir sind aufgefordert, positive Möglichkeiten wirklich zu ergreifen.

Welche Freiheiten und positiven Möglichkeiten aber grundlegend und wichtig sind, zeigt sich am deutlichsten vor der negativen Folie der Krise. Die Einschränkungen, die mit einer Pandemie verbunden sind, bringen beispielsweise sofort ans Licht, in welcher wunderbaren Uneingeschränktheit wir bislang selbstverständlich lebten. Die unbewusste Selbstverständlichkeit von Möglichkeiten tritt uns bewusst vor Augen.

In diesem Sinne kann es hilfreich sein, von den Krisen her zu denken und die damit gestellten Herausforderungen und Möglichkeiten zu begreifen.

## 1. Überschwelligkeit - ein Phänomen des 20. und 21. Jahrhunderts

Die Krisen des 20. und 21. Jahrhunderts haben eine grundlegende Gemeinsamkeit: Sie stellen uns als Weltgemeinschaft vor Probleme, für die wir selbst verantwortlich sind, denen wir jedoch zugleich (noch) nicht gewachsen sind und mit denen wir gleichwohl notgedrungen umgehen müssen, weil alles Leben auf der Erde – auch das Überleben der Menschheit – davon abhängt.

Angesichts dessen können wir systematisch zwischen einer Situation, die uns überfordert, weil wir ihr, warum auch immer, nicht gewachsen sind und einer Herausforderung, mit der wir produktiv umgehen können, unterscheiden. Und lebenspraktisch sollten wir zumindest zu erreichen versuchen, dass wir uns in einer produktiven Überforderung bewegen.

Derartige Situationen sind philosophisch mehrfach beschrieben und analysiert worden. Eine der trefflichsten und bis heute

aktuellen Untersuchungen hat der Philosoph und Schriftsteller **GÜNTHER ANDERS** vorgelegt. Ihm wollen wir ein Stück weit folgen, um die spezifische Situation von heutigem Menschsein als Individuum und Gemeinschaft genauer in den Blick zu nehmen.

Anders charakterisiert die Art der Überforderung, in der wir in der Gegenwart stehen, auf eine spezifische Weise. Er nennt das neue Phänomen, durch welches sie gekennzeichnet ist, die „Überschwelligkeit“. Damit bezeichnet er Ereignisse, „die so unberechenbar groß sind, daß sie die Dimension dessen, was wir als geschichtlichen Zustand auch nur meinen können, hinter sich lassen.“<sup>2</sup> Eine Naturkatastrophe wie den Untergang von Atlantis (wenn es diesen Erdteil denn gegeben hat) nennt Anders beispielsweise „geschichtlich überschwellig“. Auch ein Atomkrieg wäre ein solches Phänomen; das schleichende Voranschreiten der Naturzerstörung ein weiteres.

**Günther Anders: 1902-1992, Philosoph und Schriftsteller. Als Sohn des bekannten jüdischen Psychologen-Ehepaars William und Clara Stern, entschied er sich trotz seiner musikalischen Begabung für ein Studium der Philosophie, das er bei Cassirer, Heidegger und Husserl absolvierte. Nach der**

**Machtergreifung der Nationalsozialisten, dem damit verbundenen Scheitern seiner Habilitationsschrift über Musikphilosophie und der Trennung von seiner ersten Frau Hannah Arendt emigrierte er nach Frankreich und von dort in die Vereinigten Staaten, um 1950 wieder nach Europa zurückzukehren. Als Philosoph**

**und Publizist hat er dem 20. Jahrhundert in brillanter Schärfe seine Abgründe und Gefahren vor Augen gehalten. Er ist bekannt geworden durch seine Technikkritik, sein schriftstellerisches Engagement für die Anti-Atom-Bewegung und durch seinen Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Eatherly.**

<sup>2</sup> Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 7. Aufl. München 1985, 255 (im Folgenden zitiert als AM I).

## a. Die Kluft zwischen den menschlichen Vermögen

Was Günther Anders, wie so viele seiner Zeitgenossen, umtreibt, ist die Tatsache eines Auseinanderklaffens bis hin zum Nicht-mehr-aufeinander-bezogen-Sein unserer menschlichen Vermögen. Einerseits sind die technischen Möglichkeiten soweit entwickelt, dass hocheffizient technische Prozesse durchgeführt werden, die funktionieren und mit Sicherheit zu einem Ergebnis führen. Gleichzeitig sind wir vollkommen unfähig, diese Ergebnisse uns wirklich vor Augen zu führen. Die Einführung von Plastiktaschen im Einzelhandel und die Belastung der Ozeane und Gewässer mit Plastikmüll – das hat eine ganze Generation nicht gesehen, um nur ein Beispiel zu nennen. Unser Vorstellen hinkt dem technischen Handeln, oder besser: Reagieren, hinterher.

Zum Realsymbol der Problematik dieser Diskrepanz zwischen Herstellungsvermögen auf der einen Seite und Vorstellungsvermögen auf der anderen wird für Anders der Abwurf der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki am 6. und 9. August 1945. Insbesondere der Abwurf über Hiroshima wird für ihn zur „Stunde Null“ der Menschheit. Denn mit dieser Tat, die mit einem einzigen Knopfdruck hunderttausende Menschen und fast alles Leben in der Stadt ausgelöscht hat, kommt dem Menschen eine völlig veränderte Stellung im Kosmos zu. Zum ersten Mal in der Geschichte ist er als „Herr der Apokalypse“ tatsächlich in der Lage, die Menschheit als Ganze mit einem Schlage auslöschen zu können, ohne sich dies aufgrund mangelnden Vorstellungsvermögens tatsächlich klar gemacht zu haben.

Die Möglichkeit dessen, was wir erfinden und herstellen können, was als technische und wissenschaftliche Entwicklungen in den letzten zwei Jahrhunderten erreicht wurde, trennt also eine tiefe Kluft von dem, was wir uns als Konsequenzen unseres Handelns vorstellen können.

Eine weitere Diskrepanz liegt auch zwischen dem Fühlen und den anderen Vermögen. Anders schreibt in seiner drastischen Methode der Übertreibung, mit der er gegen die Phantasielosigkeit seiner Zeit zu Felde zieht: „Zerbomben können wir zwar Hunderttausende; sie aber beweinen oder bereuen nicht“.<sup>3</sup>

Was Anders bis hierher konstatiert, ist, dass die seelischen Vermögen, wie sie in der Zeit um 1800 beschrieben wurden: Denken bzw. Vorstellen, Fühlen und Wollen bzw. Handeln, nicht mehr in einem inneren Zusammenhang stehen. Was früher durch Tradition, Sitte und eine andere Konfiguration des Menschen einfach gegeben war, hat sich jetzt aufgelöst.

Deswegen macht Anders auch darauf aufmerksam, dass nicht einfach nur die Vermögen nicht mehr aufeinander bezogen sind, sondern dass es zudem an einer einheitlichen Persönlichkeit mangelt, die sie aufeinander bezieht. Es sind also nicht nur die Vermögen selbst nicht mehr untereinander verbunden, sondern auch das Ich, die Persönlichkeit, welche die Vermögen eigentlich handhaben soll, ist nicht mehr einfach und natürlich gegeben.

Anders ist sich durchaus bewusst, dass er sich mit seinem Befund in eine Tradition stellt, die nicht erst seit Goethes „Faust“ und Schillers „Ästhetischen Briefen“ die beiden Seelen

in der Brust des Menschen – Geist und Fleisch, Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung – im Widerstreit mit sich selbst vorfindet. Aber dieser Widerstreit sei im Vergleich harmlos, ja regelrecht unschuldig, da er sich durch die gesamte Geschichte hindurch vor dem ungebrochenen Horizont der fraglos vorausgesetzten „Einheit der Persönlichkeit“ abspiele. Das Neue sei aber, dass „die Rede von der ‚Einheit der Persönlichkeit‘“ heute zum „Geschwätz“ geworden sei. Damit sei, so der Philosoph, das Ich selbst als einheitsstiftende Größe gerade nicht mehr gegeben.

Was nämlich die heutige Divergenz der Vermögen kennzeichnet, ist gerade ihre völlige Auseinandergerissenheit, während die Gegensätze, mit denen der Mensch in der Vergangenheit konfrontiert war, noch immer einen humanen, weil trotz allem aufeinander bezogenen Charakter hatten:

„Verglichen mit dem heutigen Riß, waren die Antagonismen, mit denen der Mensch sich bisher hatte abfinden müssen, tatsächlich harmlos. Ob es der Antagonismus zwischen ‚Geist und Fleisch‘ war, oder der zwischen ‚Pflicht und Neigung‘ – wie furchtbar der Streit in uns auch getobt haben mochte, jede Differenz war doch insofern noch immer eine humane Tatsache gewesen, als sie sich eben als Streit verwirklicht hatte; miteinander streitend waren die Kräfte doch noch aufeinander eingespielt gewesen; mindestens als Schlachtfeld der beiden fechtenden Mächte hatte der Mensch seine Existenz noch unangefochten bewahrt; daß es derselbe Mensch war, der sich in den einander bekämpfenden Kräften bekämpfte, das hatte außer Frage gestanden. Und da die Kämpfenden einander

nicht aus den Augen verloren hatten, die Pflicht nicht die Neigung, und die Neigung nicht die Pflicht, war Fühlungnahme und Zusammengehörigkeit der beiden eben doch verbürgt, war der Mensch noch dagewesen. Nicht so heute. Selbst dieses Minimum an Sicherung der Identität ist nun verspielt“.<sup>4</sup>

## b. Die moralische Phantasie als Aufgabe

Die Diagnose von Günther Anders ist klar und zutreffend: Ihr erster Befund lautet, dass Denken bzw. Vorstellen, Fühlen und Wollen bzw. Handeln eine fragmentierte Daseinsform haben. Ihr zweiter Befund lautet, dass es kein dahinterliegendes Ich mehr gibt, das von Natur aus oder „einfach so vorhanden“ eine Einheit zwischen diesen dreien bewusst erstellt.

Anders fordert deswegen die Ausbildung „moralischer Phantasie“ – ein zentraler Begriff seines Denkens. Vereinfacht kann man zunächst den Begriff so erklären: Kann ich eine Handlung in ihrer Bedeutsamkeit und ihren Folgen so erfassen und mir so vorstellen, dass daraus eine adäquatere Handlung folgt? Diese Fähigkeit lässt sich, so meint Anders, üben, so dass sie zu einem Korrektiv für das Handeln werden kann. Seine Grundeinsicht dabei ist, dass Denken, Wahrnehmen, Empfinden, Wollen, Handeln Vermögen des Menschen sind, die so, wie sie dem Menschen gegeben sind – negativ gesprochen – nicht mehr ausreichen zur Bewältigung der Wirklichkeit. Positiv gesprochen, lassen sie dem einzelnen Menschen den kreativen Entwicklungshorizont, sich und seine Vermögen zu bilden und

zu üben. Wir geben, auch mit Blick auf den Namen „moralische Phantasie“, nur ein Beispiel von Anders:

„Es gibt eine extreme Phantasielosigkeit, die sich als Wahrnehmungsdefekt äußert. [...] Und dieser Defekt bleibt sogar [...] in actu des Wahrnehmens selbst. Sie [die Menschen] sind also zu phantasielos, um zu sehen, was sie sehen.“<sup>5</sup>

Was sehen wir, wenn wir etwas sehen? Was heißt das wirklich, was wir sehen? Können wir eine Statistik lesen, einen Menschen im Moment angemessen erleben, eine Situation zutreffend erfassen, eine Rose als lebendiges Geschöpf anschauen? Für Anders kommt es darauf an, dass wir die Plastizität unserer Vermögen bemerken und erkennen, dass nur wir selbst sie zu bilden vermögen – und dann auch damit konkret ühend anfangen.

Um die moralische Phantasie und ihre Übung noch ein wenig genauer anzuschauen, führen wir drei konkrete Beispiele an.

Das erste Beispiel sind die menschlichen Taten. Mit Anders nennen wir das Phänomen: gerissene Kettenglieder. Anders stellt fest, dass nicht nur unsere Vermögen zerrissen sind, sondern auch die realen Folgen in der Welt dasselbe Problem für uns aufweisen: Wir können eine Handlung in der Außenwelt gar nicht mehr überschauen. Auch hier gehen Vorstellen und Handeln auseinander. Er schreibt, es sei die heutige Verfasstheit, „[...] daß die Kettenglieder zwischen Absicht, Tat und Effekt gerissen wären, daß die heutigen Täter nicht wüßten, was sie täten; es jedenfalls nicht vorstellten“.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Günther Anders: Hiroshima ist überall. München 1982, 13 (im Folgenden zitiert als H).

<sup>6</sup> Ebd., 149.

Inzwischen haben wir an zumindest einigen Stellen unseres Handelns ein wenig mehr Bewusstsein: Fairtrade bei den Lebensmitteln, überhaupt ökologische Produkte in der Wirtschaft haben uns etwas gelehrt von diesem Zusammenhang. Aber noch an vielen Stellen wissen wir nicht, was wir tun mit unserem Geld, mit unserem Handy, nicht einmal mit dem scheinbar ökologischen Produkt. Hier geht es also darum, dass wir lernen müssen, unsere Vorstellungen beweglicher zu machen, die Handlungen genauer zu erfassen und zu überschauen.

Damit ist eine neue Dimension der Beschreibung von Handlungen gewonnen, indem nicht einfach auf einen Menschen oder eine Tat gesehen, sondern der Verlauf einer Tat in seiner Bewusstheit angeschaut wird. Dabei sind im Regelfall auch mehrere Menschen involviert. Die Einschätzung von Taten gelingt also bei aller Verantwortlichkeit des je Einzelnen nicht mehr einfach nur über den Einzelnen, sondern aus der Gemeinschaft mehrerer Einzelner, die erst zusammen die Handlungsfolge bilden und einander helfen müssen, sie zu überschauen. Das ist offenbar eine Aufgabe unserer Zeit, die sich viel stärker als früher stellt.

Sie hat Konsequenzen für den Einzelnen. Eine Gleichung, die für Anders nicht mehr gilt, ist: „Mangel an schlechtem Gewissen gleich gutes Gewissen gleich Kriterium der Unschuld“.<sup>7</sup> Umgekehrt muss es zum Gewissen gehören, dass es sich selbst in Zweifel zieht. Anders formuliert: „Gewissen gleich seinem Gewissen misstrauen“.<sup>8</sup> Der Satz ist nur scheinbar paradox. Was Anders meint, ist, dass wir unserem Gewissen nicht mehr einfach per se trauen dürfen, weil wir nicht sicher sein können, dass

wir dieser Instanz die nötigen Wahrnehmungen für unsere ganze Handlung gegeben haben. Wir überschauen einfach nicht, was unsere Handlung für Folgen auslöst und was deren Nachwirkungen sind. Wenn Anders Recht hat, dass wir die Tatenfolge nicht überschauen, dann wissen wir auch nicht, was wir anrichten; in diesem Falle kann unser Gewissen sich nicht melden. Ein ruhiges Gewissen ist also ein Indiz dafür, dass wir versuchen sollten, die Handlungen noch weiter zu überschauen. Es geht für Anders darum, zu üben, Handlungen mitsamt ihren Konsequenzen vorstellend zu überschauen, d.h. auch, nicht nur das eigene Handeln, sondern das eigene Handeln im Kontext anderen Handelns, von dem her es in Wirkung, Folgen, Sinn etc. mitbestimmt ist.

Die Ausbildung der moralischen Phantasie erfolgt also durch die konkrete Übung, Handlungen bewusst zu überschauen und zu gestalten, und zwar als zusammenhängende. Unser Schicksal, das der Natur und der Dinge, die wir herstellen und verbrauchen, ist nicht einfach gegeben und Sache des Nur-Einzelnen, sondern alles Schicksal wird erst durch gestaltende Phantasie als Handlung gemeinsam wahrnehmbar und wirklich.

Das zweite Beispiel betrifft den inneren Zusammenhang von Handlungen oder – negativ – den Moment des Zerreißen der Kettenglieder selbst. Neutral formuliert, richtet sich der Blick auf die Übergänge innerhalb von Handlungen. Mit Anders nennen wir es: „den Blitz dazwischen“.

Ein zentraler Punkt der Aufmerksamkeit, um Zusammenhänge überschauen zu lernen, ist, so Anders, der Moment eines Übergangs. Denn ein Zerreißen entsteht sehr leicht, wenn

Übergänge nicht bewusst erlebt werden. Übergänge werden dann nicht erlebt, wenn sie unbewusst bleiben oder wenn sie überschwellig sind, also das Bewusstsein überwältigen. In einer Reflexion zu Erzählungen von Augenzeugen des Atombombenabwurfs auf Hiroshima entwickelt Anders dazu drei Hypothesen.<sup>9</sup> Die erste lautet, dass das nachträgliche Erzählen das Erinnern bestimmt. Es käme also sehr viel darauf an, was wem erzählt werde, da sich die Erinnerung über das Erlebte lege, es gleichsam zudecke (vielleicht auch wohlwärtig, weil es nicht aushaltbar ist). Die zweite Hypothese ist es aber, auf die wir hier vor allem hinweisen wollen:

Die Opfer haben – so sonderbar das auch klingen mag – die Katastrophe als solche überhaupt nicht ‚erlebt‘. Sondern nur das Leben, das der Katastrophe vorauslag, und das Leben oder Sterben, das ihr nachfolgte. Nicht dagegen den Blitz dazwischen.<sup>10</sup>

Dazu gehört dann auch die dritte Hypothese, die aus dem bereits Gesagten deutlich ist: Aufgrund der Zerrissenheit wird der kurze Moment des Abwurfs der Bombe nicht als Tat eines Täters erlebt. Der Feind, so Anders, sei nicht nur anonym, sondern vielmehr überhaupt nicht mehr zu sehen.

Das Erlebnis (das eben gerade keine bewusste Erfahrung ist) des Einbruchs eines Überschwelligen, wie Anders dieses Phänomen gewohnt ist zu nennen, ist es, das den Sinnzusammenhang auflöst. Gerade wo also solche Übergänge von einer Handlung zur aus ihr resultierenden Konsequenz nicht erlebt werden, fehlt Zusammenhang, also auch realer Lebenszusammenhang

und damit die Erfahrung von Gemeinschaft. Das Nicht-Erleben von Übergängen isoliert uns voneinander.

Moralische Phantasie in der Wahrnehmung des Schicksals hat also die Aufgabe, das Erleben solcher Unbewusstheit oder Überschwelligkeit zu erüben. In Bereiche des Erlebens, die sonst über- oder unterbewusst sind, muss das Bewusstsein sich hineinzustellen lernen; mit überbewusst meinen wir zunächst einmal nichts weiter als das mit „Überschwelligkeit“ beschriebene Phänomen; eine wirkende Realität, die nicht unterhalb, sondern oberhalb unserer Bewusstseinsform wirkt. Das bedeutet nicht, diese Bereiche der gegebenen Bewusstseinsform anzugleichen – das kann nur zu Verzerrungen führen. Umgekehrt muss das Bewusstsein lernen, in diesen Bereichen adäquat wach zu sein, wahrzunehmen und zu erkennen.

Das Gegenbild eines solchen Vorgangs hat Anders zu seiner Zeit aus eigener Erfahrung der Fließbandarbeit beschrieben. In der Gewöhnung an maschinelle Abläufe und an Maschinen überhaupt unternehme es der Mensch, schreibt Anders in seiner Technikkritik, „in wachster Selbstkontrolle einen Automatismus in Gang“ zu bringen, also „aktiv seine eigene Passivierung in die Hand“<sup>11</sup> zu nehmen:

„Da er unter Aufbietung aller Konzentrationskräfte zu versuchen hat, statt selbst Zentrum zu sein, sein Zentrum ins Gerät zu verlegen, muß er zugleich ‚er selbst‘ und ‚nicht er selbst‘ sein.“<sup>12</sup>

Im Menschen herrscht also ein „Apparate-Es“ neben einem verschwindenden „Ich“. Im Bereich der Technik und überhaupt der modernen Gesellschaft ist dieses Nebeneinander solange gewollt, wie es dem Verschwinden des „Ich“ dient. Eine Schwierigkeit entsteht erst, wenn der Mensch bemerkt, „daß er als ich-hafter Rest auch dann noch übrigbleibt, wenn er, dem Maschinenbetrieb eingeordnet, ‚eigentlich‘ nichts anderes sein sollte, ‚eigentlich‘ nichts anderes mehr zu sein wünscht, als ein ‚Rad‘“<sup>13</sup>. Er fällt aus dem Eingebundensein in das Maschinelle heraus, „weil er Gedanken nachhängt, oder einfach, weil es ihn juckt, und er sich für sein Leben gern kratzen möchte. Keinem anderen Geräteteil kann so etwas Skandalöses passieren“.<sup>14</sup> In diesem Moment begegnet er sich zwar scheinbar als Versager, entdeckt aber auch sein eigenes Ich als das Nadelöhr seiner Souveränität.

Die daraus folgende Aufgabe, sich des Ichs und seiner moralischen Kraft so zu vergewissern, dass es in den Übergängen möglichst bewusst sich zu bewegen lernt, ist also eine zweite positive Dimension der Ausbildung moralischer Phantasie.

Der dritte Phänomenbereich ist derjenige schizoider Erlebnisse, die an die Stelle eines geeinten Ichs treten. Der Mensch erschafft in sich eine Pseudo-Gemeinschaft illusionärer Natur, bis ins Pathologische, anstatt dass eine reale Gemeinschaft entsteht. Anders beschreibt, wie das sinnstiftende Moment im Schaffen der Zusammenhänge auf eine negative Gegenseite verweist. Die eigentliche Crux liegt darin, dass die Welt und ihr Geschehen zunächst unsichtbar bleiben, so dass „ihr Geschehen unzurechenbar“ wird.<sup>15</sup> Wir sahen die Unklarheit in der Frage der Täter. Alles Handeln hat ein „Alibi“ – ein „Anderswo“, eben weil Zusammenhang und Bewusstsein des Zusammenhangs fehlt.

„Diese Zerfällung ist eine der ‚Seinsbedingungen‘ der Bewußtseinspaltung des heutigen Menschen. Nicht nur die Seele des Menschen ist heute ‚schizoid‘, sondern die Ereignisse selbst sind es.“<sup>16</sup>

Anders geht hier noch einen Schritt weiter als in der „Antiquiertheit des Menschen“; dort heißt es:

„Was uns vor zehn Jahren mit solchem Grauen erfüllt hatte: daß derselbe Mensch Angestellter im Vernichtungslager und guter Familienvater sein konnte, daß sich die beiden Fragmente nicht im Weg standen, [...] diese entsetzliche Harmlosigkeit des Entsetzlichen ist kein Einzelfall geblieben. Wir alle sind die Nachfolger dieser im wahrsten Sinne schizophrenen Wesen.“<sup>17</sup>

Mit welchem Bewusstsein handeln wir jeweils? Verhalten wir uns „im Beruf“ völlig anders als „privat“? Sind wir „am Wochenende“ völlig andere Menschen als „werktags“? – Man kann viele derartige Fragen stellen. Sie alle verweisen im Ansatz auf das, was Anders die schizoide Verfassung der Seele nennt. Aber es gibt auch Ereignisse und Handlungen, die selbst diesen Charakter aufweisen. Das verschärft die Problematik. Gerade das Miteinander ohne einen geistigen Zusammenhang erweist sich vor diesem Hintergrunde als ein zentrales Problem. Wenn Menschen zwar etwas miteinander tun, aber sich dabei gar nicht im Auge haben, dann entsteht eine Handlung, in der die Subjekte zueinander in diesem Sinne schizoid sind – ein Phänomen, von dem unser heutiges Gemeinschaftsleben nicht wenig geprägt ist.

<sup>13</sup> Ebd., 89.

<sup>14</sup> Ebd., 89.

<sup>15</sup> H, 86.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> AM I, 272.

So muss der Mensch, damit ein Ich sich als Mensch und Ich halten kann, üben, diese schizoide Zerstörung des Lebens und Geschehens auszuhalten, wahrzunehmen und in einen neuen Sinnzusammenhang umzugestalten.

Noch deutlicher wird der schizoide Charakter im gemeinten Sinne, wenn wir auf unser alltägliches Bewusstsein schauen. Das, was wir als unser Ich zu bezeichnen pflegen, ist im Regelfall nur ein Teil-Ich. Es gibt Menschen, deren Ich sehr stark in der Reflexion lebt. Sie sind sehr bestimmt von ihren Vorstellungen. Sie wissen häufig genau, was zu tun wäre –, aber sie tun es nicht. Es gibt Menschen, die leben sehr stark im Gefühl; ihr Erleben ist intensiv, aber sie haben weder eine Klarheit über die Situation noch wissen sie, was zu tun wäre, und bleiben hilflos in ihrem Erleben. Es gibt auch Menschen, die immer sofort handeln – und erst nachher (wenn überhaupt) bemerken, was sie angerichtet haben. Selten sind wir in einer Verfassung oder Treffen auf einen Menschen, der seine Vermögen sicher und gut integriert beherrscht.

So formuliert erscheint diese Dreiteilung als sehr abstrakt. Wenn wir uns selbst beobachten, dann erleben wir, dass wir eigentlich alle drei Ichformen kennen; manche mehr, manche weniger. Und wir erkennen auch, dass wir zumeist in einer solchen fragmentierten Form leben. Dieser Erkenntnis haben wir das erste Kapitel des ersten Bandes dieser Reihe („Werdebuch I“) gewidmet.

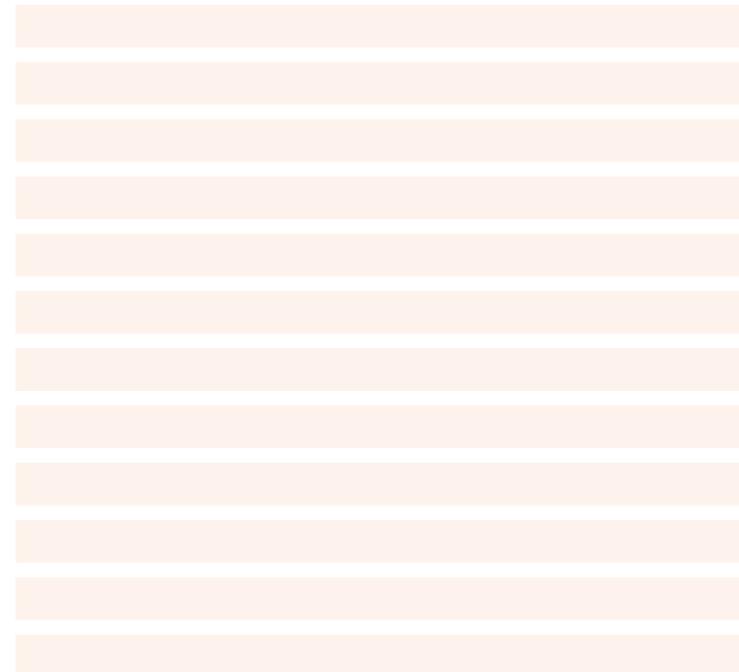
Dabei sind wir auch auf Goethe eingegangen (Werdebuch I, S. 119ff.). Wir erinnern hier deswegen daran, weil Goethes Idee einer exakten sinnlichen Phantasie methodisch das Rüstzeug

bereit stellt, um der positiven Forderung von Anders nach moralischer Phantasie Genüge zu leisten. Die Differenz der Vermögen erweist sich als Polarität im Goetheschen Sinne, die Überschwelligkeit hingegen verlangt eine Steigerung des Ichs. Es kommt für Anders und Goethe gleichermaßen darauf an, dass wir die seelischen Vermögen rein und genau trennen, sie vom Ich unterscheiden, um dann aus dieser Polarität heraus die einzelnen Fähigkeiten so zu üben, dass die bewusste Ich-Werdung in der Seele kräftiger, wacher und den anderen Menschen besser wahrnehmender zu werden vermag. So ergibt sich aus dieser Eingangsanalyse die Aufgabe einer Gemeinschaftsbildung als eine Verhältnisbestimmung von Ich und Wir unter den Parametern von Polarität und Steigerung.

Übung:

1. Erinnern Sie sich an eine alltägliche Handlung, die auf den ersten Blick keine besonders weitreichenden Folgen hatte. Ein Telefonat, das Sie gestern geführt haben, ein Produkt, das Sie im Internet bestellt haben, eine alltägliche Entscheidung, die Sie im Beruf fällen mussten: Malen Sie sich innerlich möglichst genau alle Zusammenhänge und Konsequenzen der Handlung aus, soweit Sie es können.
  - Bemerken Sie die Grenzen ihres Vorstellungsvermögens.
  - Beobachten Sie, wie Sie mithilfe Ihrer Phantasie versuchen können, diese Grenzen zu erweitern: Auch wenn Sie manches nicht genau wissen, können Sie ein Bild entwerfen!
2. Besinnen Sie sich auf Felder in Ihrem Leben, wo Sie sich von sich selbst entfremdet fühlen.

Fragen Sie sich: Wo erlebe ich mich als Rädchen im Getriebe? Wo definiere ich mich wie ferngesteuert oder außenbestimmt? Konzentrieren Sie sich auf den Punkt in Ihnen, der sich dieser Entfremdung bewusst wird.



## **Exkurs 1 - Aus den Tagebüchern von ETTY HILLESUM**

„Nach einer Weile werde ich wohl wieder schreiben: Wie ist das Leben schön, und wie glücklich bin ich doch, aber jetzt kann ich mir überhaupt nicht vorstellen, wie mir zumute sein wird.

Ich habe noch keine Grundmelodie. Es ist noch keine beständige Tiefenströmung vorhanden, die mich nährend innere Quelle versiegt immerzu, und außerdem denke ich zuviel.

Meine Ideen hängen noch immer an mir wie viel zu weite Kleider, in die ich noch hineinwachsen muss. Mein Geist läuft immer meiner Intuition hinterher, was natürlich auch wiederum gut ist. Aber deshalb muss mein Geist oder Verstand oder wie man das nennen will, sich oft so furchtbar anstrengen, um meine verschiedenen Ahnungen am Rockzipfel zu fassen. Allerlei unbestimmte Ideen verlangen dann und wann nach einer konkreten Formulierung, aber vielleicht sind sie dafür noch lange nicht reif genug. Ich muss mir weiterhin zuhören, in mich hineinhorchen, und dabei gut essen und trinken, um mein Gleichgewicht zu bewahren, sonst ergibt das etwas Dostojewskiartiges, obwohl der Akzent in unserer Zeit wieder ganz woanders liegt.“<sup>18</sup>

Die 27-jährige jüdische Studentin ETTY HILLESUM schreibt diese Zeilen am 4. August 1941 in Amsterdam, während um sie herum viele junge Menschen, Freunde und Bekannte sterben, entweder in den Kriegshandlungen oder im Konzentrationslager.

<sup>18</sup> ETTY HILLESUM: Das denkende Herz. Reinbek bei Hamburg 1985, 45f.

Sie hat sich entschlossen, ihren Ort nicht zu verlassen, sondern das Schicksal der Juden bewusst mitzugehen. Sie wird im Herbst 1943 in Auschwitz ermordet.

Wenn wir den kleinen Textausschnitt genauer betrachten (er steht hier für sehr viele Beispiele aus ihren Tagebüchern), so beobachten wir eine sehr typische Spannung zwischen dem, was man als gewordenes Ich bezeichnen kann und einem zukünftigen Ich, das noch nicht geboren ist, noch in der Zukunft liegt. Bereits der erste Satz beginnt mit: „Nach einer Weile werde ich wohl wieder schreiben...“ Etty identifiziert sich hier nicht mit der momentanen Niedergeschlagenheit, sondern entwirft aktiv einen Zustand ihrer selbst, der merkwürdig zwischen Hingabe (es wird gewiss so kommen, dass es mir besser geht, aber vorstellen kann ich es mir noch nicht) und einem abwartenden, ganz leisen Wollen oder Wünschen liegt.

Sodann folgt eine klare Analyse ihrer Situation. Ihr fehlt die „Grundmelodie“ des Lebens, sie findet nicht den Zugang zu einer „nährenden inneren Quelle“. Auch hier wird deutlich, wie sehr sie sich der Anwesenheit einer weiteren, höheren Ich-Existenz bewusst ist als es ihr alltägliches Selbst ist. Später wird sie diesen Bezugspunkt immer häufiger Gott nennen. Nach dieser Feststellung sucht sie nach Gründen in ihrer Seele, die verhindern, dass es zu einer Einung beider „Iche“ bereits gekommen ist. Sie findet diese in einem Abgrund zwischen ihrem jetzigen Denkvermögen, dem Geist oder Verstand und ihren Intuitionen, für welche ihr Denken noch nicht stark, sie selbst noch nicht reif genug ist.

Die intuitiv erahnten Ideen sind noch unbestimmt, bedürfen einer Bestimmung und Formulierung, die ihnen innere Form gibt, aber auch einer ganz konkreten, biografisch sich entfaltenden Zeit der Reifung. Weder Etty noch irgendjemand kann wissen, wann genau dieser Prozess beendet sein wird und ob er überhaupt ein Ende finden kann oder soll.

Der Weg besteht für sie darin, sich selbst zuzuhören und – das ist in ihrem Fall sicher nicht zufällig hingeschrieben – gut zu essen und zu trinken. Das Erste bedeutet, ein Verhältnis zu pflegen, zwischen ihrem momentanen, alltäglichen Ich und dem Zukünftigen in ihr. Das Hören stellt keine einseitige Beziehung dar, sondern ist eine aktive Form des Aufnehmens von Ideen und Impulsen, die zutiefst mit ihrer Person oder Individualität (die man auch als das Ganze der beiden „Iche“ bezeichnen könnte) zusammenhängen. Das Zweite ist die Verbindung zu ihrem Leib, ihrer Gesundheit, ihrem Leben. Es ist ein ganz besonderes Ereignis für die Leser der Tagebücher, wie hier die eigene Leiblichkeit in allen ihren Facetten, das Gefühlsleben und die eigenen Ideale vollbewusst und immer neu ansetzend zueinander in ein harmonisches Ganzes gebracht werden – selbstverständlich nicht als Ergebnis, sondern als reflektierter Prozess: Das Hineinwachsen in zu große Kleider, wie sie es oben beschreibt, drückt als Bild genau das aus.

Dieser kleine Einblick mag einen Eindruck davon vermitteln, wie man sich Nicolaus Cusanus' zunächst wohl eher unwahrscheinlich anmutende Phantasie eines sich selbst malenden Bildes, welches wir im Folgenden besprechen werden (vgl. S. 59f), vergegenwärtigen kann.

Der Blick auf das gewordene Ich (Vorstellung des Ich) wird zum Auslöser für Selbstentwicklung oder, besser gesagt, Vervollkommnung. Wie ein sich selbst zu immer größerer Vollkommenheit bringendes Gemälde vergleicht Etty Hillesum das, was sie jetzt vor sich hat, ihr Alltags-Ich, mit dem (zunächst außerhalb der Vorstellung liegenden) Ideal, das erreicht werden soll. Sie begeht nun nicht den Fehler, wie es so häufig bei idealistischen Menschen geschieht, dass sie das Ideal im erahnten Zustand zum abstrakten Prinzip erhebt. In diesen Fällen ist immer eine Tendenz zur Verfestigung zu beobachten, außerdem eine unangenehme Form der Unehrllichkeit, die wir bei Idealisten häufig als Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit erleben.

Nein, sie fragt sich, wie sie selbst so werden kann, dass die Idee bei ihr und in ihr in einer ihr gemäßen, individuellen Form Heimat finden kann. Dazu gehört eine Veränderung des ganzen Menschen, nicht nur ein intellektuelles Fassungsvermögen. Eine kreative Kraft, die beide Welten miteinander in Beziehung bringt, in einem lebendigen Vollzug verknüpft.

## 2. Gemeinschaftsbildung in Zeiten der Überschwelligkeit

Um dieses „Über die Schwelle sein“ vor dem Hintergrund der Gemeinschaftsbildung zu charakterisieren, können wir Folgendes resümieren:

- 1) Wir haben eine neue Freiheit: Ein Entschluss zur Veränderung kann heute nur aus völliger Freiheit entstehen. Es gibt keine tradierten Werte, keine Moralvorstellungen, kein selbstverständlich gegebenes Gewissen, die das Handeln leiten, denn für all dieses bräuchte es einen gegebenen Zusammenhang zwischen Denken und Handeln.
- 2) Unsere Eigenaktivität in der Selbstbildung der seelischen Vermögen ist notwendig: Wir können die Aufgaben, die wir haben, nicht mehr mit den Vermögen und Fähigkeiten bewältigen, wie wir sie haben. Nur wenn wir unser Denken, unser Fühlen und unser Handeln erweitern und verwandeln, können die aus Freiheit getroffenen Entschlüsse den Forderungen der Zeit gerecht werden.
- 3) Die Größe und Überschwelligkeit der Herausforderungen, vor denen wir stehen, macht deutlich, dass Menschen sie nur gemeinsam lösen können. Es geht also nicht nur darum, dass der Einzelne zu einem aus Freiheit getroffenen Entschluss kommt, sondern wir müssen miteinander tätig werden. Aber auch dieses Gemeinsame ist nur aus der

individuellen Entwicklung jedes Einzelnen möglich – ganz im Sinne des am Ende des ersten Bandes bereits verwendeten Humboldt-Zitats:

„Mir heißt ins Große und Ganze wirken auf den Charakter der Menschen wirken, und darauf wirkt jeder, sobald er auf sich und bloß auf sich wirkt. Wäre es allen Menschen völlig eigen, nur ihre Individualität ausbilden zu wollen, nichts so heilig zu ehren, als die Individualität des anderen; [...] so wäre die höchste Moral, die konsequenteste Theorie des Naturrechts, der Erziehung und Gesetzgebung den Herzen der Menschen einverleibt.“<sup>19</sup>

Dieser dreifache Befund zeigt nicht die ersehnte Lösung aller Probleme auf, er weist lediglich auf die Bedingungen der Möglichkeit eines Weges, der versucht werden kann.

Gemeinschaftsbildung, so wird jetzt sichtbar, hat Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen liegen schon beim je Einzelnen. Wenn dieser sich nicht selbst als ein werdendes Ich auf den Weg macht, dann bleiben die Möglichkeiten der Gemeinschaftsbildung, und damit die Möglichkeiten der Gestaltung, sehr eingeschränkt.

Wenn wir also die Situation des 21. Jahrhunderts auf ein notwendiges Nadelöhr für Welt und Menschen konzentrieren wollen, so liegt es in der Frage, wie wir unsere Fähigkeiten so entwickeln können, dass ein werdendes Du mit seinem Ich, seinem Denken, Fühlen, Wollen und Handeln, einem ebensolchen, fremden Ich bewusst wird – und dieses wechselseitig.

Die eigene Fähigkeit zu werden führt zerrissene Kettenglieder zusammen; die Fähigkeit ein Du wahrzunehmen, ist das Bewusstsein des Übergangs von einem zum anderen, und die wechselseitige Wahrnehmung führt das Ich, nachdem es von einem Teil-Ich zu einem werdenden Ich sich entwickelt hat, zu einer Gemeinschaft lebendiger Iche als positivem Gegenbild schizoider Zustände, in denen in einem Ich mehrere „falsche“ Bewusstseine entstehen.

Deswegen konzentrieren wir uns im folgenden Kapitel zunächst auf methodische Fragen des Verstehens und Erübens von Erkenntnisformen, die uns eine wechselseitige Erkenntnis werdender Iche überhaupt möglich machen.

Damit ist die Grundlage gegeben für gemeinsame Entscheidungen aus Freiheit, deren Folgen sich die Entscheidungsträger bewusst gemacht haben. Diese können nicht mehr unbewusst und aus Gewohnheit getroffen werden, sondern müssen bewusst geübt werden. Den Übungsweg gemeinsamer und bewusster Entscheidungen in ihren Voraussetzungen, ihrer Bedeutung, ihren Schwierigkeiten und ihren Möglichkeiten zu erkunden, ist, was dieses zweite Werdebuch sich vornimmt.

<sup>19</sup> Wilhelm von Humboldt: Brief an Forster vom 8.2.1790, zitiert in: Dietrich Spitta: Menschenbildung und Staat. Das Bildungsideal Wilhelm von Humboldts angesichts der Kritik des Humanismus. Stuttgart / Berlin 2006, 22f.

## II. Der werdende Mensch – drei Erkenntnisarten

Im vorhergehenden Kapitel haben wir auf die Idee des werdenden Menschen und auf die derzeitige Situation geblickt, in der wir menschheitlich stehen: In den Worten von Günther Anders waren wir in der Mitte des letzten Jahrhunderts „auf der Schwelle“, und inzwischen sind wir über die Schwelle hinaus.

Die Bestimmung des Menschen als eines werdenden und seine heutige Situation bilden die Grundlage für eine Bestimmung dessen, was wir unter Gemeinschaft verstehen können. Bevor wir im Folgenden Arten und Formen von Gemeinschaftsbildung besprechen, möchten wir in einem Zwischenschritt der Frage nach der Erkenntnis des Menschen als Voraussetzung für Gemeinschaftsbildung nachgehen.

Damit führen wir die im ersten Werdebuch durchgeführte Frage nach Selbsterkenntnis einen Schritt weiter. Denn bislang haben wir nur die Form der Selbsterkenntnis verdeutlicht. Sie ist aber nur eine bestimmte Form der Erkenntnis. Wir wollen sie im Folgenden einreihen in drei Arten von Erkenntnis, bei denen der Inhalt und die Methode des Erkennens korrespondieren.

Es wird also eine gewisse Zeit und ein paar Seiten und Gedankengänge brauchen, bis wir die Frage nach der Gemeinschaft direkt wieder aufnehmen. Das hat aber einen Grund. Dieser liegt darin, dass eine Gemeinschaft nicht nur ein unbewusster Vollzug ist, sondern zunehmend ein bewusstes,

auf Klarheit basierendes Miteinander werden sollte. So wie wir vom Ich her den Übergang in ein werdendes Ich beschrieben haben, so gilt es jetzt, den Übergang in ein werdendes Wir zu finden, und zwar ein werdendes Wir, welches nur werdende Iche bilden können.

Eine solche Erkenntnisform ist aber alles andere als einfach. Wir haben bislang die gewöhnliche Art der Ich-Erkenntnis so geschärft, dass wir eine Erkenntnis des gewordenen Ichs und eine des werdenden unterschieden haben. Wir haben gesehen, dass dazu das Ich selbst vom gewordenen zum werdenden sich entwickeln muss. Und wir haben versucht, die Übergänge zu beschreiben.

Nun hat die Erkenntnis des Du mit der des Ichs gemeinsam, dass es auch hier um ein werdendes Ich-Wesen geht. Aber es ist nicht das eigene. Das macht naturgemäß das Erkennen komplizierter. Wenn das Ich sich selbst erkennen will, dann gibt es niemanden, der es daran hindern kann; niemand außer ihm selbst kann ihm im Wege stehen. Das ist bei einer Du-Erkenntnis offenkundig anders. Denn die Du-Erkenntnis hat mit der gewöhnlichen Erkenntnis gemeinsam, dass das Du auf der Seite des Nicht-Ich, des Objekts steht.

Um also zu einer Du-Erkenntnis zu kommen und auf dieser Grundlage zu einer werdenden Gemeinschaft, braucht es eine Einsicht in die Übergänge von der gewöhnlichen Objekt-Erkenntnis im Bereich des Gewordenen hin auf ein Werdendes und eine weitere Ausbildung und Vertiefung unserer Formen der Selbsterkenntnis.

Deswegen fügen wir hier ein Methodenkapitel ein. Wir haben es in kleinere Abschnitte gegliedert und mit Übungen versehen, so dass es nach und nach „erobert“ werden kann.

Die drei grundsätzlichen Arten von Erkenntnis, um die es im Folgenden geht, wollen wir zunächst einmal zur Orientierung knapp schematisch voranstellen:

1. Die Erkenntnis, die ein Subjekt von einem unbelebten äußeren Objekt hat; diese Erkenntnisform ist beispielsweise diejenige der (Natur)Wissenschaften. Wir nennen sie mit dem gewöhnlichen Begriff eine „Subjekt-Objekt-Erkenntnis“ oder mit einem kürzeren Namen „Objekt-Erkenntnis“.
2. Die Erkenntnis, die ein Subjekt von sich selbst gewinnen kann. Wir haben diese als Selbsterkenntnis im Vorangehenden bereits thematisiert. Wir bezeichnen sie als eine Subjekt-Subjekt-Erkenntnis oder mit einem kürzeren Namen „Subjekt-Erkenntnis“.
3. Die Erkenntnis, die ein Ich von einem Du (nicht nur, aber zunächst vorzugsweise einem menschlichen Du) haben kann. Wir nennen diese Erkenntnis eine „Ich-Du-Erkenntnis“ oder mit einem kürzeren Namen „Du-Erkenntnis“.

Zunächst wollen wir diese drei Arten von Erkenntnis charakterisieren, um deutlicher zu machen, wie sie gemeint sind und worin sie sich voneinander unterscheiden. Das Unterscheidungsmoment, um mit dem letzteren zu beginnen, ist so bestimmbar: Angesichts unserer Überlegungen zur besonderen Natur eines „Ich“ können wir bei den

Gegenständen, die wir erkennen wollen, zwischen solchen unterscheiden, die ein Ich sind und solchen, die es nicht sind. Das Besondere eines Ichs hatten wir so gefasst, dass es ein Wesen ist, das sich bewusst und aus eigenem Antrieb entwickeln kann. Es kann also einem spezifischen, nur diesem Ich zukommenden Werdeprozess unterliegen, aber nur wenn es selbst diesen eigenwillentlich anstößt und vollzieht. Was ist ein Werdeprozess eines Ichs? In der Biographie eines Menschen erleben wir in seinen jungen Jahren etwas Derartiges: Die Bewusstseinsverfassungen des Menschen wechseln: Plötzlich sagt er „ich“ zu sich, später erlebt er sich als von der Welt getrennt (was die Pädagogik als „Rubikon-Erfahrung“ beschreibt), noch später, in der Pubertät, ändert sich sein Weltverhältnis nochmals grundlegend, und schließlich nennen wir einen Menschen ab einem gewissen Alter mündig. Dieses Beispiel sollte nur zeigen, was wir einen Werdeprozess des Ichs nennen: Nicht ein mehr an Wissen, nicht eine neue Fähigkeit oder Eigenschaft, sondern eine grundsätzliche Wandlung der Bewusstseinsart, in der er sich und alles Übrige erlebt.

Wir ersehen aus dieser Überlegung, dass das Ich weder sein gewordener Zustand ist noch auch darüber hinaus mit seiner jeweiligen Bewusstseinsform identisch ist. Daraus gewinnen wir eine wichtige Einsicht: Ein Ich zeigt sich dann und nur dann, wenn es in diesem Werdeprozess selbst als werdendes ist. Darüber entscheidet es aber ausschließlich allein.

Daraus folgt eine Differenzierung zwischen einer Ich-Erkenntnis, in der ein Ich sich selbst erkennt, und einer Ich-Erkenntnis, in der ein Ich ein anderes Ich, ein Du, erkennt. Diese Differenzierung ergibt sich aus Folgendem: Ein Ich, das sich

selbst erkennen will, hat immer die Möglichkeit, sich selbst in den ihm eigenen Werdeprozess zu versetzen. Niemand anders kann diesen Prozess verhindern oder in Gang bringen (allenfalls ist es von außen möglich, zu hindern oder zu fördern). Gerade aus diesem Grund aber hat das Ich sich selbst als Erkenntnisgegenstand im Grunde immer zur Verfügung.

Anders hingegen steht es, wenn ein Ich ein Du erkennen will. Erstens muss es selbst als Ich in eine Erkenntnishaltung gehen, die einem Du angemessen ist. Da das Du wie das Ich auch nur als werdende begriffen werden können, muss diese Haltung folglich auch die des werdenden Ichs sein. Es muss demnach selbst in dem werdenden Zustand sein, in dem es, wie oben gezeigt, sich selbst erkennt. Nun steht aber ein Du anders als das eigene Ich nicht in der Verfügung des Ichs: Es kann bei einem Du nicht von außen den Werdeprozess herstellen, wie gesagt. Ein Du zu erkennen bedeutet demzufolge nicht nur, selbst in einem Werdeprozess zu sein, sondern auch das Du selbst muss sich selbst in seinen eigenen Werdeprozess stellen und sich als ein solches werdendes Du zeigen. Auf diese Weise aber ist in dem Erkenntnisakt notwendig eine Komponente, bei der das Ich nur abwarten kann, wie das Du sich verhält.

Jetzt können wir den Unterschied zwischen Subjekt-Erkenntnis als Selbsterkenntnis und Du-Erkenntnis präzise benennen: Während eine Selbsterkenntnis im Werden im Prinzip immer möglich ist und nur vom eigenen Ich abhängt, kann sich eine Du-Erkenntnis nur dann ereignen, wenn dieses Du sich im Werden zeigt und dem Ich zur Erkenntnis schenkt. Aus der Unverfügbarkeit des „Du“ folgt also die Unverfügbarkeit der „Du“-Erkenntnis für ein anderes Ich.

Etwas einfacher steht es mit der dritten Art der Erkenntnis. Unbelebte Gegenstände wie Tische haben kein Ich, unterliegen keinem Werdeprozess, den sie von innen her bewusst führen. Um sie zu erkennen, muss das Ich nicht abwarten, bis sie selbst sich aktiv in einem Prozess zeigen. Hier ist also kein Erstellen eines Prozessbewusstseins, keine Eigenaktivität von Seiten des Erkenntnisgegenstandes notwendig. Es ist aber auch umgekehrt von Seiten des erkennenden Ichs kein individueller Werdeprozess notwendig, um zu erkennen. Denn die Ebene der Erkenntnis ist nicht die Ebene des Werdens. Hier liegt der einzige Fall vor, indem eine gültige Erkenntnis keinen Werdeprozess auf der einen oder anderen Seite braucht. Heutige Wissenschaft hat, wo sie unreflektiert verwandt wird, die Tendenz, diese Erkenntnisart als einzige auf alles anzuwenden.



GEGENSTÄNDE, LEBENDIGE WESEN WIE PFLANZEN UND TIERE UND MENSCHEN BEDÜRFEN JE UNTERSCHIEDLICHER ERKENNTNISHALTUNGEN EINES ICH.

Übung:

Vergegenwärtigen Sie sich den Wachstums- und Vergehensprozess einer Pflanze und dann den Entwicklungsweg eines Menschen. Gibt es hier Gemeinsamkeiten? Wo finden sich Unterschiede? Versuchen Sie, das im vorangegangenen Kapitel aufgestellte Prinzip der Freiheit ganz konkret werden zu lassen.

## **Exkurs 2 - Das Werden von Pflanzen und Tieren**

Wir fügen an dieser Stelle einen Exkurs ein, um ein Problem vorwegzunehmen, welches sich beim lesenden Mitdenken stellen wird. Dieser Exkurs wird zu einer Ausdifferenzierung der Erkenntnisformen führen und „Untergattungen“ einführen. Man kann sich angesichts des Beschriebenen fragen, wie es sich mit der Erkenntnis von Pflanzen und Tieren verhält. Beide sind als belebte Wesen von unbelebten Gegenständen zu unterscheiden, beide sind aber auch keine Menschenwesen, die mit einem Ich einen inneren Werdeprozess souverän führen. Wie erkennt man sie? Wir wollen diese Frage hier nicht lösen (es ist Vieles und Kompliziertes dazu gedacht und geschrieben worden), sondern nur eine erste Orientierung geben. Dazu machen wir uns klar, dass Pflanzen und Tiere als lebendige Wesen auch solche sind, die sich entwickeln. Bei ihnen findet ein organischer Werdeprozess statt. Das unterscheidet sie von unbelebten Wesen wie Tischen oder Steinen (deren Werdeprozess, wenn man davon sprechen mag, jedenfalls nicht von innen heraus organisch sich vollzieht wie bei der Pflanze.) Anders als beim Menschen handelt es sich indes um einen natürlich gegebenen, sich stets vollziehenden, nicht um einen kultürlichen, freien, inneren und souveränen Prozess eines Ichs, der einmal ist und einmal nicht ist. Erkennt werden können

**Lesetipp für Freunde einer Naturphilosophie:  
Carl Gustav Carus: Zwölf Briefe über das Erdleben.  
Hrsg. v. E. Meffert. Stuttgart 1986.**

Pflanzen und Tiere demnach auch nur als werdende Wesen, aber das erkennende Ich muss nicht abwarten, bis Pflanze und Tier sich selbst in einen Werdeprozess begeben und sich darin zeigen. Denn sie sind immer schon darinnen und zeigen sich auch nur so. Darum ist die Erkenntnis von Pflanze und Tier auf ihre Weise auch eine soziale Erkenntnis, die eines anderen Wesens, aber dieses Wesen ist keines; welches frei ist, sich als solches in seinem Werdeprozess zu zeigen oder nicht. Diese Freiheit hat nur der Mensch.

---

Wir können also beim Menschen zwei Arten von Erkenntnis unterscheiden (der voranstehende Exkurs erläutert diesen Punkt aus einer anderen Perspektive). Einem Menschen können wir, entweder wenn wir selbst in einer Erkenntnisform des Gewordenen sind oder wenn er selbst sich nicht als Werdender zeigt, durchaus erkennen, aber eben nur als einen Gewordenen, so wie wir einen toten Gegenstand erkennen. Im ersten Falle liegt das Problem beim erkennenden Ich, und es verfehlt das Du, weil es selbst nicht im Werden ist. Im zweiten Fall ist das Du nur der Möglichkeit nach ein Werdendes, es zeigt sich aber gerade nicht als ein solches; entweder, weil es bewusst nicht will, oder auch, weil es nicht in sein Werden einzutreten vermag (aus Mangel an Wahrnehmung der Möglichkeit oder aus Mangel an Fähigkeit).

Für diese letzten Differenzierungen sollen hier kurz Beispiele angeführt werden. Wenn man selbst zu müde ist oder unaufmerksam, dann nimmt man einen anderen häufig nicht richtig wahr. In diesem Fall gehen wir selbst nicht in die innere

Wachheit, wir selbst zu sein, um den anderen wahrnehmen zu können. Aber es gibt auch Fälle, wo wir durchaus wach sind –, um ein ideales Beispiel zu nehmen: die Lehrerin, die eine Schülerin wahrnimmt. Dabei kann es sich um eine Situation handeln, in welcher die Schülerin träumt und die Lernsituation selbst nicht in die Hand nimmt; so zeigt sie sich der Lehrerin nicht als Ich. Es kann sich aber auch um eine überfordernde Situation handeln, in der sie nicht weiß, wie sie sich zeigen soll, und deswegen zieht sie sich zurück. Auch hier kann die Lehrerin nicht in eine Begegnung mit dem Du der Schülerin eintreten, es sei denn, sie bemerkt den Grund der Überforderung und kann die Schülerin wieder in den Lernprozess hineinnehmen. Es kann aber auch der Fall sein, dass die Lehrerin selbst nicht wach genug ist. Dann scheitert die Du-Erkenntnis daran, dass das Ich selbst nicht in der rechten Erkenntnisverfassung ist.

Unsere erste Beschreibung von Erkenntnisarten liefert also drei grundsätzliche Formen mit einigen Unterarten. An den kleinen Beispielen, die wir zuletzt angeführt haben, wird schon ersichtlich, dass es sich dabei nicht nur um theoretische, sondern sehr lebensrelevante Differenzierungen handelt. Denn es ist von entscheidender Bedeutung, ob das Ich selbst in einer prozessualen, werdenden Verfassung ist oder nicht. Wir können in dieser Hinsicht der beiden Verhaltensmöglichkeiten des „Ich“ zusammenfassen:

1. Das Ich ist selbst nicht als ein Werdendes aktiv, sondern verbleibt im Gewordenen.
  - a) Dann ist es möglich, unbelebte Gegenstände angemessen zu erkennen.

- b) Es ist nicht möglich, angemessen sich natürlich im Werden zeigende Wesen zu erkennen wie Pflanze und Tier.
- c) Es ist nicht möglich, angemessen sich ein bewusst und kulturell sich im Werden zeigendes Du zu erkennen.
- d) Es ist möglich, ein Du als gewordenes und nur als solches angemessen zu erkennen.

2. Das Ich ist selbst als ein werdendes aktiv.

- a) Dann ist es ihm möglich, unbelebte Gegenstände angemessen zu erkennen.
- b) Es ist ihm ferner möglich, angemessen sich natürlich im Werden zeigende Wesen zu erkennen wie Pflanze und Tier.
- c) Es ist schließlich möglich, angemessen sich ein bewusst und kulturell sich im Werden zeigendes Du zu erkennen, wenn sich dieses selbst zeigt.
- d) Es ist möglich, ein Du als gewordenes angemessen zu erkennen.
- e) Es ist nicht möglich, angemessen ein bewusst und kulturell sich im Werden zeigendes Du zu erkennen, wenn sich dieses selbst nicht zeigt.



ES IST EIN GROBER UNTERSCHIED, OB DAS ICH SICH ALS WERDENDES ODER GEWORDENES ERKENNEND ZUR WELT VERHÄLT. JE NACHDEM ERSCHLIEBT ES SICH UND ERSCHLIEBEN SICH IHM ANDERE DINGE UND WESEN.

Übung:

Nehmen Sie sich vor, einen Ihnen nahestehenden Menschen in den nächsten Tagen ganz bewusst als Du wahrzunehmen. Sie tun dies wahrscheinlich bei Ihren Kindern oder Ihrem Partner emotional getragen und instinktiv. Die Aufgabenstellung ist aber nun, diesen Akt ins Bewusstsein zu heben: Wie wenden Sie sich dem anderen zu, wenn Sie ihn als Du wahrnehmen? Zeigt er oder sie sich als gewordenes oder werdendes Ich?

Bemerken Sie, ob Sie selbst diese Übung als gewordenes oder werdendes Ich ausführen (können)?

---



---



---



---

## 1. Das Erkennen von Gegenständen

Wir vereinfachen im Folgenden zunächst diese Erkenntnisformen, indem wir sie, wie eingangs beschrieben, auf ihre drei unterschiedlichen Erkenntnisgegenstände hin ordnen: als Erkenntnis eines Gegenstandes, als Ich-Erkenntnis und als Du-Erkenntnis.

Von hier aus geben wir eine zweite Charakteristik, jetzt eine, die schon eher aus der Sicht der Philosophie mit Blick auf den jeweils sich entwickelnden Erkenntnisvorgang gehalten ist. Auch sie ist noch vorläufig und möchte nur einen weiteren nächsten Schritt gehen.

Wir beginnen mit der Subjekt-Objekt-Erkenntnis. Sie steht vor der Frage, wie ein „Dies“, ein „Etwas“, begriffen werden kann. Dabei zielt sie auf unbelebte Objekte. Die Problematik, dass die Objektstelle auch mit Lebewesen oder mit Seelen (in der Psychologie) besetzt sein kann, führte in der Geschichte des ausgehenden 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu vielen Verwerfungen. Auf sie wollen wir hier noch nicht eingehen, sondern nur einmal den typischen Fall eines unbelebten Gegenstandes beispielhaft durchdenken.

Als historisches Beispiel nehmen wir dazu den sogenannten **WIENER KREIS**. Er vertrat einen sogenannten Empirismus. Es ging ihm um eine eindeutige und sichere wissenschaftliche Erkenntnis der äußeren Welt. Dazu hat er versucht, die Bestandteile zu identifizieren, die für einen jeden Erkenntnisvorgang konstitutiv sind. Diese beschreibt er mit vier Begriffen: „Ich“, „Dies“, „Hier“, „Jetzt“. Ein Beispiel: Beim Schreiben schweift mein Blick zur Seite, und ich erkenne auf dem Schreibtisch liegend die neue Ausgabe von Hölderlins theoretischen Schriften. Dieses Buch ist das „Dies“, welches von der übrigen Welt getrennt und als getrennt erkannt meinen Erkenntnisgegenstand bildet. Die Abtrennung ist bestimmt durch den Ort: Läge es nicht auf dem Schreibtisch und säße ich selbst nicht am Schreibtisch, so könnte sich dieser Erkenntnisakt nicht vollziehen. Aber auch das „Jetzt“ ist ausschlaggebend: Denn gestern lag dieses Buch noch nicht auf meinem Schreibtisch, und morgen, falls ich ordentlich bin (was nicht immer gegeben ist), wird es nicht mehr dort liegen. Und ohne mich selbst als „Ich“ findet die Erkenntnis auch nicht statt. So erkenne ich („Ich“) in diesem Moment („Jetzt“) auf dem Schreibtisch, an dem ich sitze, („Hier“) dieses Buch mit den theoretischen Schriften Hölderlins („Dies“).

**Als „Wiener Kreis“ bezeichnet man eine Gruppe von Philosophen, die vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Anschluss Österreichs an Hitler-Deutschland (1938) in Wien einen logischen Empirismus vertraten. Damit**

**ist gemeint eine strenge Ausrichtung auf Erfahrung und deren methodische Reglementierung durch logische Verfahren. Zu den Hauptvertretern gehörten u. a. Moritz Schlick, Hans Reichenbach und Kurt Gödel.**

**Im engen Kontakt standen u. a. Karl Popper und Ludwig Wittgenstein. Der „logische Empirismus“ hat die Auffassung von Erfahrung in vielen Disziplinen im 20. Jahrhundert in Europa und Nordamerika stark geprägt.**

Allgemeiner formuliert: An einem gegebenen Ort und zu einer gegebenen Zeit steht mir als vorhandenem Subjekt ein (zur Erkenntnis auf-)gegebenes Objekt gegenüber. Bezogen auf den Erkenntnisprozess können wir aus dem ersten Werdebuch die Einsicht der Philosophie übernehmen, dass die Erkenntnisleistung darin besteht, zu der Wahrnehmung dieses Sachverhalts, die mir durch die Sinne vermittelt gegeben ist, einen Begriff zu finden, welcher diese Wahrnehmung deutet und bestenfalls erklärt. Er erklärt sie dann, wenn der Begriff, den ich finde, genau derjenige ist, welcher im Objekt faktisch anwesend ist. Halte ich beispielsweise das auf dem Schreibtisch liegende Buch für einen Band von Goethe, so begehe ich „objektiv“ einen Fehler. Bei richtigem Nachsehen und Umgehen kann ich mich korrigieren. Diese Korrektur muss ich selbst ebenso wie jeder andere akzeptieren. Es ist auch keine Mehrheitsentscheidung, ob das Buch auf dem Schreibtisch Schriften von Hölderlin oder von Goethe enthält. Raum, Zeit, Objekt und Subjekt sind also gegeben, und das Subjekt macht sich in der Erkenntnis den im Gegenstand liegenden Begriff bewusst.

In dieser Erkenntnisform ist bezeichnend, dass es keinen individuellen Prozess des Werdens braucht, weder auf Seiten des Objekts und auf Seiten des Subjekts. Durch die Bestimmung „Jetzt“ wird sogar ein bestimmter Zeitpunkt und nicht ein Zeitverlauf bestimmend. Für einen Werdeprozess bräuchte es aber einen Zeitverlauf und nicht einen statischen Moment.

Das erkennende Subjekt kommt dabei nur insoweit in Frage, als seine Individualität keine Rolle spielt. Es ist gleichgültig, welches Ich das Buch auf dem Schreibtisch erkennt, wenn es nur um objektive Erkenntnis geht.



UM TOTE GEGENSTÄNDE ZU ERKENNEN, MÜSSEN WIR UNS NICHT VERÄNDERN. DIE SACHE SELBST BESTIMMT SICH UNS DURCH DEN IN IHR LIEGENDEN BEGRIFF BEREITS VOLLSTÄNDIG.

Übung:

Die Welt der Menschen ist im Gegensatz zur Natur voller toter Gegenstände. Schauen Sie sich bewusst in dem Zimmer um, in dem Sie sitzen. Ordnen sie ausgewählte Gegenstände in verschiedene Kategorien ein: Gebrauchsgegenstände, Kunstobjekte, Kitsch, Dekoration, Technik usw.

## 2. Das Erkennen des Selbst

Kommen wir damit zu der Subjekt-Subjekt-Erkenntnis als Selbsterkenntnis eines werdenden Menschen. Hier geht es, wie wir sahen, nicht mehr um das bloß gegebene Ich, sondern um das werdende Ich. Das Ich, welches ich gewöhnlich erfahre, erscheint mir als fertiges Bild, als Vorstellung. Wenn ich mich selbst vorstelle, so stelle ich mich „so“ vor, mit diesen und jenen Eigenschaften behaftet. Auf diese statische Form und den Umgang damit sind wir im ersten Werdebuch ausführlich eingegangen. Der Übergang zu einer anderen Ich-Erfahrung liegt nun darin, dass man sich klarmacht, dass das „Ich“ nicht nur das Bild ist, das „ich“ sehe, sondern auch derjenige, der dieses Bild erzeugt. Nur aufgrund der Tätigkeit des Ichs entsteht überhaupt die Vorstellung, die dieses Ich von sich hat.

Es gibt dazu ein schönes Bild des Nikolaus von Kues, eines der wichtigsten Philosophen der Renaissancezeit. Dabei bezieht er sich auf die gerade um das Jahr 1450, als er die folgenden Zeilen schreibt, entstehenden Selbstportraits in der Malerei. Er nutzt sie, um eine vielleicht seltsame Unterscheidung zu treffen, die aber genau meint, was auch wir gerade besprechen:

„Das ist so, wie wenn ein Maler zwei Bilder malte, von denen das eine, tote, ihm in Wirklichkeit ähnlicher schiene, das andere aber, das weniger ähnliche, lebendig wäre, nämlich ein solches, das, durch seinen Gegenstand in Bewegung gesetzt, sich selbst immer mehr angleichen könnte. Niemand zweifelt daran, daß das zweite vollkommener ist, weil es gleichsam die Malkunst mehr nachahmt.“<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Nikolaus von Kues: De mente / Über den Geist, Kap. 13, n.149.

Nikolaus denkt also auf der einen Seite ein vollkommenes Porträt, das aber unveränderlich ist. Dieses entspricht in unserer Selbsterkenntnis der gewöhnlichen Vorstellung, die wir von uns haben, abgesehen von der Tatsache, dass wir meist nicht so gute Maler sind. Aber wir können uns üben, dieses Bild immer besser zu machen. Auf der anderen Seite denkt er aber ein ganz anderes Bild: eine Vorstellung, die sich selbst weitermalt. Offenbar versucht er mit diesem Rätselbild ein anderes Ich zu beschreiben, nämlich dasjenige, welches das Bild malt. Die Kreativität des Vollzugs des Ichs beim Malen gerät hier in den Blick. Um die Unterscheidung zwischen diesen beiden Formen der Selbsterkenntnis geht es bei der Subjekt-Subjekt-Erkenntnis.

Beide sind, wie wir sehen, je eigenständig. Beide haben ihre eigene Perfektion. Die Perfektion des ersten bietet überhaupt keine Garantie für eine Erfahrung des zweiten: Wir können noch so gute Maler im ersten Sinne sein, die Lebendigkeit der Kreativität können wir damit nicht ausdrücken.

Dieses andere lebendig-werdende Ich muss ich selbst im Akt der Selbsterkenntnis allererst erzeugen und dann auch noch im Vollzug wahrnehmen können.

Wir verweilen noch einen Augenblick bei dieser Seite unserer Ich-Wahrnehmung und charakterisieren die Bedingungen, um zu einer solchen Erkenntnis zu gelangen. Dazu greifen wir auf die vorher diskutierten Bestimmungen von „Ich“, „Hier“, „Dies“, „Jetzt“ zurück. Als erstes können wir wahrnehmen, dass sich die Rolle von Raum und Zeit ändert. Das erste Porträt und auch

unsere Vorstellung sind fixiert und im Raum. Sie geben uns ein Bild von uns selbst in diesem einen, bestimmten Moment.

Anders hingegen muss die Erfahrung des werdenden Ichs sein. Sie vollzieht sich zumindest nicht im äußeren Raum. Sie vollzieht sich auch nicht in einem einzelnen Moment der Zeit, sondern in einem Prozess. Denn es geht ja um die Wahrnehmung eines Werdenden, eines Sich-Entwickelnden. Dazu braucht es aber notwendig einen Verlauf. Es gilt also: Für die Erfahrung eines werdenden Ichs spielt der äußere Raum keine Rolle, die Zeit geht vom gegebenen Moment in den Prozess über.

Eine nächste Differenz zwischen dem gewöhnlichen Vorstellungsbewusstsein und der lebendigen Ich-Erfahrung ist, dass das Objekt, das „Dies“ nicht gegeben und vorhanden ist und dass es mit dem „Ich“ zusammenfällt. Dieses „Ich“ verhält sich aber in diesem Moment gerade erkennend, also in einem Vollzug. Dieses Ich ist also nicht das im gewohnten Vorstellungsbild gegebene, sondern das sich im Moment betätigende. Es ist also auch nur da, wenn und solange es sich betätigt.

So ergeben sich geänderte Bestimmungen:

	<u>Gewöhnliche Ich-Vorstellung</u>	<u>Lebendige Ich-Vorstellung</u>
Hier	Notwendig, statisch	Aufgelöst
Jetzt	Ein einzelner Moment	Ein Werdeprozess in der Zeit
Dies	Etwas, getrennt vom Ich	Das tätige Ich selbst
Ich	Distanziert, geworden	Identifiziert, werdend

Damit ist, sicher philosophisch abstrakt, im Rahmen der Subjekt-Subjekt Erkenntnis oder Selbsterkenntnis die Entwicklungsspanne des Ichs vom Gewordenen zum Werdenden noch einmal knapp umrissen. Mit Blick auf das Ich können wir sagen: Ich selbst als Erkennender bin nicht einfach „da“, sondern bin nur, insofern ich tätig bin. Dieser Erkenntnisakt besteht darin, dass ich als Ich erst dadurch entstehe, dass das Ich der Wahrnehmung und dass das Ich des Erkennenden erzeugt wird und beide sich im Erkenntnisakt verbinden. Darin besteht das Besondere des Ichs, das nur es selbst sich selbst erzeugen und in die Erscheinung treten lassen kann.

Wir wollen zur Illustration dieses Gedankens noch einen kurzen Vergleich einschalten, den wir bereits im ersten Werdebuch ausführlich besprochen haben. Blicken wir auf eine Pflanze, beispielsweise eine Rose! Wir können uns – ganz wie bei Nikolaus von Kues – zwei Bilder dieser Rose machen: ein exaktes, aber totes, und ein lebendiges, welches diese Rose in ihrem Werdeprozess anschaut. Wir wollen jetzt gar nicht danach fragen, wie die zweite Anschauung vollzogen werden kann (dazu findet man einiges im Werdebuch I, S. 123ff.). Es soll nur auf Folgendes aufmerksam gemacht werden: Die Rose als lebendiges Wesen ist immer und notwendig im lebendigen Prozess. Wenn sie das nicht ist, dann ist sie eine erstorbene Rose. Das gilt ohne Zweifel analog für den Menschen im Leib: Wenn er nicht mehr im lebendigen Prozess ist, dann ist er gestorben.

Gilt dies aber auch für das Ich des Menschen? Während das Gewordene als Unlebendiges im Falle der Rose und im Falle des Gefüges des Menschen im Leib nicht durch die Zeiten dauern

kann, vermag dieses merkwürdigerweise unser gewordenes Bild vom Ich. Kein Mensch muss, um zu leben, das Bild, das er von sich hat, ändern. Höchst selten wird man von der Außenwelt zu einer Korrektur gezwungen – und dann ist es die Außenwelt, die handelt. Von sich aus, aus sich selbst heraus, muss das Ich sich nicht ändern, um durch die Zeit zu gehen. Man kann ab einem bestimmten Punkt seines Lebens nach der Kindheit sein Leben leben, ohne sich von sich aus zu ändern. Das Ich als Subjekt der Biographie existiert also durchaus auch als totes im lebendigen Leben.

⋮  
⋮  
⋮  
⋮  
⋮

→ WEDER FÜR DAS ICH SELBST NOCH FÜR SEINE MITMENSCHEN MUSS DAS LEBENDIGE ICH JEMALS IN DIE ERSCHEINUNG TRETEN ODER GAR BEWUSST WERDEN.

Die Bewusstseinskonfiguration des „Ich“ bleibt stehen, wenn nicht das Ich selbst tätig wird (oder anfangs die natürliche Entwicklung hilft). Im Regelfall, selbst bei guter Unterstützung der Natur, werden wir in unserem Ich nicht älter als vielleicht gut zwanzig Jahre (Vgl. Werdebuch I, S. 88ff.).

Wir alle kennen Menschen, die bereits jede Veränderung, die das Außen von ihnen verlangt, ablehnen. Zumeist geht damit einher eine Weigerung, sich selbst zu verändern.

Einen solchen Zustand kennen wir bei der Rose nicht. Sie lebt nur, wenn das, was sie ist, stets im lebendigen Prozess ist. Einen derartigen Zustand, wie er beim Menschen ein Leben lang anhalten kann, kennen wir nicht einmal, wenn wir eine Rose

abschneiden und in die Vase stellen. Denn noch in der Vase, als schon abgeschnittene, zeigt sie sich nur und ausschließlich in ihren gesetzmäßigen Lebensvollzügen, bis hin zum Verdorren.

Was den Menschen also auszeichnet ist, dass bei ihm die Erscheinungsform zunächst nur das Gewordene widerspiegelt und im Lebendigen bewahrt, dass aber das lebendige Ich selbst jedes Mal neu und tätig sich selbst erzeugend hinzutreten muss.

Wir drücken diese Einsicht noch eine Stufe abstrakter aus: Während bei allen übrigen Gegenständen und Wesen gilt, dass Idee und Erscheinung notwendig wesenhaft verbunden sind (wie im Falle der Rose), so ist es beim Menschen so, dass seine Idee (sein lebendiges Ich) und seine Erscheinung (dieses gewordene Ich in diesem Leib) wesenhaft getrennt sind und stets von neuem geeint werden müssen, wenn das lebendige, werdende Ich vom Ich selbst erfahren und für die Welt in die Erscheinung treten soll. Darin liegt eine Besonderheit des Menschen, und damit ist auch der Akt charakterisiert, der in besonderer Weise mit seiner Freiheit zu tun hat: Indem das Ich sich selbst erkennt in der Identität von werdendem und gewordenen Ich, erzeugt es sich selbst in Freiheit.

Für Gemeinschaftsbildung ergibt sich daraus einiges: Gemeinschaftsbildung werdender Iche ist darauf angewiesen, dass jedes einzelne Ich sich als lebendiges, werdendes Ich je und je bildet und in die Gemeinschaft stellt. Gemeinschaftsbildung ist also abhängig von der Fähigkeit, Kreativität und Freiheit des Ichs.

⋮  
⋮  
⋮  
⋮

→ EINE LEBENDIGE ICH-ERFAHRUNG KANN SICH NICHT AUF EIN GEgebenES ABSTÜTZEN. SIE MUSS IMMER NEU HERVORGEBRACHT WERDEN UND UNTERLIEGT DEM FREIEN WILLEN DES MENSCHEN.



### **Exkurs 3 - Rembrandt: Die Rückkehr des verlorenen Sohnes (ca. 1668/69) - gewordenes und werdendes Ich**

Die Geschichte: Ein Mann hat zwei Söhne, von denen der eine pflichtbewusst auf dem Gut des Vaters arbeitet, der andere aber mit seinem vorab ausgezahlten Pflichtteil in die Welt zieht und dieses verprasst. Der Zweite gerät in furchtbare Armut und beschließt, zum Vater als niedrigster aller Diener zurückzukehren, um dem Verhungern zu entgehen. Als dieser ihn freudig empfängt, ein großes Fest anordnet und ihn neu einkleidet, erfährt der auf dem Feld arbeitende Bruder davon und stellt sodann seinen Vater zur Rede. Er selbst habe, trotz Einhaltung aller väterlichen Gebote, nie ein Kalb für ein Fest erhalten. Der zentrale Satz am Ende des Bibelgleichnisses lautet: „[Der Vater] aber sprach zu ihm: Mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und alles, was mein ist, das ist dein. Du solltest aber fröhlich und gutes Muts sein; denn dieser dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist wieder gefunden.“

Die von Rembrandt hier dargestellte Szene entspricht nicht dem Geschehen in der Original-Erzählung der Bibel (Lukas 15, 11-32), in der der ältere Sohn bei der Begrüßungsszene mit dem Vater nicht dabei ist. Der Maler konstruiert also eine soziale Situation, die gerade die gespannte Dreierkonstellation in den Vordergrund rückt.

Wir sehen am rechten Bildrand eine Gestalt, wahrscheinlich der ältere Bruder, in aufrechter Haltung, die durch den stützenden Stab noch hervorgehoben wird. Er betrachtet die Szene mit halb nach innen gerichtetem Blick aus sicherer Distanz. Sein Kopf ist ganz leicht nach vorne gebeugt – auch, weil die sich vor ihm abspielende Begrüßung scheinbar ein wenig unter ihm platziert ist. (Interessant ist, dass der Boden bei genauerer Betrachtung perspektivisch das Gegenteil darstellt: die Begrüßungsszene findet auf einem erhöhten Podest statt.)

Auf der linken Bildhälfte hat der Maler den seinen zurückgekehrten jüngeren Sohn umarmenden Vater zur Darstellung gebracht. Der mit zerfetzten Kleidern und Schuhen auf den Knien liegende Sohn schmiegt seinen Kopf an die Brust des Vaters, der ihm liebevoll und sanft beide Hände wie schützend auf den Rücken legt.

Man könnte viele Seiten über dieses Bild schreiben, aber uns interessiert hier zunächst nur die Frage nach der Beziehung der drei Menschen zueinander. Aus welchem Grund kommt es uns so zutiefst menschlich vor, wenn der Vater seinen verloren geglaubten Sohn mit inniger Liebe wieder empfängt? Und warum kommt uns der ältere Sohn so kaltherzig vor, obwohl sein Gerechtigkeitsempfinden durchaus stimmig scheint?

Das Einhalten von Geboten entspricht dem gewordenen Ich, das sich auf vergangene Vereinbarungen in seinen Handlungen abstützt. Zwar bleibt es tugendhaft, aber die Aufrechte, die der ältere Sohn auf dem Bild einnimmt, deutet auf den Hochmut eines verletzten Egos hin, das in sich selbst gefangen bleiben

muss. Daher auch die tiefe Distanz zu der emotionalen Szene vor ihm. Das Ich des Älteren bewegt sich nicht, es steht erstarrt und unbeweglich am Rande.

Dagegen repräsentiert der jüngere Sohn das werdende Ich, das aus seinen Fehlern und Erfahrungen lernt und seine frühere, egoistische Vergnügungssucht durch den schicksalhaften Fall in Demut und Bescheidenheit verwandelt hat. Das werdende Ich beugt die Knie vor dem Gegenüber, erwartet nicht und empfängt doch in dieser Erwartungslosigkeit alles. Rembrandt gelingt es, mit halb abgewandter Darstellung des Gesichtes, diese Qualität fast vollständig über die Gestalt zu vermitteln.

Wir sehen den Vater sich ebenfalls hinbeugen zu diesem Werdenden. Sein Gesichtsausdruck, der blicklenkendes Zentrum des Bildes ist, nimmt das Du des Sohnes ganz nach innen in das eigene Wesen auf. Wir werden also Zeuge einer echten Begegnung, deren Bezugspunkt nicht der (urteilende) Blickkontakt ist, sondern ganz aus dem Bereich des Herzens strömt und dort die gegenseitige Wahrnehmungskraft entfaltet. Er „war tot, und ist wieder lebendig geworden.“

Ein weiterer Aspekt, auf den man beim Betrachten des Bildes achten kann, ist die Grundfarbe Rot, die das gesamte Bild (zusammen mit einem erdigen Braun) mit unterschiedlicher Intensität durchzieht. Es ist ein warmer Rotton, den Rembrandt hauptsächlich den Gewändern des Vaters und des in die fast gleiche Tracht gehüllten Sohns verleiht. Aber auch an einigen Stellen der ärmlichen Kleidung des Jüngeren, in der Gesichtsfarbe der peripheren Figuren und, wie gesagt, insgesamt als

Untergrund des Bildes ist das leuchtende Rot präsent. Die Farbe verleiht der Szene eine Intimität und Wärme, die beinahe an Blut oder einen organischen Zusammenhang erinnert.

Wenn man einen Raum betritt, dessen Stimmung durch diese Farbe repräsentiert werden kann, dann taucht man in eine wohlige, intensive und von inniger Nähe geprägte Atmosphäre ein, wie sie auch hier auf dem Bild dargestellt ist.

Begegnung, das lernen wir von Rembrandt, ist keine Sache des Kopfes. Sie geht aus vom Bereich des Herzens, dem eine eigene Urteilskraft zugesprochen wird. Nur im Bereich des Herzens kann diejenige Liebe erzeugt werden, die ein werdendes Ich braucht, um ein werdendes Du zu verstehen. Insofern stellt der Maler uns im Rückgriff auf das Bibelgleichnis eine konkrete Situation vor Augen, die alles andere als alltagsentrückt ist. Sie bringt Gesetzmäßigkeiten der Ich-Du-Begegnung präzise auf den Punkt, wenn sie in den drei Hauptpersonen drei Haltungen des Ichs entwirft, die unsere philosophischen Erörterungen auf die Ebene des Bildhaften transformieren.

### 3. Das Erkennen des Du - gescheiterte und geglückte Begegnung

Schauen wir von hier aus auf die dritte der Erkenntnisarten, die Ich-Du-Erkenntnis. Mit einer kleinen historischen Einbettung resümieren wir eingangs die Besonderheit der Ich-Du-Erkenntnis. Sie ist die jüngste der drei Erkenntnisformen, was ihre systematische Behandlung in der Philosophie angeht. Das „Erkenne dich selbst“ ist eine sehr alte Maxime; die Subjekt-Objekt-Erkenntnis eine Form, die sich in der Neuzeit ausgebildet hat. Die Ich-Du-Erkenntnis spielt zum ersten Mal am Anfang des 20. Jahrhunderts eine gewichtige Rolle.

Die philosophische Strömung, die sich dieser Frage angenommen hat, pflegt man mit dem Namen „Personalismus“ zu bezeichnen. Einer ihrer wichtigsten Vertreter ist **MARTIN BUBER**. Für ihn gibt es schlechthin nur zwei Grundworte (damit meint er eigentlich grundlegende Vollzüge des Bewusstseins): „Ich-Es“ und „Ich-Du“, und das jeweilige Ich wird, indem es das eine oder das andere spricht, selbst dabei ein Es-artiges Ich oder ein Du-artiges Ich. Damit greift er auf seine Weise die Unterscheidung zweier Ich-Formen auf, die wir im Vorangehenden deutlich gemacht haben.

**Martin Buber (1878-1965)** hat als jüdischer Religionsphilosoph darum gerungen, Mystik und Alltagserfahrung

(bis ins Politische) miteinander zu verbinden. Als sein Hauptwerk gilt die Dialogphilosophie vor allem in „Ich und Du“.

Auch seine Übersetzung des Alten Testaments ist eine wichtige Frucht seiner Arbeit.

Sie erweist sich aufgrund des Dargestellten als nochmals modifiziert. Denn es ist klar, dass das Du sowohl vom „Ich“ wie vom „Gegenstand“ her Anteile hat. Erstens ist das Du nicht mein Ich, sondern ein anderes. Insofern ist es nicht auf der Seite des Ich, sondern in der Distanz des Gegenstandes. Zweitens aber ist es kein Gegenstand, nicht einmal ein lebendiges Wesen wie eine Rose, sondern eben ein Ich mit der gerade geschilderten Eigentümlichkeit. Die Erkenntnisfrage wird dadurch nochmals komplexer. Denn da es zu einem Ich gehört, dass es sich selbst als werdendes schaffen muss, dieses Ich aber als Du nicht in der Verfügung meines Ichs steht, weil es getrennt von mir ist, sind mir die Möglichkeiten, seine Existenz zu erzeugen und es dadurch zu erkennen, genommen. Diesen komplizierten Gedanken müssen wir im Folgenden gründlicher durchdenken.

Orientieren wir uns zunächst einmal über die unterschiedlichen möglichen Erkenntnisfälle. So wie beim Ich müssen wir folglich auch beim Du zwischen Gewordenem und Werdendem unterscheiden. Die Erkenntnisrelationen können also sein:

1. gewordenes Ich und gewordenes Du
2. gewordenes Ich und werdendes Du
3. werdendes Ich und gewordenes Du
4. werdendes Ich und werdendes Du

Damit sind zunächst einmal nur die logischen Möglichkeiten beschrieben. Ob sie möglich sind und was sie dann bedeuten, müssen wir noch untersuchen.

Den Fall 1: gewordenes Ich und gewordenes Du, kennen wir gut aus dem Alltag. Für viele Situationen reicht er hin. Autofahrer untereinander nehmen sich im Regelfall nur so wahr, und sie tun gut daran, den anderen einfach nur von der Funktionalität her und fragmentiert zu sehen. Wenn uns ein Mensch auf dem Gehweg entgegenkommt, dann weichen wir ihm, ohne nachzudenken, einfach aus. Auch dieses ist zunächst gut und hilfreich. Kurz, es gibt unzählige Situationen, in denen wir uns so verhalten. Und es ist durchaus wichtig zum Leben und Überleben, dass wir uns so verhalten können.

Der Fall 2: gewordenes Ich und werdendes Du, kann in der Wirklichkeit häufiger vorkommen, als uns lieb ist. Aber als gewordenes Ich können wir das werdende Du nicht erkennen. Denn wir verfügen nicht über den notwendigen Wandel bei den Kriterien „Ich“, „Hier“, „Dies“, „Jetzt“, wie gezeigt. Das begegnende lebendige Du zeigt sich damit dem gewordenen Ich nur so, dass dieses sich klar wird, dass es das Du nicht erfasst. Wir bemerken das von der erkennenden Ich-Seite aus immer dann, wenn wir von einer unerwarteten Veränderung des Gegenübers irritiert sind, im besten Fall staunen wir, im anderen Fall nehmen wir auf irgendeine Weise Anstoß.

Der 3. Fall: werdendes Ich und gewordenes Du ist hingegen gut denkbar und möglich, nur dass hier die Irritation auf der Seite des Du besteht. Wenn das Ich diese Irritation des Du bemerkt, dann entsteht eine pädagogische Situation: Es kann sich bemühen, Möglichkeiten für das Du zu schaffen, die es anregen,

selbst ins Lebendige überzugehen. Das Ich nimmt in diesem Falle das Du ernst, es sucht in diesem Sinne eine Begegnung auf Augenhöhe, insofern das Ich das Du bereits von seiner Lebendigkeit her auffasst.

Im eigentlichen und erfüllten Sinne sprechen wir indes von einer Begegnung beim Fall 4: werdendes Ich und werdendes Du. Derartige Erfahrungen gehören nicht immer zu den einfachsten, aber sicher zu den schönsten und prägendsten einer Biographie. Zwei Menschen ändern sich aus innerem Antrieb und bringen sich einander (dadurch) lebendig in die Erscheinung. Der Übergang von Fall 3 zu Fall 4 ist unverfügbar für das Ich, verfügbar für das Du. Der Übergang von Fall 2 zu Fall 4 ist verfügbar für das Ich, unverfügbar für das Du. Denn den Übergang vom Gewordenen zum Werdenden kann jeder nur für sich vollziehen. Deswegen ist Fall 4 immer ein gegenseitiges Geschenk, welches ein Ich dem anderen macht. Es ist ein Geschenk, in dem Vertrauen in den anderen und Liebe zum anderen enthalten sind.

Besondere Bedeutung kommt dabei dem Gewordenen zu:

Wenn das werdende Wesen (sei es Ich oder Du) die pädagogische Seite einer solchen Begegnung nicht sieht oder wenn das gewordene Wesen (sei es Ich oder Du) den Möglichkeitsraum in das Werden nicht sehen oder ergreifen kann, dann behält die gesamte Situation einen Charakter des Gewordenen, der notwendig determinierend und nicht befreiend wirkt. Das wirkt sich auf den Gewordenen aus, hat aber auch einen

Rückschlag auf den Werdenden, der seinerseits eingeschränkte Werdebedingungen dadurch hat, weil er in der Begegnung immer wieder auf Gewordenes zurück bezogen wird. Begegnungen dieser Art bedürfen also eines hohen Maßes an sozialer Aufmerksamkeit und pädagogischer Gestaltung.

Aber das Gewordene hat vor allem auch eine positive Seite: Denn die gewordene Gestalt eines Ich verweist ja immer darauf, dass sie aus einem Werdenden geworden ist. Sie bietet eine sichere Grundlage, die einen Zusammenhang mit dem Werdenden hat. Deswegen kommt dem Gewordenen, wie bereits an Fall 1 deutlich wurde, eine hohe Bedeutung zu. Jetzt sehen wir, dass es nicht nur für viele Situationen des Lebens die angemessene Form ist, sondern dass es zugleich der sichere Ausgangspunkt für das Werden ist. Verstehe ich das Gewordene nicht nur als totes Etwas, sondern im Wortsinn als Gewordenes, so bietet es mir die Möglichkeit, zu entdecken, wie es geworden ist. Dadurch werden die (ehemaligen) Möglichkeiten seines Werdens sichtbar, und auf diese Weise konkretisieren sich die jeweiligen Formen, wie der Übergang zum Werden sich gestalten ließe.

Dadurch wird Du-Erkenntnis in gewisser Weise erst möglich. Das „Ich“ müssen und können wir selbst erzeugen. Das „Du“ können wir nicht erzeugen. Wir können nur warten, dass es sich zeigt. Aber das „Du“ ist nicht immer im Werden. Deswegen kann ein Ich ein Du nur wahrnehmen, wenn dieses sich selbst erzeugt und dadurch auch seine eigene lebendige Idee zur Erscheinung bringt. Das „Du“ nehmen wir dann wahr in der Einheit

von werdendem und gewordenem Du. Der Erkenntnisakt der Du-Erkenntnis ist also ein rein wahrnehmender, bei dem das Ich aus der Wahrnehmung zugleich und ungetrennt auch die Idee, eben das andere lebendige Ich selbst, erfährt und erkennt.



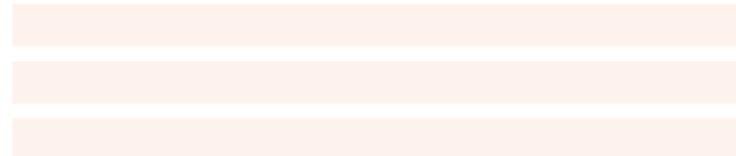
SITUATIONEN, IN DENEN WERDEN STATTFINDEN KANN, SIND GRUNDSÄTZLICH UNVERFÜGBAR UND EIN GESCHENK. TROTZDEM LIEGT ES AN UNS, DIE BEDINGUNGEN DAFÜR ZU SCHAFFEN ODER DIESE ZU VERHINDERN.

EIN DU KANN ICH IMMER NUR WAHRNEHMEN, NIEMALS MIT MEINEN (GEWORDENEN) BEGRIFFEN ERKENNEN ODER BESTIMMEN. DENN DAS DU BESTIMMT SICH ALLEINE SELBST – AUTONOM UND FREI.

### Übung:

Gehen Sie innerlich durch, in welchen sozialen Kontexten Ihres Lebens Situationen entstehen, die ein Werden zulassen, womöglich sogar fördern. Wo finden sich Bedingungen, die solches eher verhindern? Fragen Sie sich, ob Sie möglicherweise durch die Änderung Ihrer eigenen Haltung festgefahrene Beziehungszusammenhänge in Bewegung bringen können.

Zur philosophischen Vertiefung der verschiedenen Erkenntnisformen ist diesem Buch am Schluss noch ein Anhang angefügt mit dem Titel: „Wie ergibt sich der Übergang einer Erkenntnisform in eine andere?“ Die Leserin kann entweder gleich jetzt diesen Vertiefungsschritt gehen und zum Anhang vorblättern oder einfach an dieser Stelle weiterlesen.



## III. Gemeinschaftsformen

### 1. Rekapitulation und Ausblick

Es hat tatsächlich einige Seiten und Gedankengänge gebraucht, um uns zu der Frage nach Gemeinschaftsbildung vorzuarbeiten. Das war insofern notwendig, als wir mit dem zweiten Kapitel die grundlegenden methodischen Fragen zu klären hatten, die uns gleichsam den Blick auf die Vielschichtigkeit des Themas freigelegt haben und uns darüber hinaus das Instrumentarium an die Hand geben, mit dem wir nun auf den Begriff der Gemeinschaft blicken können. Nur so können wir die Frage nach Gemeinschaft aus einem unbewussten Mitleben immer mehr ins Bewusstsein heben und Gemeinschaft dadurch gestaltbar machen.

Wir haben im vorherigen Kapitel gesehen, dass es drei verschiedene Arten des Erkennens gibt: Die „Objekt-Erkenntnis“, in der ein Etwas als ein bestimmtes, gewordenes und abgeschlossenes Ding erkannt wird, die „Subjekt-Erkenntnis“, in der ein Ich sich selbst erkennt und die „Du-Erkenntnis“, in der ein Ich ein anderes Ich als Du erkennt, wenn dieses sich als ein Ich zu erkennen gibt.

Es wurde deutlich, dass wir für die erste Form der Erkenntnis uns selbst nicht verändern müssen, weil sich das Ding aus sich selbst vollständig bestimmt. Die Ich-Erkenntnis hingegen ist nur möglich, indem ich mich selbst aus Freiheit in einen Werdeprozess versetze. Ich muss als Ich tätig werden und diese Tätigkeit zugleich erkennen. Dadurch gelange ich in der Erkenntnis „Ich bin ich“ zu einer Wahrheitserfahrung von mir selbst.

Die Du-Erkenntnis, die für die Gemeinschaftsfrage entscheidend ist, weil auf ihr ein bewusstes Sich-Verbinden mit einem anderen Menschen und insofern die Art und Weise des Eintretens in Gemeinschaft beruht, haben wir in unterschiedliche Formen unterteilt, je nachdem, wie ein Ich einem Du begegnet. Im Folgenden werden vor allem diese Formen der Du-Erkenntnis eine wichtige Rolle spielen.

Wir haben gesagt, dass es eine Form der Du-Erkenntnis gibt, in der ein gewordenes Ich einem gewordenen Du entgegentritt, also ein Ich, das gerade nicht bewusst in eine innere Aktivität eintritt, und ein Du, das ebenfalls in seinem normalen Alltagsbewusstsein zugegen ist. Dies ist die Form der Du-Erkenntnis, die wir am häufigsten im tagtäglichen Umgang miteinander erleben – sei es in der U-Bahn, beim Brötchenkauf oder im alltäglichen Zusammensein mit einem vertrauten Menschen, z. B. beim Kochen, – zumindest in den Fällen, in denen wir dem Gegenüber in einem zweckgerichteten Tun entgegentreten, das kein besonderes Augenmerk auf die eigene innere Tätigkeit und die Verfasstheit des Du legt.

Die zweite Form der Du-Erkenntnis haben wir dadurch bestimmt, dass ein werdendes Du ein gewordenes Ich erkennt. Dies bedeutet, dass das Ich selbst in seinem Alltagsbewusstsein ist, in dem es nicht als ein Werdendes, innerlich Tätiges auftritt. Aus diesem Grund ist es nicht aufmerksam auf das Werden des Du. Wir bemerken diese Form der Erkenntnis vor allem daran, dass wir Anstoß nehmen an der Veränderung des Gegenübers – sei es im Guten oder im Schlechten. Ebenso gut kennen wir diese Situation umgekehrt, wenn nämlich die Irritation beim Du liegt, also ein werdendes Ich ein gewordenes Du erkennt.

In beiden Fällen kann die Irritation das Motiv dafür sein, dass sich das Gegenüber ebenfalls in Bewegung setzt und verändert, oder es kann der Anlass sein für eine Entfremdung, die zeitweise zwischen zwei Menschen eintritt.

Die vierte, ausgezeichnete Form des Erkennens haben wir darin bestimmt, dass ein werdendes Ich einem werdenden Du entgegentritt und beide sich dadurch gegenseitig als Werdende in Erscheinung bringen. Diese Momente sind insofern ein Geschenk, als wir das Du nicht dazu bewegen können uns auf diese Weise entgegenzutreten. Der oder die Andere – das Du – kann sich nur immer selbst in Bewegung versetzen. Oder anders ausgedrückt: Wir können für ein Gelingen einer solchen Begegnung immer nur uns selbst ins Werden versetzen und dann warten, ob das Du sich uns als Werdendes zeigt und umgekehrt. Wir haben es hier mit einer Form der Erkenntnis zu tun, für die wir nur die Bedingung der Möglichkeit stiften können, nur die offene Frage an das Du stellen können. Wir haben sie in ihrem Gelingen nicht als Einzelne in der Hand. Es gehört das Vertrauen auf das sich Zeigen der oder des Anderen dazu und die Demut, dieses Sich-Zeigen als Geschenk anzunehmen.

Neben der Fähigkeit, ein werdender Mensch zu werden, wie wir sie im Werdebuch 1 beschrieben haben, gehört hier essentiell die Wahrnehmung des Du als Voraussetzung für das Gelingen einer solchen Begegnung dazu. Für die Gemeinschaftsfrage bedarf es also nicht nur der Wandlung meiner selbst als Ich, sondern auch der Wandlung meiner Fähigkeit zum Gewährwerden der oder des Anderen als freie Individualität auf leiblicher, seelischer und geistiger

Ebene. Zudem bedarf es des Sich-Zeigens des werdenden Du, das für das wahrnehmende Ich unverfügbar ist. Je nach Fähigkeit der Ich-Seite, der Wahrnehmungsfähigkeit für ein werdendes Du in der Begegnung, und dem tatsächlichen Stattfinden dieser Begegnung in dem In-die-Erscheinung-Treten des werdenden Du wird eine andere Möglichkeit zur Gemeinschaftsbildung gestiftet.

Damit gelangen wir nun endlich zur Frage der Gemeinschaftsbildung, die das Thema des 3. Kapitels bildet. Zunächst haben wir uns darüber zu verständigen, was wir mit Gemeinschaft eigentlich meinen. Dies wird die Aufgabe des nächsten Abschnittes (2) sein. Es ist zu klären, wie sich Gemeinschaft einerseits zur Gesellschaft, andererseits zum Thema der rechtlichen Körperschaft verhält. In einem nächsten Schritt soll darüber gesprochen werden, warum die Gemeinschaftsfrage gerade heute so drängend ist (3). Auch wenn dies vielleicht auf der Hand liegt, ist es hilfreich, in einer Selbstvergewisserung dieser Frage nachzugehen, denn von hier aus werden die Dimensionen deutlich, die die nachfolgende Darstellung unterschiedlicher Gemeinschaftsformen hat. In ihr (4) werden wir auf die Überlegungen des 2. Kapitels und auf die Begrifflichkeiten, die wir uns dort gebildet haben, zurückgreifen, um drei verschiedene Formen von Gemeinschaft zu beschreiben: Erstens die Interessens- oder Zweckgemeinschaft, die auf dem Bewusstseinszustand einer Subjekt-Objekt-Erkenntnis beruht und unsere alltägliche Form von Gemeinschaft darstellt, zweitens die Gemeinschaft aus einem gemeinsamen Anliegen, die dadurch möglich wird, dass die Beteiligten sich der Wichtigkeit eines lebendigen Ich- bzw. Du-Begriffes bewusst sind, auch wenn dessen Verwirklichung nicht durchgängig gelingt, und

drittens die Geist- oder Schicksalsgemeinschaft, die aus der vollbewussten Wahrnehmung der Anderen als leiblich-seelisch-geistige Individualitäten und aus einem Sich-Verbinden damit entsteht.

Übung:

Überlegen Sie, welche Wahrnehmungsfähigkeiten wir brauchen, um ein sich zeigendes Du (oder auch ein sich verbergendes) wahrzunehmen? Wohin und worauf schauen wir, wenn wir uns einem Menschen wirklich zuwenden? Auf seine körperliche Erscheinung sicherlich nicht allein.

Versuchen Sie in den nächsten Tagen, diese Wahrnehmung bewusst zu schärfen.  
– Notieren Sie Ihre Beobachtungen.



Der Existenzphilosoph **HEINRICH BARTH** spricht deshalb davon, dass zur grundlegenden Voraussetzung von Gemeinschaft die Bezogenheit auf den Logos gehört. Unter Logos versteht Barth zunächst den umgreifenden Sinnzusammenhang, der uns überhaupt ermöglicht, dass wir zwischen einzelnen Dingen eine Verbindung herstellen und uns mit anderen Menschen verständigen können. In dieser Verständigung – im Dia-Logos von einzelnen Individuen – zeigt sich der Logos und wird dadurch gleichsam beglaubigt. Dabei ist für Heinrich Barth unabdingbar, dass dieser Logos nicht bloß als physiologisch, psychisch oder logisch begründeter Zusammenhang zu denken ist. „Wenn der Dialog eine wahrhaft menschliche Bedeutung haben soll, dann muß er eine existentielle Tragweite besitzen. Dialogisches Gerede allein schafft noch keine Koexistenz.“<sup>21</sup> Dies bedeutet, dass der Sinnzusammenhang wiederum nicht als verallgemeinernde Gesetzmäßigkeit des Menschseins zu denken ist, sondern auf intime Weise mit der Verfasstheit des einzelnen Menschen als physisch-seelisch-geistiges Individuum

**Heinrich Barth (1890-1965) war ein Schweizer Existenzphilosoph aus der bekannten Theologen-Familie Barth. Der Hauptgegenstand seines Philosophierens ist die menschliche Existenz. Er macht deutlich, dass sich das Dasein des Menschen von demjenigen eines anderen Lebewesens dadurch unterscheidet, dass**

**der Mensch alles, was er tut, entscheiden muss. Der Mensch als entwicklungs-offenes Wesen existiert in Entscheidung – so der Ausdruck Barths. Die Verantwortung der Entscheidung wird dabei durch die Orientierung an den Ideen des Guten, Wahren und Schönen verbürgt. Neben seiner Existenz-**

**philosophie hat Heinrich Barth eine Erscheinungsphilosophie entwickelt, die die Wirklichkeit als In-die-Erscheinung-Treten denkt. Barth versteht die Wirklichkeit also nicht statisch, sondern als dynamisches Geschehen, das sich in der Erscheinung manifestiert.**

zusammenhängt. Dialog als gemeinsame Bezogenheit auf einen Sinnzusammenhang entsteht dann, wenn der Mensch als Ganzer sich in den Dialog involvieren lässt und von ihm betroffen ist.

Übung:

Nehmen Sie sich vor, darauf zu achten, wo in den Gesprächen, die Sie führen, ein die Gesprächspartner übergreifender Sinnzusammenhang anwesend ist und wo nicht. Welche Qualität nimmt das Gespräch in dem einen oder dem anderen Fall an? Versuchen Sie dies in Worte zu fassen.

---

---

---

---

---

---

---

---

Insofern ist als weiterer Punkt zu nennen, dass es sich bei einer Gemeinschaft zumeist um einen Zusammenhang von Menschen handelt, die sich aus einem bestimmten existentiellen, den gesamten Menschen umfassenden und im konkreten Leben verorteten Grund zusammenfinden. Sei es eine Wohn- oder Lebensgemeinschaft, in der der geteilte Alltag den Boden für die Gemeinschaftsbildung bietet, eine Schulgemeinschaft mit Schülern, Eltern, Lehrern die gemeinsam den Organismus Schule bilden, eine Gruppe von Freunden, die sich aus einem gemeinsamen Schicksal zusammengefunden hat oder z. B. eine Glaubensgemeinschaft, in der die Bezogenheit auf ein gemeinsames religiöses Bekenntnis die Grundlage bildet – in allen Fällen gibt es gleichsam ein Zentrum, um das herum sich die Einzelnen zusammenfinden und mithilfe gewisser sozialer Praktiken und gepflegter Gewohnheiten ein gemeinsames Lebensumfeld bestellen. Das Zentrum kann ein Zweck oder ein gemeinsames Ziel sein, es kann ein gemeinsames Anliegen sein oder eine gemeinsame geistige Ausrichtung. In ihnen konkretisiert bzw. individualisiert sich der Sinnzusammenhang hin auf diese bestimmte Gemeinschaft, die ihre ganz bestimmte Prägung und ‚Färbung‘ erhält. Gemeinschaft ist eine existentielle Bezogenheit von individuellen Ichen auf einen Sinnzusammenhang, der sich im Leben manifestiert und dadurch eine besondere Gemeinschaftsgestalt annimmt. Insofern ist die ‚Hautbildung‘ von Gemeinschaften – also die Grenze, wo eine Gemeinschaft anfängt und eine andere aufhört, immer eine, die nicht einfach von außen gesetzt, sondern weitaus mehr von innen, nämlich von dem gemeinsamen Zentrum gestiftet wird. Dieses Zentrum bildet den Gravitationskern der Gemeinschaft, die sich nach außen in einer atmenden, durchlässigen Hülle begrenzt.

Neben der Tatsache, dass für das Zusammenkommen der einzelnen Menschen ihre Verwiesenheit auf einen existentiell zu verstehenden Sinnzusammenhang grundlegend ist, muss auf der anderen Seite gefragt werden, wie die Verbindung der Menschen untereinander zustande kommt. Denn die Ausrichtung an einem gemeinsamen Anliegen ist zwar *conditio sine qua non* – eine notwendige Bedingung – für die Gemeinschaftsbildung, sie ist aber noch nicht hinreichende Bedingung. Erst wenn zusätzlich zu dieser Ausrichtung die beteiligten Menschen aus gegenseitigem Interesse für die Anderen sich verbinden mit der Persönlichkeit der Anderen, bleibt die Ausrichtung nicht bloß ideell, mit der Gefahr, ins Ideologische zu kippen, sondern sie wird lebensvoll und damit seelisch-geistig real. Diese Form der Bezogenheit manifestiert sich dann, wenn Menschen sie realisieren. Sie lässt sich nicht durch Regelwerke und Verordnungen implementieren, sondern existiert nur in ihrer immer neuen Verwirklichung. Diejenigen Menschen, die sie hervorbringen, sind Teil von ihr; diejenigen, die nicht aktiv in diese Bezogenheit eintreten, bleiben außerhalb.

Abgesehen also von der ‚vertikalen‘ Bedingung von Gemeinschaft – der Verwiesenheit des Menschen auf das, was Gemeinschaftliches ist, – bedarf es der ‚horizontalen‘ Bedingung, der Verbundenheit der Menschen untereinander.

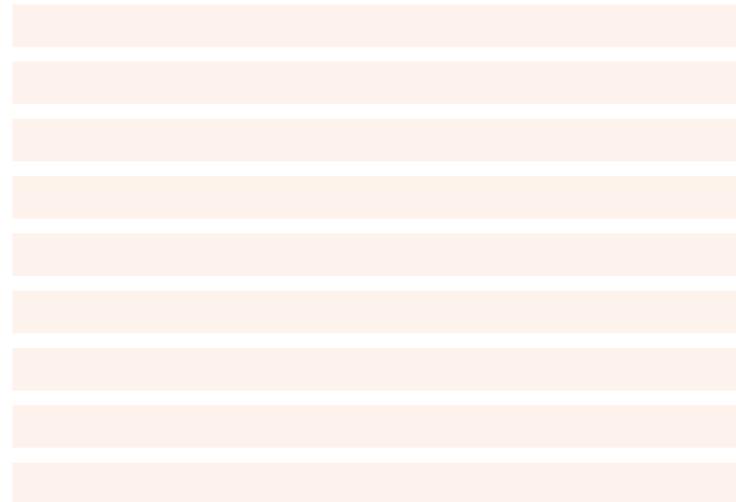
Dabei bleibt die Frage offen, wie diese Verbundenheit entsteht. Denn wie kann ein einzelner Mensch überhaupt etwas von einem anderen wissen? Ist doch der Mensch zunächst, trotz aller Bezogenheit, ein einzelnes, unverwechselbares und deshalb in gewissem Sinne auch vereinzelt Individuum. Zwischen dem einen und dem anderen Menschen besteht

eine unüberwindliche Grenze, denn ich kann nicht in den anderen hineinschauen, weiß zunächst nichts von seinen Fragen, Gedanken, Wünschen, Impulsen. Die Grenze kann dort momenthaft überwunden werden, wo ein Dialog stattfindet, der sich für das Ereignen einer gemeinsamen Evidenz, ein Hereinleuchten des Logos, offen hält. Im Folgenden werden wir sehen, dass dieses Hereinleuchten auf unterschiedliche Weise geschehen kann, je nachdem, welche Qualität die Fähigkeit der Bezugnahme zum Anderen annimmt.

Der in diesem Sinne gelingende Dialog entsteht aus Interesse am Anderen als diesem besonderen Individuum. Das Interesse kann mehr oder weniger bewusst und mehr oder weniger geübt sein, es kann aus dem gemeinsamen Zentrum erst entstehen oder dieses allererst bilden – in jedem Falle gehört es als grundlegende Fähigkeit zur Gemeinschaftsbildung hinzu und bildet die Voraussetzung für das Vertrauen und die Verbindlichkeit, die eine Gemeinschaft tragfähig machen.

### Übung:

Üben Sie ganz bewusst das Interesse am anderen Menschen. Sparen Sie dabei keinen Bereich aus: Welche Kleidung trägt sie? Wirkt sie blass oder sieht sie gesund und strahlend aus? Welche Farbe hat sein Mantel? Wie war seine Stimmung? Hören Sie aufmerksam zu und fragen Sie nach. Versuchen Sie dabei, nicht ständig Ihre Urteile dazwischenzuschieben.



Gemeinschaft ist demnach, trotz aller vorhandenen Bezogenheit auf ein gemeinsames Zentrum, immer neu zu erringen. Nur so führt sie zu einer persönlichen Verbundenheit der Menschen untereinander, die neben dem gemeinsamen lebensmäßig sich bildenden Zentrum notwendig ist zur Gemeinschaftsbildung.

Damit Gemeinschaften weder nach kurzer Zeit wieder auseinanderbrechen noch mit der Gewohnheit in mechanische Verwaltungsapparate sich verwandeln, bedarf es eines durch das belebende und aufweckende Interesse beweglich gehaltenen Vertrauens als Boden für den Umgang mit den Gefährdungen, denen Gemeinschaften immer ausgesetzt sind – seien es Herausforderungen, die von ‚außen‘ an die Gemeinschaft herantreten, oder von ‚innen‘ als Konflikte entstehen.

Ein bekanntes und grundmotivisches Beispiel für das Vertrauen stellt **SCHILLERS** Schilderung einer Freundschaft in der „Bürgschaft“ dar. Der aufgrund eines versuchten Tyrannenmordes zum Tode verurteilte Damon erbittet sich drei Tage Zeit vor der Vollstreckung der Strafe, um seine Schwester zu vermählen,

**Friedrich Schiller: 1759-1805. Hauptsächlich bekannt als Dichter, hat Schiller doch auch wichtige philosophische Werke hinterlassen, allen voran die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“. In diesen steht die Frage nach der Realisierung der menschlichen Freiheit im Mittelpunkt. Freiheit**

**ist für Schiller nichts, das ein für alle Mal erreicht werden kann, sondern ein instabiler Zustand, der dadurch zustande kommt, dass die sich widersprechenden Vermögen des Menschen - Erfahrung und Vernunft (Stoff- und Formtrieb) - im „Spieltrieb“ in eine Balance gebracht werden**

**können. Diesen „ästhetischen Zustand“ soll und kann die Kunst anregen. Sie wird dadurch zum Erziehungsmittel für Mensch und Gesellschaft.**

**Die Ballade „Die Bürgschaft“ gehört neben der „Glocke“ zu einer der bekanntesten Balladen von Schiller.**

bevor er stirbt. Zum Pfand lässt er dem Tyrannen seinen Freund Phintias zurück. Dieser willigt ein, dass er an Freundes statt getötet werden soll, wenn der andere nicht rechtzeitig nach drei Tagen zurück sein sollte. Die Vermählung der Schwester ist schnell vollzogen und der baldigen Rückkehr am frühen Morgen des dritten Tages scheint nichts im Wege zu stehen. Dann aber stellt das Leben die Freundschaft auf die Probe: Ein reißendes Wasser, über das keine Brücke und kein Kahn reicht, eine Gruppe von Räufern, die den Eilenden überfallen, und zuletzt die sengende Hitze der Sonne, die ihn am Tagesende erschöpft zusammensinken lässt. In allen drei Gefahren ist es der Gedanke an den drohenden Tod des vertrauenden Freundes, der den Mut und die Gnade für einen Ausweg schenkt. Noch vor eine letzte Probe wird der Zurückkehrende am Schluss gestellt: Als er die Stadttore erreicht, berichten ihm Bürger von der bereits vollzogenen Hinrichtung des Freundes und geben ihm den verführerischen Rat, doch lieber zu fliehen, um nicht selbst noch zu sterben. Doch auch dieser Versuchung widersteht Damon und gelangt zuletzt an den Ort, wo der Freund gekreuzigt werden soll. Er kann dem Henker im letzten Moment Einhalt gebieten, indem er sich selbst zum Tod anbietet. Der Tyrann, gerührt von der Treue der Freunde, ändert seinen Sinn: „Ich sei, gewährt mir die Bitte, in eurem Bunde der Dritte.“ Dabei ist es nicht so sehr die heroisch anmutende Bereitschaft, für den Freund in den Tod zu gehen, sondern vielmehr die geistige Kraft, die die Freunde aus dem Vertrauen zueinander ziehen, um mit den Gefährdungen und Proben des Lebens umzugehen, die für unsere Überlegungen ins Gewicht fällt. Um diese geistige Kraft zu veranschaulichen, greift Schiller bewusst auf den antiken Stoff zurück, der im Kontext eines pythagoreischen Mysterienbundes steht.

Bis hierhin können wir also festhalten, dass sich Gemeinschaft zum einen aus der ‚vertikalen‘ Bezogenheit einzelner Individuen auf einen gemeinsamen, übergreifenden Sinnzusammenhang bildet, der in einem Zentrum manifest wird. Damit tritt das Umfassende als konkret lebensmäßiger Bezugspunkt in die Erscheinung. Darüber hinaus bedarf es zum anderen der bewussten ‚horizontalen‘ Hinwendung der Einzelnen nicht nur zu diesem Bezugspunkt, sondern auch zu den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft, die nur aus dem je und je aktualisierten Interesse für die Individualität des Anderen entsteht. Auf der Grundlage der immer neu vollzogenen Hinwendung kann sich mit der Zeit ein Vertrauen bilden, das die Tragfähigkeit der Gemeinschaft gegenüber aus dem Leben entstehenden Proben und Gefährdungen ausmacht und dadurch gleichsam die Ausdehnung von Vertikale und Horizontale in den gelebten Bogen eines gemeinsamen biographischen Zusammenhangs stellt.



DIE GEISTIGE KRAFT DES VERTRAUENS IST EINE FRUCHT  
WIRKLICHEN INTERESSES AM ANDEREN MENSCHEN UND SEINEM  
INDIVIDUELLEN SCHICKSAL.

## b. Grenzen des Gemeinschaftsbegriffes

Nachdem wir nun also erstens diejenigen Aspekte in einer ersten Skizze gesammelt haben, die für Gemeinschaftsbildung grundlegend sind, ist in einem zweiten Schritt zu fragen, wo die Grenzen des Gemeinschaftsbegriffes zu verorten sind. Wie unterscheidet sich eine Gemeinschaft bspw. von einem Team in einem Unternehmen oder einer Organisation? Was ist der Unterschied von Gemeinschaft und Gesellschaft? Wie groß kann eine Gemeinschaft werden, ohne zu einer bloßen Menge zu werden? Alle drei Aspekte sind im Folgenden auszufalten.

Zunächst zu der Frage, wie sich Gemeinschaft von einem ‚Team‘ unterscheidet: Eine Überlegung dazu haben wir oben bereits angedeutet; wir haben behauptet, dass Gemeinschaft nicht durch einen von außen gesetzten Rahmen, sondern durch ein aus Freiheit gewähltes gemeinsames Anliegen entsteht. Im Falle einer Gruppe von Kolleginnen und Kollegen in einem Unternehmen oder in einer anderen Organisation ist es zunächst einmal die äußerlich gegebene Tatsache, dass alle z.B. einen Arbeitsvertrag eingegangen sind oder Mitglieder einer Rechtsperson sind, die den Zusammenhang stiftet und die Sozialform des Gemeinsamen prägt: In einem Verein entsteht durch die spezifische Rechtsverfasstheit eine andere Sozialgestalt als in einer GmbH. In einem Wirtschaftsunternehmen wiederum eine andere als in einer Kultureinrichtung. Dennoch haben wir oben das Beispiel der Schulgemeinschaft genannt und diese explizit als Gemeinschaft bezeichnet. Damit ist angedeutet, dass es bei einer solchen, zunächst äußerlich gesetzten Vereinigung von Menschen durchaus auch zur Gemeinschaftsbildung unter den

oben genannten Voraussetzungen kommen kann. Wenn z. B. in einer Schule die Bildung der Schüler zu selbstständigen, freien Individuen zum gemeinsamen Anliegen aller Beteiligten wird und zudem ein lebendiges Interesse untereinander gepflegt wird, kann die bloße Organisationsform Schule sich zu einer Gemeinschaft entwickeln. Ebenso ist es selbstverständlich mit jeder Vereinigung – sei es ein Team in einem Supermarkt, das sich in besonderer Weise für qualitätsvolle Lebensmittel und die Zufriedenheit der Kunden einsetzt und sich dabei gegenseitig unterstützt oder eine Gruppe von jungen Unternehmerinnen und Unternehmern in einem Start-up, die sich auf der Grundlage von flachen Hierarchien engagiert um eine gemeinsame Sache bemüht. In diesen Fällen kommt zu der äußerlich gesetzten Tatsache eines rechtlichen Verhältnisses noch ein gemeinsames Anliegen und das Interesse am Anderen hinzu.

Blicken wir als nächstes auf den Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, kommen wir sozusagen nicht umhin, mindestens kurz den einschlägigen Theoretiker zu nennen: Es handelt sich um **FERDINAND TÖNNIES**, oftmals als Vater der Soziologie bezeichnet, der 1887 mit der Schrift „Gemeinschaft und Gesellschaft“ ein theoretisches

**Ferdinand Tönnies (1855-1936) war Soziologe, Nationalökonom und Philosoph. Mit seinem grundlegenden Hauptwerk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ ging er als ein Begründer der Soziologie in die Wissenschaftsgeschichte ein. Anfang der 30er Jahre**

**engagierte er sich öffentlich mit Aufrufen für die SPD. 1933 musste er im Zuge des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums seine Professur aufgeben. In seinem Denken wurde er früh beeinflusst von**

**Schopenhauers Willensmetaphysik und beschäftigte sich eingehend mit Marx und Hobbes. Anders als Hobbes geht er jedoch davon aus, dass nicht der Krieg aller gegen alle der natürliche Zustand der Sozietät ist, sondern der Frieden mit allen.**

Grundlagenwerk zu unserer Frage geschrieben hat, das bis heute rezipiert wird.

Tönnies knüpft an die in der kantischen und nachkantischen Philosophie grundlegende Unterscheidung von Mechanismus und Organismus an und schreibt der Gemeinschaft die Qualität des Organischen, der Gesellschaft diejenige des Mechanischen zu.

„Organisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die Teile des Organismus, also der Gemeinschaft, wesensmäßig aufeinander bezogen sind und wechselseitig Ursache und Wirkung voneinander darstellen. Das heißt in unserem Kontext, dass die Mitglieder einer Gemeinschaft so aufeinander bezogen sind, dass sie ihrer bedürfen und ihr Verhältnis zueinander kein willkürliches oder zufälliges darstellt. Ihre einzelnen Organe haben jeweils den ihnen angemessenen Ort, der sich aus ihrem Wesen ergibt und bilden im Zusammenspiel das Ganze. Zudem hängt mit der Qualität des Organischen die Selbstbildekraft zusammen: Ein Organismus kann nicht hergestellt oder gemacht werden wie ein Mechanismus, der nach einem Bauplan entwickelt ist. Das Organische bildet sich selbst von innen nach einer Gesetzmäßigkeit, die ihm einwohnt.

„Mechanisch“ meint im Gegensatz dazu, dass der Zusammenhang in seine Bestandteile zerlegt werden kann, ohne dass diese Bestandteile deshalb dabei in Mitleidenschaft gezogen werden. Das Ganze ist hier nicht mehr als die Summe seiner Teile, sondern wird hergestellt aus dem Aneinanderreihen der Teile durch ein von außen festgelegtes Gesetz oder Gewohnheit.

Gesellschaft würde sich demnach, anders als eine Gemeinschaft, dadurch auszeichnen, dass die Verbindung der Menschen durch äußere Gesetze und Regeln und nicht durch eine wesensmäßige, persönliche Verbundenheit untereinander geschaffen wird. Die Menschen werden nicht als Individuen, sondern als gleiche Teile eines Ganzen angesprochen, das durch die Gesetze und Regeln entsteht. Sie sind nur äußerlich zusammengefasst. Fällt das Gesetz oder die Gewohnheit weg, dann fällt auch der Zusammenhang auseinander.

Auch wenn diese Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft zunächst ein paar hilfreiche Kriterien an die Hand gibt, finden sich bei Tönnies Voraussetzungen, die heute nur schwerlich geteilt werden können: Dasjenige, was bei ihm nämlich die entscheidende Grundlage für das Gemeinsame bildet, ist der jeweilige Wille der einzelnen Menschen. Die mechanische Qualität der Gesellschaft beruht auf der Getrenntheit der Willen, deren Zusammenhang nur durch eine zweckgerichtete, instrumentelle Ausrichtung entsteht (Tönnies nennt das „Kürwille“), die organische Qualität der Gemeinschaft beruht auf der Einheit der einzelnen Willen, die bei Tönnies vornehmlich im Falle familiärer Bande entsteht („Wesenswille“). Von einer Einheit der Willen zu reden trägt freilich aus heutiger Sicht immer den Beigeschmack von Totalität (wenn nicht gar von Totalitarismus) und Missachtung der Individualität. Damit widerspricht Tönnies' Gemeinschaftsbegriff der oben vertretenen These, dass eine Gemeinschaft umso tragfähiger ist, umso individueller ihre Mitglieder sind – natürlich immer unter der Voraussetzung, dass ein Interesse für das Ich des Anderen besteht. Nach dem 20. Jahrhundert ist es mehr denn je geboten, einen Gemeinschaftsbegriff zu denken, der das einzelne Individuum

nicht außer Kraft setzt oder auch nur schwächt, sondern es geht gerade darum, Gemeinschaftsformen zu finden, die auf der Eigenständigkeit und Unversehrtheit des Individuums beruhen.<sup>22</sup>

Insofern steht zur Frage, ob die Qualität des Organischen ausreicht für das, was Gemeinschaft auszeichnet: Was wir oben beschrieben haben als Interesse am Seelisch-Geistigen des Anderen, schließt ja gerade mehr ein als nur das Physische und Lebensmäßige. Auch die freie Verbindung des Einzelnen mit dem gemeinsamen Anliegen, das mit einem geistigen Sinnzusammenhang rechnet, greift über das rein Organische hinaus. Deswegen ist zu fragen, ob ein zeitgemäßes Nachdenken über Gesellschaft und Gemeinschaft nicht nur mit dem Physisch-Mechanischen und dem Lebendig-Organischen zu rechnen hätte, sondern auch mit dem Seelischen und dem Geistigen? Was Tönnies denken kann, ist eine ursprünglich paternalistisch und auf familiären Strukturen gegliederte Form des Zusammenlebens, die durch Individualisierung zur Gesellschaft wird. Wie aus der Individualisierung wiederum eine Gemeinschaft entstehen kann, haben wir oben mithilfe von Heinrich Barths Gedanken des Sinnzusammenhangs (Logos) und der dialogischen Verfasstheit des Menschen gesehen. Ausführlicher werden wir der Frage von zeitgemäßen Gemeinschaftsformen im vierten Abschnitt dieses Kapitels unsere Aufmerksamkeit schenken.

Dennoch haben wir von Tönnies die Unterscheidung gelernt, dass in der Gesellschaft die bildende Kraft von außen kommt, in der Gemeinschaft von innen. Dieses nicht unwesentliche Kriterium führt uns zur letzten Überlegung in diesem Zusammenhang,

<sup>22</sup> Ein Urbild von einer solchen, das Individuum stärkenden Gemeinschaftsform findet sich bei dem frühneuzeitlichen Philosophen Nikolaus von Kues. Im Folgenden wird dessen Gemeinschaftsverständnis thematisiert (vgl. Abschnitt 6c).

nämlich zu der Frage, wie groß eine Gemeinschaft werden kann, ohne ihre bildende Kraft von innen zu verlieren?

Wenn im Kontext gegenwärtiger ökologischer, sozialer und wirtschaftlicher Krisen von globalen Herausforderungen für die Weltgemeinschaft gesprochen wird, dann entsteht notgedrungen die Frage, ob ‚Weltgemeinschaft‘ überhaupt ein denkbarer Begriff ist? Lässt sich ein gemeinschaftlicher Zusammenhang denken, in dem z.B. die einzelnen Mitglieder sich nicht mehr untereinander persönlich kennen?

Festhalten können wir zunächst, dass die oben beschriebenen Aspekte einer Gemeinschaft – mindestens zu Teilen – auch für eine Gemeinschaft gelten können, in der sich die einzelnen Mitglieder nicht alle persönlich kennen: Die Hinwendung zu einem übergreifenden Sinnzusammenhang, der sich in einem Anliegen konkretisiert und das Interesse für den Anderen können auch dann gepflegt werden, wenn sie unbekannte Menschen miteinschließen. Allerdings erfordert dieses Miteinschließen eine weitaus stärkere Bewusstseinsaktivität, bedarf es doch hier eines Interesses, das gleichsam in ein Unbekanntes hinaus lauscht und dieses Unbekannte möglichst konkret im Bewusstsein hält. Hier wird es umso bedeutsamer, gemeinsame Praktiken, Bräuche und Rituale auszubilden, die den persönlichen Vertrauensboden in gewisser Weise ersetzen durch einen Vertrauensboden in ein Umfassenderes. Die geistige Seite von Gemeinschaftsbildung wird hier entscheidend. Glaubensgemeinschaften und die Pflege ihrer Glaubenspraxis mit Jahresfesten und ritualisierten Zusammenkünften und kultischen Handlungen sind ein exemplarisches Beispiel für

diese Form von Gemeinschaftsbildung. Dabei wird aber auch die Herausforderung sichtbar: Geistiger Bezug darf kein bloß ideologischer sein – eine Problematik, auf die wir zurückkommen werden.

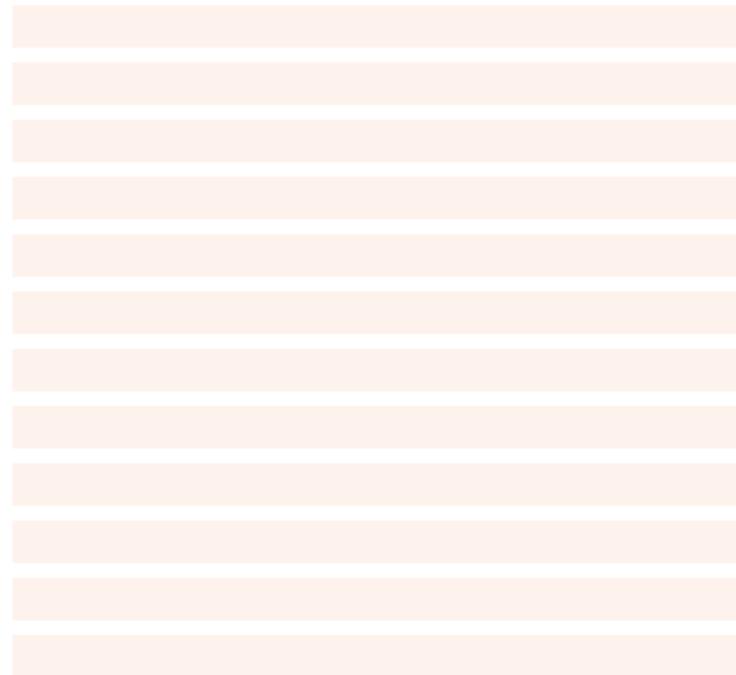
Neben den traditionell geprägten Glaubensgemeinschaften ist die hier aufgeworfene Frage heute noch aus einem ganz anderen Grunde virulent: Die weltumfassenden Krisenphänomene des 21. Jahrhunderts konfrontieren uns mit der Notwendigkeit, eine Weltgemeinschaft der Regionen zu bilden, die – in Parallelität zur Problematik der Nivellierung des Individuellen in der Masse – gleichwohl keine Weltregierung sein darf. Denn diese würde die individuellen Signaturen einzelner Regionen der Welt über einen Kamm scheren und das Herrschen Einzelner über viele implizieren und die individuelle Verantwortung untergraben. Die Zerstörung der Natur, die in einer Region stattfindet, kann aufgrund der immensen Reichweite unseres Handelns Auswirkungen auf das Ökosystem der gesamten Welt haben. Auch die Folgen wirtschaftlichen Handelns erstrecken sich aufgrund der vielschichtigen Vernetztheit über den gesamten Globus. Allerdings zeigt sich überall, dass es uns nicht im geringsten Maße gelingt, verantwortlich mit dieser Herausforderung umzugehen. Nationalstaatliches Denken und Handeln, das auf den hegemonialen Egoismen des 19. Jahrhunderts beruht, erfährt allerorten Zuspruch.

Im Rückblick auf die zweite Frage nach den Grenzen des Gemeinschaftsbegriffes können wir also zusammenfassen, dass es Formen von menschlichen Zusammenhängen gibt, bei denen die oben beschriebenen Aspekte der Gemeinschaftsbildung nicht zutreffen und die dennoch ein soziales

Gefüge darstellen. In diesem Falle handelt es sich um Zusammenhänge, die lediglich durch äußere Regeln und Gesetze gebildet werden und die wir mit Tönnies Gesellschaft genannt haben. Zudem haben wir gesehen, dass die Größe der Gemeinschaft nicht das entscheidende Grenzkriterium darstellt, sondern das bewusstseinsgetragene Interesse und der gemeinsame Sinnzusammenhang. Fällt eines von beiden weg, ist Gemeinschaft, ganz gleich in welcher Größe, nicht mehr gegeben. Hinsichtlich der Frage nach einer Weltgemeinschaft haben wir dabei bereits gesehen, dass sie heute eine besondere Herausforderung darstellt. Insofern sind wir am Ende des Abschnittes, der mit einigen ersten Fragen den Bereich dessen, was Gemeinschaft bedeuten kann, ausgelotet hat, auf eine der Problemlagen gestoßen, vor der das Nachdenken über Gemeinschaft heute steht. Diesen Faden wollen wir weiter-spinnen und in einem nächsten Abschnitt die Aktualität der Gemeinschaftsfrage bedenken – gerade vor dem Hintergrund ihrer Gefährdungen und Herausforderungen.

Übung:

Überlegen Sie, was das Verbindende einer Weltgemeinschaft sein könnte? Welche Idee oder welches Ideal könnte – im Sinne dieses Buches – für alle Menschen sinnstiftend wirken, ohne dass das Individuum dabei seine tragende Rolle und seine Freiheit verliert?



### 3. Die Aktualität der Gemeinschaftsfrage

Im ersten Kapitel wurde mit der Intention dieses Buches bereits auf die Notwendigkeit der Fragestellung nach Gemeinschaftsbildung im 21. Jahrhundert verwiesen: Mit der Feststellung, dass wir in einer produktiven Überforderung leben, die mit ihren zahlreichen Krisenerscheinungen uns in die Entscheidung stellt, aus dem Gewordenen herauszutreten und uns selbst und damit auch die Welt zu verwandeln.

Das Gewordene, so haben wir gesehen, zeigt sich im 20. und 21. Jahrhundert vor allem zunächst in der Feststellung, dass auf der einen Seite die geschichtlichen Ereignisse durch das Phänomen der Überschwelligkeit charakterisiert sind und dass der Mensch auf der anderen Seite durch die Schizophrenie der auseinandergerissenen seelischen Vermögen sein Ich und damit seine Persönlichkeit verloren hat.

Die Größe und Überschwelligkeit der Aufgaben, vor denen die Menschheit steht, können, so die im ersten Kapitel vertretene These, nur gemeinsam gelöst werden. Insofern ist die Frage nach Gemeinschaftsbildung heute mehr denn je zu einer existentiellen Frage geworden. Dabei besteht die Schwierigkeit darin, dass die tradierten Formen von Gemeinschaft – sei es die traditionelle Form der Kleinfamilie oder die Dorfgemeinschaft – nicht mehr gegeben sind. Es kommt demnach darauf an, neue Formen von Gemeinschaft zu bilden, die den anstehenden Herausforderungen gewachsen sind. Diese Gemeinschaftsbildung kann nur durch die Initiative

einzelner Menschen entstehen und setzt voraus, dass der oder die Einzelne zunächst bei sich damit beginnt, die auseinandergedrifteten seelischen Vermögen in einen neu gebildeten Zusammenhang zu stellen.

Gemeinschaftsbildung setzt demnach Selbstverwandlung voraus – das ist aus den vorhergehenden Kapiteln deutlich geworden.

Um den Bogen zur Aufgabe von Gemeinschaften heute vor diesem Hintergrund noch etwas detaillierter zu spannen, soll im Folgenden ausführlicher auf folgende Punkte eingegangen werden:

Zunächst ist die hier behauptete These, nach der Gemeinschaftsbildung heute existentieller ist als je zuvor in der Geschichte, etwas weiter auszufalten. Sie soll durch einen knappen Überblick auf die zunehmende Emanzipation und Individualisierung des Menschen innerhalb der europäischen Geistesgeschichte anschaulich gemacht werden. In der Folge dieser Entwicklung lässt sich feststellen, dass heute eigentlich keine natürlichen Formen von Gemeinschaft mehr bestehen. Daraus ergibt sich die Herausforderung, dass Gemeinschaften nur bewusst und aus dem aktiven Üben der Einzelnen gleichsam „von innen“ gebildet und nicht „von außen“ gesetzt werden können.

## a. Die europäische Geistesgeschichte als Geschichte der Individualisierung

Die Existenzialität der Gemeinschaftsfrage im Sinne einer Aktualität, die den Menschen in seinem Menschsein konkret angeht, ergibt sich aus zwei gegenläufigen Aspekten: Wir sind einerseits immer unfähiger zur Gemeinschaft und wir sind andererseits immer mehr auf sie angewiesen, weil die Probleme, denen wir uns gegenüber finden, strukturell so beschaffen sind, dass sie nur von vielen Menschen gemeinsam gelöst werden können.

Unsere Unfähigkeit zur Gemeinschaft beruht auf dem immer stärker werdenden Individualismus. Man kann die Geistesgeschichte der letzten 2500 Jahre als eine Emanzipationsbewegung des Menschen aus seinem Eingebundensein in den Kosmos beschreiben, die einher geht mit einer immer größeren Freiheitsfähigkeit und zugleich einer immer stärkeren Vereinzelung und Abgetrenntheit. Zur Veranschaulichung seien hier einige markante Schritte dieser Entwicklung kurz benannt, auch wenn die Aufzählung dieser Schritte selbstverständlich keinem Anspruch auf Vollständigkeit gerecht wird:

Gemeinhin wird die Geburt der Philosophie aus dem Mythos, das erste Aufleuchten des Gedankens z. B. in der Philosophie der Vorsokratiker und dann selbstverständlich vor allem in den beiden großen Geistern Platon und Aristoteles, als Ausgangspunkt der – europäischen bzw. westlichen – Emanzipationsgeschichte bezeichnet. Ein sprechendes Beispiel hierfür ist der Dialog Euthyphron (= der Gradsinnige)

von **PLATON**. In diesem Dialog wird die Frage verhandelt, was fromm ist. Euthyphron, ein Bekannter von Sokrates, möchte seinen Vater des Mordes anklagen, da in seinem Gefängnis ein gefesselter und des Totschlags schuldiger Tagelöhner verstorben ist. Sokrates rät Euthyphron, nochmals zu bedenken, ob die Anklage des eigenen Vaters nicht etwa unförmig sei, woraufhin beide über das Wesen von Frömmigkeit ins Gespräch kommen. In der folgenden Wechselrede, die in einer Aporie, das heißt einem ungelösten Widerspruch endet, wird die Frage diskutiert, ob dasjenige fromm ist, was den Göttern gefällt oder ob umgekehrt den Göttern gefällt, was fromm ist. Im ersteren Falle hieße dies, dass die Götter bestimmen, was Recht und was Unrecht ist. Demgegenüber argumentiert Sokrates, dass die Feindschaften der Götter untereinander dazu führten, dass dem einen Gott dieses, dem anderen Gott jenes gefalle, so dass das, was einem Gott gefällt, nicht der Maßstab für Frömmigkeit überhaupt sein kann. Insofern trifft vielmehr der zweite Fall zu, nämlich dass die Frömmigkeit nicht von der Gottgefälligkeit bewirkt wird, sondern umkehrt: Es ist die Idee der Frömmigkeit, die den Maßstab für die Gottgefälligkeit bildet.

**Platon: 428/27-348/47 v. Chr. Griechischer Philosoph, Schüler des Sokrates. Platon war und ist einer der einflussreichsten Philosophen der Geistesgeschichte. Ein Philosoph des vergangenen Jahrhunderts schrieb: „Die sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition**

**Europas lautet, dass sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht.“ (Whitehead). – Ein Zentrum von Platons Philosophie bildet die sogenannte Ideenlehre. Die Ideen sind die Ursachen aller Gegenstände, welche als sinnliche Erscheinungen an diesen teilhaben. Will die menschliche Seele zu**

**einer sicheren Erkenntnis gelangen, muss sie zur Schau dieser Ideen aufsteigen, indem sie eine innere Umwandlung vollzieht. Dieser Erkenntnisvorgang ist zugleich eine „Wiedererinnerung“ an das, was die Seele vor ihrer Geburt geistig geschaut hat.**

An diesem Beispiel wird anschaulich, wie im Denken Platons – und später in gesteigerter Weise in den Begriffsbildungen des Aristoteles – die Ideenwelt als von den Göttern unabhängiger Kosmos beschrieben wird, in dem der Mensch erkennend eingebettet ist. Da das menschliche Erkennen fähig ist, die Ideen wahrzunehmen und sich ihnen denkend zu nähern, wird es in einer gewissen Weise unabhängig von den Göttern. Dabei geht es allerdings nicht darum, wer die Idee erkennt, denn es herrscht noch kein ausgeprägtes Bewusstsein von einer einzelnen Individualität.

Achthundert Jahre später findet sich bei dem Kirchenvater **AUGUSTINUS** von Hippo ein markanter Punkt für das aufkommende Individualbewusstsein, wenn auch hier noch in unhinterfragtem lebendigen Bezug zu Gott: In seiner Schrift „Über den Gottesstaat“ findet sich die vielzitierte Stelle zur identitätsstiftenden Bedeutung des Zweifels, die in Descartes

**Augustinus: 354-430 v. Chr., Philosoph und Kirchenlehrer, war einer der wichtigsten Denker der Spätantike. Besonders bekannt ist er für seine Autobiographie „Bekenntnisse“ („Confessiones“). Augustinus tiefste philosophische Frage war die nach der Wahrheit, die für ihn gleichbedeutend mit**

**der nach Gott war. Wahrheit muss für ihn immer gesetzmäßig und ewig sein, allerdings ist der menschliche Geist fähig, diese in sein Inneres hineinstrahlen zu lassen. Augustinus psychologischer Zeitbegriff (Zeit ist unlösbar verbunden mit der Erfahrung des Einzelnen und keine objektive**

**Größe) und seine frühe Konzeption eines individuellen Persönlichkeitsbegriffs machen ihn zu einem Vordenker unserer heutigen Auffassung von menschlicher Biographie und persönlicher Suche nach Erkenntnis.**

ihren prominenten Nachfolger fand. Im neunten Buch der Schrift „Über den Gottesstaat“ lesen wir folgendes Argument:

„Denn wenn ich mich täusche, bin ich (Si enim fallor, sum). Wer nämlich nicht ist, kann sich keinesfalls täuschen; und auf diese Weise bin ich, wenn ich mich täusche. Da ich demnach bin, wenn ich mich täusche, wie könnte ich mich dann darüber täuschen, daß ich bin, wenn doch sicher ist, daß ich bin, wenn ich mich täusche? Da ich es also wäre, der sich täuschte, auch wenn ich mich täuschte, steht es außer Zweifel, daß ich weiß, daß ich bin. Dann ist es aber folgerichtig, daß ich mich auch darin nicht täusche, daß ich weiß, daß ich weiß, daß ich bin. Denn ebenso wie ich weiß, daß ich bin, weiß ich auch um eben dieses mein Wissen.“<sup>23</sup>

Zur Eigenständigkeit der Ideen gegenüber den Göttern bei Platon kommt hier ein wesentlicher Aspekt der Emanzipation hinzu: Das Bewusstsein über das eigene Wissen. Die Ideenwelt ist nicht mehr nur ein eigenständiger Kosmos, in dem sich der Denkende bewegt, sondern das Denken – und insbesondere das scheiternde Denken, also die Täuschung – führt den Menschen zum Bewusstsein seiner selbst. Denn auch wenn das Denken irren kann, erkennt sich der Denkende dennoch im Irren als eben der Irrende, und zwar als dieser Einzelne. Nicht von ungefähr ist von Augustinus die erste und bis heute vielgelesene Autobiographie überliefert, in der der Kirchenvater Zeugnis ablegt über die inneren Kämpfe und Fragen auf seinem Weg zu Gott. Insofern kann Augustinus' Denken als wesentlicher Markstein auf dem Weg zur Individualisierung gesehen werden.

<sup>23</sup> Augustinus: Vom Gottesstaat / De civitate Dei, Buch IX, Kap. 26. Im Werk von Augustinus finden sich mehrere Stellen, die auf die Bedeutung des Zweifels verweisen. Allerdings ist die hier zitierte Passage aus der Schrift über den Gottesstaat die prägnanteste.

Ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Herauslösung des Menschen aus der Eingebundenheit in die kosmische Ordnung zeigt sich rund 1000 Jahre später im Denken des **NIKOLAUS VON KUES**, das paradigmatisch ist für die anbrechende Neuzeit und die beginnende Renaissance. Hier wird nicht mehr nur das Selbstbewusstsein des Menschen thematisiert, sondern zudem die Selbstbildefähigkeit wie nie zuvor hervorgehoben. Der traditionellen Konzeption des Menschen als Abbild Gottes fügt Cusanus das kleine, aber entscheidende Attribut „lebendig“ hinzu. Als „viva imago Dei“, als lebendiges Bild Gottes, ist der Mensch zwar nach dem Vorbild Gottes geschaffen, weil ihm jedoch Lebendigkeit zukommt, kommt ihm gegenüber Gott zugleich eine Unabhängigkeit zu, die wie folgt begründet werden kann:

Die Lebendigkeit des Abbildes besteht zunächst darin, dass es durch sie die Möglichkeit zur Eigenbewegung und somit zur

**Nikolaus von Kues, latinisiert Nicolaus Cusanus: 1401-1464. Philosoph, Kardinal, Bischof von Brixen, Humanist, Naturwissenschaftler, Sozialreformer, Politiker. Der junge Cusanus entwarf das erste System freier, gleicher und geheimer Wahlen. Er hatte maßgeblichen Anteil an der Wiederentdeckung Platons und Aristoteles' im 15. Jahrhundert, was die Hochzeit der Renaissance einleitete. Auf einer Reise nach**

**Konstantinopel hatte er sein philosophisches Grunderlebnis der „belehrten Unwissenheit“ und des „Ineinsfalls der Gegensätze“. Auf dieser Grundlage schuf er seine Konjekturenlehre, die erste Erkenntnistheorie im Abendland, welcher der Perspektivität menschlichen Erkennens Rechnung trägt. Außerdem entwickelte er daraus die moderne abendländische Idee, dass der Mensch freier, kreativer Gestalter seiner selbst ist.**

**Er vertrat die Auffassung, dass es nur eine Religion gebe, die in allen konkreten Religionen dieselbe sei. Vor Kopernikus und Kepler, die seine Werke kannten, lehrte er, dass die Erde nicht im Mittelpunkt des Weltalls stehe. Am Ende seines Lebens stiftete er in Bernkastel-Kues ein Armen-Hospital, welches in seiner Satzung die späteren Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit vorwegnahm.**

Eigenständigkeit gegenüber dem Urbild besitzt. Das Abbild hat also auf der einen Seite durch die ihm eigene Lebendigkeit, die Fähigkeit sich aus sich selbst heraus zu bewegen, auf der anderen Seite verdankt es diese Lebendigkeit aber dem Urbild.

Ein weiteres und entscheidendes Merkmal der Lebendigkeit liegt darin, dass sie die Möglichkeit zur Selbstbezüglichkeit miteinschließt. Cusanus führt zur Veranschaulichung dieser Selbstbezüglichkeit in seinen Werken mehrere bildhafte Vergleiche an: Ein lebendiger Spiegel zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, sich selbst zu sehen, eine lebendige Harfe, sich selbst zu spielen, ein lebendiges Maß, sich selbst zu messen. Aufgrund der Fähigkeit zur Selbstbezüglichkeit wird der Mensch sich angesichts seines Urbildes der Mangelhaftigkeit bewusst. Allerdings ist die Unvollkommenheit des Menschen für Cusanus nicht einfach nur als Defizit zu verstehen, sondern sie ist es, die die Freiheit des Menschen begründet und ihm die Möglichkeit gibt, schöpferisch zu sein. Denn es ist gerade die erkannte Diskrepanz zwischen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und dem sie begründenden Urbild, die Raum für Kreativität eröffnet. Mit der Bewusstwerdung seiner selbst als begrenztes, aber gerade dadurch zur Selbstgestaltung fähiges lebendiges Abbild Gottes, wird das Potenzial des Menschen zum Selbstüberstieg hin auf das Urbild geweckt. Weil das Ziel der Angleichung nicht das göttliche Bild als Bild, sondern vielmehr die göttliche Schöpferkraft ist, liegt die Angleichung gerade in der Ausbildung der menschlichen Kreativität, denn auch wenn ein totes Bild mehr Ähnlichkeit mit dem Urbild aufweist, ist das lebendige Bild durch seine Lebendigkeit dem lebendigen Urbild ähnlicher.

Während sich der Mensch im Denken von Augustinus allererst als Individualbewusstsein innewird, erlangt er bei Cusanus durch seine Unvollkommenheit zugleich die Möglichkeit, Gott in seiner Kreativität ähnlicher zu werden, als jedes andere Geschöpf. Die Betonung der Bildfähigkeit des Menschen gibt ihm eine nie zuvor gekannte Selbstständigkeit und stattet ihn mit einem Selbstbewusstsein gegenüber dem Göttlichen aus, das in der Folge die Blütezeit der Renaissance prägen wird.

Wenige Jahre später gelangen wir zu einem weiteren entscheidenden Punkt in der Emanzipationsgeschichte des Menschen: Rund 130 Jahre nach dem Tod von Cusanus wird der französische Philosoph **RENÉ DESCARTES** geboren, der in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben darf.

Der Ausgangspunkt für Descartes' Philosophieren ist das Anliegen, eine gesicherte Grundlage für jegliche Erkenntnis zu finden und damit zu einer unbedingten Gewissheit zu kommen. Diese findet er mithilfe des Verfahrens des

**René Descartes: 1596-1650. Französischer Philosoph, Mathematiker und Naturwissenschaftler. Einer der Begründer des neuzeitlichen Rationalismus und besonders bekannt für seinen Ausspruch „cogito ergo sum“ (Ich denke, also bin ich“). Als Mathematiker hat Descartes eine Methode des Philosophierens entwickelt, in der er fordert, alle Erkenntnisse in kleinen**

**Schritten zu vollziehen, damit der Verstand sie überschauen kann. Zudem benutzt er den Zweifel an allem, was in den Sinnen, aber auch was im Inneren an Urteilen und Vorstellungen erscheint, als Ausgangspunkt, um zur sicheren Erkenntnis, dem „archimedischen Punkt“ zu gelangen. Dabei entdeckt er, dass er an allem zweifeln kann, nur nicht daran, dass er selbst**

**es ist, der als Denkender existiert. Aus dieser Grundeinsicht heraus bestimmt er den Menschen - ähnlich wie zuvor schon Augustinus - als „res cogitans“ („urteilendes, denkendes Ding“). Der neuzeitliche Subjektbegriff, der den Menschen einer Objektwelt dualistisch gegenüberstellt und Voraussetzung für die moderne Naturwissenschaft wird, findet hierin eine neue Zuspitzung.**

„methodischen Zweifels“. Dabei geht es ihm zunächst darum, alles vermeintlich selbstverständliche Wissen zu hinterfragen, um nach und nach das Fundament der Gewissheit freizulegen. Dieses Fundament findet Descartes in dem „archimedischen Punkt“ des zweifelnden Subjektes. Ich kann an allem zweifeln nur nicht daran, dass ich selbst es bin, die oder der zweifelt. Man könnte also sagen: Dass die Gewissheit dort entsteht, wo sich der Zweifel auf sich zurückwendet und damit selbst aufhebt, indem er durch die Rückwendung zur Selbstvergewisserung führt. Während bei Augustinus mit der Selbstvergewisserung im Zweifel noch keine Ablösung von Gott und von der Schöpfung einhergeht, findet nun genau dieses bei Descartes statt: Das Subjekt wird als das einzig Sichere, Selbstgewisse aufgefunden, dem die Natur fremd gegenübersteht. Descartes zufolge müssen alle Erkenntnisse, auf die sich ein sicheres Urteil stützen kann, die gleiche Klarheit und Deutlichkeit aufweisen, wie die Erkenntnis vom Ich. Das scheint ihm aber nur in der Mathematik bzw. Geometrie der Fall. An den Phänomenen der äußeren Wirklichkeit lässt sich eine mathematische Erkenntnis nur realisieren, sofern diese auf Ausdehnung und Bewegung zurückgeführt werden können und damit einer mathematischen Beschreibung zugänglich sind, wie das für Descartes im Rahmen einer mechanistischen Wissenschaft der Fall ist.

Die Erkenntnissicherheit des Subjekts und die damit einhergehende Eigenständigkeit nicht nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber der Natur wird „erkauft“ mit der Einführung eines scharfen Dualismus und einer Mechanisierung und Beherrschung der Natur, die als Erbe von Descartes Einzug erhalten in das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis.

Von dort aus ist es nicht weit bis zum Auftreten der Philosophie des „Alleszermalmers“ **IMMANUEL KANT** im ausgehenden 18. Jahrhundert. Das, was Kant sich vorgenommen hatte und woraus schließlich die drei großen Kritiken (Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft) entstanden sind, war die Frage, wie man in der Metaphysik – also in dem Bereich der Philosophie, der sich weder auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände noch auf den Bereich des ethischen Handelns bezieht – zu wahrheitsfähigen Aussagen kommen könne. Um dies zu erreichen, bildet Kant eine völlig neue Form der Philosophie aus, die Transzendentalphilosophie, die nicht direkt nach bestimmten Gegenständen der Erkenntnis fragt (z.B. „Wer ist der Mensch?“ „Was soll ich tun?“, „Was darf ich hoffen?“), sondern zunächst untersucht, was die Bedingungen der Möglichkeit von metaphysischer Erkenntnis sind. Kant wendet sich damit gleichsam auf das Erkenntnisvermögen selbst zurück und untersucht die Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Vernunft – ein ganz neuer Schritt in der Philosophiegeschichte, der Kant zu einem großen Philosophen macht.

**Immanuel Kant (1724-1804) war einer der einflussreichsten Philosophen der Neuzeit und hat mit seinem Denken unser modernes Bewusstsein maßgeblich geprägt. Gemäß dem Wahlspruch der Aufklärung „Sapere aude“ - „Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu**

**bedienen“ sah er es als seine Aufgabe, die traditionelle Metaphysik vor den „Gerichtshof der Vernunft“ zu stellen und sie durch eine grundlegende Überprüfung ihrer Voraussetzungen und ihrer Grenzen auf ein durch Vernunftkenntnis gesichertes Fundament zu**

**stellen. Er hat ein umfassendes philosophisches Werk (Schriften und Vorlesungsmanuskripte) hinterlassen, das sich unter anderem auf den Gebieten Mathematik, Naturlehre, Anthropologie, Physische Geographie, Logik, Metaphysik, Religionsphilosophie bewegt.**

Diese Auffassung brachte eine völlig neue Stellung des Menschen zur Welt mit sich. Bis zu Kant haben alle Denker und Wissenschaftler gedacht, unser Denken müsse sich nach den Gegenständen richten. Die Welt ist gegeben und wirklich und mithilfe unserer Sinne und unseres Denkens „be-greifen“ wir diese Welt. Was die radikale Wende im Denken Kants ausmachte, war der Grundgedanke, nach dem im Gegenteil die Gegenstände sich nach unserem Denken richten müssen. Alles, was ich wissen kann von der Welt, sind meine Vorstellungen, die ich mir aufgrund der Verfasstheit meiner Sinne und meines Denkvermögens bilde.

Da Kant dabei davon ausgeht, dass das Erkenntnisvermögen des Menschen gegeben und dessen Grenzen festgeschrieben sind, muss er zu dem Schluss kommen, dass sowohl die Erkenntnis des Übersinnlichen als auch derjenige Bereich in der Natur, der über ein mechanisches Naturverständnis hinausgeht – nämlich das Organische – für den Menschen grundsätzlich nicht erkennbar sind. Kant gewinnt demnach – sehr allgemein gesprochen – auf der Basis des von Descartes aufgefundenen sicheren Ausgangspunktes der Erkenntnis im Subjekt den klar umrissenen Bereich, innerhalb dessen das menschliche Erkenntnisvermögen mit Recht bezeugen kann, dass es wahrheitsfähig ist. Allerdings spricht er dabei zugleich dem Subjekt die Erkenntnis des Übersinnlichen kategorisch ab, auch wenn er damit die Metaphysik nicht abschaffen will, sondern sie gerade zu begründen sucht.

Radikaler noch als bei Descartes führt Kants Ansatz zu einer völligen Trennung des Menschen von der Welt und zu einer Einkapselung in sich selbst.

Kant teilte die Welt in eine erkennbare, von mechanischen Gesetzen regierte Welt der Sinne, und eine zugrundeliegende übersinnliche, grundsätzlich unerkennbare Welt ein. Die höhere Weltordnung fiel damit aus der Natur heraus und wurde ganz auf eine rein moralische Grundlage gestellt, Naturordnung und moralische Weltordnung waren damit vollständig getrennt.

Kants philosophischer Ansatz ist prägend nicht nur für die nachkantische Philosophie, sondern auch für die folgende ideengeschichtliche Entwicklung ab der Mitte des 19. Jahrhunderts. Während z. B. Goethe in Abgrenzung zu Kant zu einem Naturbegriff kommt, der das Organische nicht aus-, sondern einschließt (vgl. das Kapitel zur Ebene des Werdens in der Wahrnehmung im Werdebuch 1), scheint spätestens mit der paradigmatischen und richtungsweisenden Rede des Physiologen **EMIL DU BOIS-REYMOND** im Jahre 1872 „Über die Grenzen des Naturerkennens“ klar, dass nicht nur Gott, sondern auch die lebendige Natur niemals vom Menschen erkannt werden kann. Ein weiterer Schritt in der Unabhängigkeitsbewegung des Menschen ist getan, der wiederum mit einem Verlust an Beziehung auf ein Außermenschliches erkaufte wird.

In der Folge erleben wir in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die rasante Entwicklung der modernen Naturwissenschaften und der Technik. Innerhalb kürzester

**Emil du Bois-Reymond (1818-1896). Er war Mediziner und Physiologe und hat u. a. als Rektor der Universität Berlin mehrere öffentliche Reden über die Aufgaben und Grenzen der**

**Wissenschaft gehalten, die großen Einfluss hatten. Als Verfechter des Darwinismus und eines materialistisch-mechanistischen Naturverständnisses trug er mit**

**seinen Reden maßgeblich dazu bei, dass organistische und geisteswissenschaftlich oder theologisch geprägte Naturbegriffe aus dem Wissenschaftsdiskurs verschwanden.**

Zeit werden entscheidende Entdeckungen für die industrielle Entwicklung gemacht, die Einzelwissenschaften, wie wir sie heute kennen, bilden sich heraus, die Zunahme der Spezialisierung wird stärker.

Eine weitere Figur der Geistesgeschichte soll hier paradigmatisch herangezogen werden, um die Signatur des Übergangs vom 19. zum 20. Jahrhundert zu verdeutlichen: Es handelt sich um **FRIEDRICH NIETZSCHE**, den tragisch endenden Philosophen, der an den Widersprüchen seiner Zeit zugrunde ging. Er entlarvt auf rückhaltlose Art die überkommenen Moral- und Wertvorstellungen und vertritt einen radikalen Individualismus.

**Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) war Philosoph und Schriftsteller, der mit seinen schonungslosen Anamnesen und seinem eigenwilligen Schreibstil der Moderne ihre eigenen Abgründe vor Augen hielt.**

**Um eine Kostprobe seines unverwechselbaren Stils zu geben, sei hier ein Zitat zu einem der bekanntesten seiner Aussprüche angeführt: „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, - ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht?**

**Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr**

**Nacht? [...] Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?“ (KSA 3, 480ff.)**

**Nietzsches Werk zerfällt in drei Perioden: auf eine metaphysisch-künstlerische („Die Geburt der Tragödie“) und eine positivistisch-naturwissenschaftliche („Die Morgenröthe“) folgt ab dem „Zarathustra“, aus dem das obige Zitat stammt, die zentrale Phase seines Schaffens bis hin in die Spätphilosophie eines „Willen zur Macht“.**

Als Beispiel sei hier der Beginn des Werkes „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“<sup>24</sup> angeführt. In dem 1885 in Sils Maria im Oberengadin verfassten Werk entlarvt Nietzsche die auf das Wahre, Gute und Schöne ausgerichtete idealistische Philosophie als willkürlichen Trieb, der sich mit dem Mäntelchen der Moral umkleidet hat, die eigentlich nur ihr spießbürgerliches Versagen verdeckt. Er möchte damit „auf gefährliche Weise den gewohnten Wertefühlen Widerstand leisten“<sup>25</sup> und stellt die berühmte und wegweisende Frage: „Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit?“<sup>26</sup>

Die Diagnose ist klar: Die vormals mit Gehalt ausgestatteten tradierten Wahrheiten entpuppten sich in einer Zeit, in welcher der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen wird, als Illusionen. Das Gewordene und Überlieferte trägt nicht mehr, mindestens, wenn es nicht aus einer Eigenaktivität schöpferisch neu hervorgebracht wird. Jegliche gegebene Wahrheitsauffassung und Moralvorstellung muss, so die Auffassung Nietzsches, zuerst durch das Nadelöhr der individuellen Erkenntnis hindurchgehen und in diesem Durchgang umgeschmolzen werden zu einem eigenständigen Urteil. Ein radikaler Ansatz, der einen Höhepunkt des Individualismus markiert – mit all seinen Gefährdungen und Abgründen, deren Tiefen uns das 20. Jahrhundert vor Augen geführt hat.

<sup>24</sup> Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Kritische Studienausgabe (KSA), Abteilung IV, Band 2 (im Folgenden zitiert als JGB).

<sup>25</sup> JGB 4.

<sup>26</sup> JGB 1.

## b. Bewusstes Ergreifen der Gemeinschaftsfrage

Was wir mit diesem historischen Bogen gesehen haben ist, wie der Gang der Geistesgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert die Bewegung der Herauslösung des Menschen aus seiner Eingebundenheit in die göttliche, natürliche und ideelle Ordnung aufzeigt. Für die Entwicklung im 20. und 21. Jahrhundert wäre die im ersten Kapitel dargestellte Diagnose von Günther Anders hinzuzufügen: Nicht nur Gott, die Natur und die traditionelle Wahrheitsauffassung hat der Einzelne verloren, sondern durch die Diskrepanz seiner Vermögen auch die eigene Persönlichkeit. Damit ist jegliche natürlich gegebene Voraussetzung für Gemeinschaftsbildung zunächst verschwunden.

Die Konsequenzen aus dieser Entwicklung zeigen sich in den bekannten Phänomenen des Auseinanderbrechens von traditionellen Gemeinschaftsformen: Zunächst lösten sich die klassische Berufsgemeinschaften durch die Industrialisierung auf, während im selben Zuge durch die Rationalisierung der Landwirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg die traditionellen Dorfstrukturen und -gemeinschaften brüchig wurden. Spätestens ab den 70er Jahren wurde dann auch die Familie als noch verbleibender Bereich traditioneller Formen der Gemeinschaft immer mehr und mehr durch neue und andere Formen des Zusammenlebens ersetzt. Heute kann davon gesprochen werden, dass auf der einen Seite eine völlige Autonomie hinsichtlich der Normen und Traditionen des Gemeinschaftlichen besteht, auf der anderen Seite die Verunsicherung dieser Offenheit mit deutlichen

Gegenbewegungen im Bereich des Nationalismus und der Abschottung bestimmter Gruppierungen von der Gesellschaft einher geht, die allerdings wenig mit Gemeinschaftsbildung im hier dargelegten Sinne, sondern vielmehr mit einer Flucht in die Kollektivität zu tun haben.

Umso mehr kommt es darauf an, dass der Impuls zur Gemeinschaftsbildung aus dem bewussten Ergreifen des Einzelnen neu gebildet wird. Denn das Paradoxe der heutigen Situation besteht darin, dass wir gerade an dem Punkt, wo Gemeinschaft nicht mehr natürlich gegeben ist, dieser Gemeinschaft am dringendsten bedürfen. Obwohl wir heute natürlicherweise unfähig sind zur Gemeinschaftsbildung, ist sie wichtiger denn je.

Günther Anders hatte den Abwurf der Atombombe auf Hiroshima am 6. August 1945 als „Stunde Null“ der Menschheit bezeichnet. Mit der Möglichkeit, die Menschheit als Ganze auszulöschen, ist ein einschneidender Moment in der Geschichte gegeben, nach dem der Mensch in einer völlig gewandelten Art und Weise im Verhältnis zu sich selbst, seinen Mitmenschen und zur Welt steht. Auch wenn wir dies heute beinahe durchgängig erfolgreich verdrängen, hat sich die Brisanz der Situation nicht verändert, nur dass zur Atombombe diverse andere Möglichkeiten der Selbstauslöschung der Menschheit hinzugekommen sind, wie z.B. mögliche durch den Menschen verursachte ‚Natur‘-Katastrophen, aber auch die psychische und geistige Selbstauslöschung durch Entwicklungen im Gesundheits- und Bildungswesen sowie im Bereich der Künstlichen Intelligenz.

Als Antwort auf den Zweiten Weltkrieg wurden 1945 die Vereinten Nationen gegründet – ein Versuch, durch eine globale Gemeinschaftsbildung die Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht zu wiederholen. Dabei merken wir heute nicht nur an Fragen des Klimas, des Artensterbens und gerade auch an dem Aufkommen weltweit sich ausbreitender Epidemien, wie viel subtiler heute die globalen Herausforderungen im Umgang mit der Natur und den Mitmenschen sind. Hier geht es nicht nur darum, unserem Handeln Grenzen zu setzen und bestimmte Taten zu unterlassen, sondern es geht sehr maßgeblich auch darum, zu gemeinsamen Ideen und Lösungsansätzen zu kommen. In dem historischen Moment, wo also jegliche äußerlich gegebene Möglichkeit der Gemeinschaftsbildung verschwunden ist, ist die Notwendigkeit zu ihrem bewussten Ergreifen so groß wie nie zuvor.

Die Frage, die vor uns steht, ist die Frage danach, wie wir mit der über 2500 Jahre errungenen Unabhängigkeit nun umgehen. Wenn die Freiheit das Vermögen zum Guten und zum Bösen ist, wie der Philosoph **FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING** das einmal ausdrückte, von dem wir im Weiteren noch einiges

**Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) gehört neben Fichte und Hegel zu den großen Philosophen des Deutschen Idealismus. Zusammen mit Hegel und Hölderlin besuchte er als hochbegabter Student das Tübinger Stift, veröffentlichte mit Anfang 20 seine ersten philosophischen Schriften und wurde daraufhin als 23-jähriger durch Betreiben**

**Goethes als Professor an die Universität in Jena berufen. Sein Werk ist gekennzeichnet durch ein unablässiges Fragen nach dem Verhältnis von dem absoluten Urgrund alles Seins und dem konkret geschichtlich-natürlichen Werden. Dabei trat er nicht nur in ein Gespräch mit der Philosophie Kants und seiner Zeitgenossen, sondern rezipierte die gesamte europäische Geistesgeschichte**

**einschließlich der Texte der alten Mysterienkulturen und Mythologien. Mit seinen Naturphilosophischen Schriften wird er als Hauptvertreter der romantischen Naturphilosophie gesehen. Seine Reflexionen über die Freiheit und das Böse in der „Freiheitsschrift“ wirkten stark auf die Philosophie des späten 19. und 20. Jahrhunderts (Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger).**

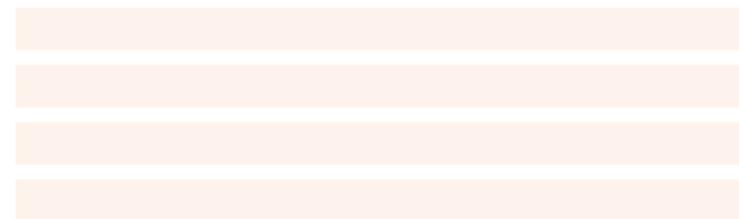
hören werden, dann stellt sich die Frage, wie wir unsere Freiheit nutzen, die zunächst lediglich negativ als Freiheit von der Eingebundenheit in einen traditionellen Gemeinschaftsbezug und noch nicht als positive Freiheit zu einer neu gebildeten Gemeinschaftsform aufgetreten ist. Der Mensch ist heute auf sich selbst zurückgeworfen, ohne Maßstab seines Handelns von außen und zugleich vor der Herausforderung, dass die Reichweite seines Handelns solche Ausmaße angenommen hat, dass er sich selbst, die ganze Menschheit und den Planeten zerstören kann.

Insofern kommt alles darauf an, dass der Mensch erstens sich selbst bewusst ergreift und sich durch innere Aktivität von einem Gewordenen zu einem Werdenden bildet (Werdebuch 1). Es kommt zweitens darauf an, dass der Mensch seine Mitmenschen ebenfalls als Werdende erkennt (vgl. dazu auch den Anhang zum vorliegenden Band) und auf dieser Grundlage drittens Formen der Gemeinschaftsbildung findet, die nicht mehr auf Tradition und überlieferten Normen bzw. Gesetzen beruhen, sondern die aus der Freiheit jedes Individuums, aus der Ausrichtung auf ein gemeinsames Anliegen und aus dem tiefen Interesse für den Anderen entstehen. Gerade weil Gemeinschaft nicht durch Gesetze oder durch Tradition gleichsam „von außen“ gebildet werden kann, gibt es keine abstrakten Regeln oder Rezepte für Gemeinschaftsbildung. Allerdings können wir im Nachdenken über mögliche Gemeinschaftsformen uns über drei Aspekte verständigen und damit ein Instrumentarium schaffen für den Umgang mit Gemeinschaft heute.

Bevor wir uns dieser Aufgabe zuwenden, möchten wir zunächst die „kleinste“ Gemeinschaftsform in den Mittelpunkt der Überlegungen stellen: In einem Nachdenken über das, was Freundschaft in der Vergangenheit war, in der Gegenwart ist und in der Zukunft werden kann, möchten wir die Brücke schlagen zu dem, was im Folgenden als drei verschiedene Formen der Gemeinschaftsbildung entwickelt wird.

Übung:

Bevor Sie das nächste Kapitel lesen: Fragen Sie sich, was Freundinnen und Freunde schon für Sie getan haben und ob es in Ihrem Leben Schlüsselerlebnisse guter Freundschaft gegeben hat. Ganz konkret: Wie wäre Ihr Leben ohne Freunde?



## 4. Freundschaft

Friedrich Schillers bereits erwähnte Ballade „Die Bürgschaft“, auf die auf S. 94f. Bezug genommen wurde, in der zwei Freunde einander ein unfassbares Vertrauen schenken, weist uns auf einen speziellen Bereich der Gemeinschaftsbildung hin, der zunächst „nur“ die gemeinsame Sphäre zweier Menschen bezeichnet: die Freundschaft. Schillers Verständnis von Freundschaft ist radikal und idealistisch. Das Leben des Freundes zählt mehr als das eigene und das Vertrauen in dessen Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit und Treue ist unerschütterlich.

Die heutige Zeit hat dagegen kein sehr vertieftes Freundschaftsverständnis mehr anzubieten. Freunde sind im alltäglichen Sprachgebrauch oft Menschen, mit denen man seine Freizeit verbringt, weil man bestimmte Interessen teilt oder Menschen, die man einfach schon lange kennt und mit denen man seelisch vertraut ist – ganz im Sinne einer wie auch immer gearteten Ich-Es-Beziehung, die keine Überraschungen brauchen kann. Im Bereich dieser alltäglichen „Freundschaften“ tritt die bereits oben beschriebene Irritation ein, wenn das vertraut gewordene, gut bekannte Du sich aus dem gewohnten Sozialverhalten entfernt und die alten Muster nicht mehr abspulen möchte. Das gewordene Ich sucht die Bestätigung.

Im digitalen Zeitalter haben wir es sogar fertiggebracht, „Freunde“ auf Facebook mengenmäßig anzusammeln. Auch der missverständliche Begriff des „guten Netzwerkers“ suggeriert häufig jemanden, der sozial besonders begabt sei. Aber wer ein großes Netzwerk zu bedienen hat, kann durchaus ohne echte Freundschaft sein, wie wir weiter unten sehen werden. Es mangelt ihm wahrscheinlich sogar an Zeit für deren Pflege.

Wir können uns nun die Frage stellen, wie ein zeitgemäßer Freundschaftsbegriff aussehen müsste, wenn wir ihn im Sinne der im Anhang ausführlich beschriebenen Buberschen Ich-Du-Beziehung und den daran anschließend ausgeführten Erkenntnisvoraussetzungen für die wahrnehmende Beziehungsaufnahme zu einem Du entwickeln wollen (siehe S. 73).

Um aber die heutige Verfasstheit der Freundschaft in ihrem besonderen Potenzial wirklich verstehen und weiterdenken zu können, müssen wir auch hier zunächst den Blick zurück in die Geschichte wenden. Denn erst die Rückschau auf die Entwicklung des europäischen Bewusstseins und der Vergleich unserer heutigen mit vergangenen Bewusstseinsformen ermöglicht uns, einen klaren Begriff gegenwärtiger Aufgaben deutlicher zu bestimmen.

## a. Antike Gleichklänge

Dieser Blick in die frühen Zeiten der Antike zeigt, dass die Freundschaft damals einen außerordentlich hohen Stellenwert hatte. Beginnen wir mit einem Ausflug in die Gemeinschaft der Pythagoräer, die der Philosoph **PYTHAGORAS** im 6. Jahrhundert v. Chr. begründete. Über die Auffassung von Freundschaft in dieser Gemeinschaft wissen wir u. a. durch den Philosophen **JAMBlich VON CHALKIS**, ebenfalls ein Grieche, der in seiner Schrift „De vita Pythagorica“<sup>27</sup> ausführlich darüber berichtet. Der Stoff zu Schillers Gedicht „Die Bürgschaft“ stammt aus dem dortigen Kapitel 23 über die Freundschaft,

**Pythagoras lebte ca. 570 bis 510 v. Chr. Er gilt als einer der wichtigsten sogenannten Vorsokratiker, also der griechischen Philosophen vor der klassischen Epoche der Philosophie. Er gründete als erster eine von einem konkreten Kult unabhängige Mysteriengemeinschaft, die zugleich eine Lebensgemeinschaft bis ins Politische**

**war. Zentrum seines Denkens ist der Zusammenhang von Mensch und Kosmos durch die Zahl, wobei damit ein qualitativer Zusammenhang gemeint ist. Das Konzept der Sphärenharmonie ist wesentlich von ihm beeinflusst. Insgesamt gilt er als Vorbereiter einer Verbindung von Denken und geistiger Erfahrung in Autonomie.**

**Von ihm selbst sind keine Schriften erhalten. Die philosophische Strömung der Pythagoräer zieht sich durch die Geistesgeschichte, insbesondere in den ersten Jahrhunderten nach Christus war sie sehr wirksam, dann wieder in der Renaissance etwa bei Cusanus, Bruno oder Kepler.**

**Jamblich ist einer der wichtigsten Neuplatoniker; er lebte im frühen vierten Jahrhundert. Sehr einflussreich war sein Werk „Über die Mysterien“. Mit seinem Buch**

**„Über das pythagoreische Leben“ legte er weniger eine historische Biographie des Pythagoras vor als vielmehr einen philosophischen Entwurf dessen,**

**was mit Pythagoreismus gemeint ist. Nach wie vor ist der Text ein zentrales Zeugnis zum Verständnis dieser Strömung.**

wobei Schiller die recht schlicht gehaltene Geschichte der Bürgschaft durch die erschwerte Rückkehr des Freundes um einige dramatische Momente ergänzt.

Jamblich berichtet zunächst, wie weit die Pythagoräer den Freundschaftsbegriff auffassten. Sie pflegten Freundschaft zu den Göttern, mit der Philosophie, mit dem eigenen Leib, den Mitbürgern und den Wesen der Natur. Modern ausgedrückt, versuchten sie, ein Leben in Frieden mit allen Mitwesen bewusst zu führen. Von besonderer Qualität aber schien für damalige Beobachter die Freundschaft der Menschen, die sich dieser frühen Reformbewegung angeschlossen hatten, untereinander gewesen zu sein. Die Erzählung der „Bürgschaft“ fungiert bei Jamblich nur als ein Beispiel für das Vertrauen, das zwischen ihnen herrschte. Pythagoräer halfen sich gegenseitig, sobald einer von ihnen in Not war oder Hilfe brauchte. Dabei scheint sich die freundschaftliche Bindung nicht auf Persönlichem oder gar Individuellem gegründet zu haben, sondern lediglich auf der Tatsache, dass der andere zur selben philosophischen Gemeinschaft gehörte wie man selbst. Die geistige Bindung schuf die Verpflichtung: „Geboten sie doch häufig einander, den Gott, der in ihnen wohnte, nicht auseinanderzureißen. So war eine Vermischung mit Gott, das Einswerden mit ihm, die Gemeinschaft mit dem Geiste und mit der göttlichen Seele der Leitstern ihres gesamten Bemühens um Freundschaft in Werken und Worten“.<sup>28</sup>

Wir sehen, wie mit der Beziehungsaufnahme zu einem gemeinsamen Gott, die ganz auf Freiwilligkeit beruhte, und durch Entscheidung zum Beitritt in die Gemeinschaft, die innere Verbindlichkeit zu dieser höheren Sphäre aufgenommen

und damit zur Freundschaft mit allen in diesem Geist vereinten Menschen wird, aber – wie oben bereits erwähnt – weit darüber hinaus reicht. Das Mitglied stellt sich somit ganz in den Dienst der Gemeinschaft, und seelische und geistige Aspekte von Freundschaft werden aus diesem Ganzen einer lebendigen Gruppeneinstimmigkeit heraus gestaltet.

Auch **ARISTOTELES** hat der Freundschaft in der „Nikomachischen Ethik“ ein ausführliches Kapitel gewidmet. Für Aristoteles ist Freundschaft „fürs Leben das Notwendigste. Ohne Freundschaft möchte niemand leben, hätte er auch alle anderen Güter.“<sup>29</sup>

Er unterscheidet dabei drei Arten der Freundschaft: jene um eines Nutzens willen, jene um der Lust willen und jene um der Tugend selbst willen. Wie im obigen Kapitel über die Gemeinschaftsformen gezeigt, entspricht die Freundschaft um eines Nutzens willen auf privater Ebene der „Interessens- oder Zweckgemeinschaft“, teilweise auch noch der Gemeinschaft um eines gemeinsamen Anliegens willen.

Es leuchtet ein, dass, wenn der Grund für den Nutzen oder die Lust wegfällt, die Freundschaft keinen Bestand mehr hat.

**Aristoteles, 384-322 v. Chr., ist bis heute einer der wichtigsten Philosophen überhaupt. Auf ihn geht die Grundlegung der meisten abendländischen Wissenschaftsgebiete zurück. Er formulierte die Grundgesetze der Logik,**

**der Psychologie, der Biologie, der Physik u. a. Er formulierte auch für die Ethik, Poetik und Metaphysik Grundlegendes. Sein Werk, soweit es überliefert ist, bildet gewissermaßen eine Art Rückgrat der abendländischen Philosophie. Für das**

**christliche Denken des Mittelalters heißt er einfach nur „der Philosoph“; sein Einfluss reicht bis in die Neuzeit und Gegenwart, vor allem im Bereich der Wissenschaftstheorie und Ethik.**

Im Falle der Tugend ist das anders. Aristoteles denkt diese als eine Verbindung, die auf der Gleichheit und inneren Verwandtschaft der Befreundeten beruht. Denn nur gleich gute und somit tugendhafte Menschen können wahrhaft Freunde werden. „Denn die Tugendhaften sind gleichzeitig schlechthin gut und einander nützlich, und in der gleichen Weise sind sie lustbringend... Denn ein jeder hat Freude an seiner und verwandter Handlungsweise: Tugendhafte aber haben die gleiche oder eine ähnliche Handlungsweise.“<sup>30</sup>

Aristoteles sucht die Freundschaft in einer möglichst großen Gleichartigkeit guter, also tugendhafter Menschen, die das Lustbringende und den Nutzen einschließt. Woran sich die Freunde freuen, ist nicht das Wesen des Anderen in seiner Einzigartigkeit, sondern die menschliche Tugend mit ihrer Beziehung zur Idee des Guten, die sich in der einzelnen Seele zwar ausbildet, aber allgemeine Eigenschaften realisiert. Es scheint uns hier die Idee der Gattung Mensch auf, die sich zwar im Einzelnen zeigt, aber ihren tieferen Grund nicht in dessen wesenhaft Individuellem hat, sondern eben in einer idealen, edlen, schönen Seele, die ihresgleichen in der Freundschaft sucht und auch findet.

Der Römer **CICERO** hat dreihundert Jahre später, kurz vor seinem Tode 43. v. Chr., eine berührende Abhandlung über die Freundschaft geschrieben. Diese ist als ein Gespräch verfasst, das der ältere Laelius mit seinen Schwiegersöhnen führt. Sie befragen ihn nach dem Tod seines besten Freundes Scipio über die Freundschaft.

Die Essenz von Ciceros Freundschaftsbegriff ist auch hier wie bei Aristoteles die Gleichheit oder Ähnlichkeit, das, „was das ganze Wesen der Freundschaft ausmacht: vollkommene Übereinstimmung in Zielsetzungen, geistigen Interessen und politischen Ansichten“.<sup>31</sup> Zu dieser Übereinstimmung braucht es noch die Zuneigung der Freunde und wiederum die Tugend, „die Freundschaft entstehen lässt und erhält.“<sup>32</sup> Cicero betont durch die Worte des Laelius hindurch, wie die Freundschaft alle Bereiche des Lebens berührt. Freunde haben das tiefe Bedürfnis, Freude und Leid miteinander zu teilen, denn: „Was ist denn angenehmer, als jemanden zu haben, mit dem du dich vertrauen kannst, alles so zu bereden wie mit dir selbst“?<sup>33</sup> Wir sehen hier, wie intim der Zusammenklang zweier Menschen im antiken Verständnis der Freundschaft erlebt wird: Weil der Freund so ähnlich empfindet und urteilt wie man selbst, kann

**Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.)** war römischer Staatsmann, Philosoph und Literat. Philosophisch verdankt das Abendland ihm die Entwicklung der lateinischen Sprache auf geistig-philosophische Gehalte hin. So führt er z. B. das Wort „Evidenz“ ein. Er rechnet sich

**selbst in der Ethik zu den Stoikern, gibt sich in der Erkenntnislehre skeptisch, hat aber einen tiefen Bezug zum Geistigen und den Mysterien, die er für den Ursprung aller Menschlichkeit und Kultur hält. Berühmt ist auch sein Wort, dass die Philosophie die Kultur / Kultivierung der Seele**

**sei. Er wird in den Wirren des Römischen Bürgerkriegs ermordet, weil er in seiner Zeit der wichtigste römische Staatsmann war, der die römische Republik gegen Cäsar und die späteren Cäsaren verteidigte.**

<sup>31</sup> Cicero: Laelius de amicitia/Laelius über die Freundschaft, Stuttgart 2014, 23.

<sup>32</sup> Ebd., 29.

<sup>33</sup> Ebd., 31.

ein Teilen der Erlebnisse gelingen – man erlebt den Freund wie einen Spiegel seiner selbst.

Wesentlich für Cicero ist nun die Ausrichtung der Freundschaft auf Wahrheit, in großen wie in kleinen Angelegenheiten: „Bei einer echten Freundschaft aber ist nichts erdichtet, nichts erheuchelt, und alles beruht auf Wahrhaftigkeit und freiem Willen.“<sup>34</sup> Freunde haben die Pflicht, ehrlich und offen zueinander zu sein. Verlässt der Freund den Pfad der Tugend, der ja die Basis für Entstehung und Fortdauer der Freundschaft ist, ist es die Pflicht des Vertrauten, ihn darauf hinzuweisen. Konsequenterweise postuliert Cicero, die Freundschaft könne eben nicht weiter bestehen, sobald einer der beiden Befreundeten der gemeinsamen Tugendausrichtung den Rücken kehrt.

Eine interessante und leidenschaftliche Bemerkung schiebt Laelius in das Gespräch ein, als es um die **STOISCHE** Forderung geht, den wahrhaft Weisen (und somit auch den Tugendhaften) könne weder Freude noch Schmerz in seinem Inneren erreichen. Er fragt, „... wenn man jede Gemütsregung ausschaltet, welcher Unterschied besteht da noch – ich will nicht sagen zwischen einem Menschen und einem Tier, sondern zwischen einem Menschen und einem Holzklotz, einem Felsen oder sonst einem Ding dieser Art? Man darf nämlich nicht auf solche Leute hören,

**Als Stoa bezeichnet man eine philosophische Richtung, die in der Antike beginnt und mit Seneca, Cicero und Marc Aurel prominente römische Vertreter hatte. Wichtige Stoiker der Gründungszeit sind Chrysipp, Panaitios und Poseidonios. Die**

**Stoa teilt ihre Lehre in Logik, Ethik und Physik, was bis in die neuzeitliche Bildung der Fakultäten an Universitäten wirkt. Der Grundgedanke ist derjenige, dass das Weltall ein lebendiges und vernünftiges Lebewesen ist und dass der**

**Mensch mit seinem Denken die Weltvernunft in sich erfährt und daraus eine Seelenruhe gewinnen kann, in Freiheit gemäß dem Kosmos zu leben. Die Stoiker entwickelten in diesem Sinne auch den Begriff des Kosmopolitismus.**

<sup>34</sup> Ebd., 37.

die die Tugend hart und wie aus Eisen haben wollen; sie ist vielmehr wie in vielen anderen Dingen so auch in der Freundschaft weich und nachgiebig: So weitete sich unser Herz ja geradezu beim Wohlergehen des Freundes, bei seinem Unglück aber schnürt es sich zusammen.“<sup>35</sup>

Sieht sich ein Freund in der Lage, Vorteile genießen zu können, wenn Freunde dabei einen Nachteil zu erwarten haben, gilt es für Cicero selbstverständlich, den eigenen Vorteil hinter den der Freunde zu stellen. Diese besondere Fähigkeit zur selbstlosen Tugend bezeichnet er auch als eine „beinahe göttliche“, die ihre Festigkeit der Treue zu verdanken habe. Dass solche Freundschaften zunächst durch das Leben Bewährungsproben durchlaufen müssen, ist nicht zu vermeiden, denn auch sie brauchen Zeit zu wachsen und müssen erst aufgehen „wie eine junge Saat“.<sup>36</sup> Daher sind auch die alten Freundschaften die wichtigsten, und sie sollten nach Cicero niemals für neue, noch ungeprüfte aufgegeben werden. Ganz im Sinne der obigen Ausführungen nennt Cicero den Freund „gleichsam unser zweites Ich“.<sup>37</sup>

Der griechische Schriftsteller, Priester und Philosoph **PLUTARCH** bestätigt die Ausrichtung der Freundschaft auf Gleichklang ungefähr hundert Jahre später in einer Schrift mit dem sprechenden Titel „Über die Menge der Freunde“ und betont dabei, dass man grundsätzlich nur wenige Freunde haben

**Plutarch lebte ca. 45 bis 125 n. Chr. Er gilt bis heute als ein einflussreicher Philosoph, der als Apollo-Priester in**

**Delphi religiöse Erfahrung und Platonismus miteinander verbunden hat. Berühmt bis heute sind seine „Moralia“,**

**Abhandlungen zu ethischen und religiösen Fragen, darunter wichtige Schriften über das Mysterienwesen.**

<sup>35</sup> Ebd., 59.  
<sup>36</sup> Ebd., 79.  
<sup>37</sup> Ebd., 91.

könne, denn „Die Vielheit der Freunde trennt, reißt voneinander los und wendet ab, indem sie uns bald zu dem Einen, bald zu dem Anderen hinruft; sie lässt keine Vermischung und Verschmelzung des Wohlwollens in dem anhaltenden und festen Umgange zustande kommen.“<sup>38</sup> Ungleiche Freunde könne es im strengen Sinne nicht geben, denn „die Übereinstimmung und Harmonie der Freundschaft leidet nichts Unähnliches und Ungleiches, sondern sie muss in Reden, Meinungen, Berathungen und Leidenschaften aus lauter gleichen Theilen wie aus einer Seele, die in mehrere Körper vertheilt ist, hervortreten.“<sup>39</sup> Es ist einleuchtend, dass Plutarch bei diesem Ideal beansprucht, „man muss ... den Freund, wie eine Münze, geprüft haben, bevor man seiner bedarf“, wobei hierbei nicht nur die Tugend des Freundes, sondern auch die eigene Selbstliebe und Eitelkeit auf dem Prüfstand stehen. Denn wer sich selbst nicht über seine Schwächen im Klaren ist, der fällt auch auf die Täuschungen der falschen Freunde und Schmeichler herein.<sup>40</sup>

Eine Zusammenschau dieser exemplarisch ausgewählten Autoren der Antike lehrt uns, dass wir es hier mit einem zwar wunderbar edlen und feinen Freundschaftsbegriff zu tun haben, der jedoch nicht mit einem werdenden Ich und einem werdenden Du zu rechnen vermag.

Erinnern wir uns an die oben gemachte Unterscheidung von werdendem und gewordenem Ich. Das werdende Ich, wie wir es heute denken können, wandelt sich gemäß der autonom ausgewählten und aus eigener Kreativität entstandenen Ideen und Impulse. Ein solcher Begriff einer Individualität, die nicht in ihren Eigenschaften oder Anliegen welcher Art auch immer aufgeht und darüber hinaus sich selbst und ein

<sup>38</sup> Plutarch: Ueber die Menge de Freunde, § 5. Moralia, Bd. 1, Wiesbaden 2012, 165.

<sup>39</sup> Ebd., 167f.

<sup>40</sup> Plutarch: Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheiden könne. Ebd., 96ff.

Du als werdendes Wesen im Erkennen aufzufassen vermag, wird von den antiken Autoren weder erfahren noch ist dieser Begriff für sie verfügbar. Sie orientieren sich ganz an einer von einer göttlichen Harmonie bestimmten und einer außerhalb des Ichs liegenden, höheren Sphäre. Die Tugenden, die ich bereits ausgebildet habe, suche ich auch im Anderen. Und Tugenden sind Eigenschaften. Diese sind aber nicht das, was wir unter einem werdenden Ich verstehen. Die Voraussetzung für die Ablösung von festen Begriffen der menschlichen Selbstentwicklung ist eine Ich-Erfahrung, die weder in einer Gruppe aufgeht, noch sich mit allgemein menschlichen, man könnte auch sagen, humanistischen Idealen identifiziert oder in rein seelischen Erlebnissen ihre Erfüllung findet. Eine individuelle Freundschaft, wie wir sie heute verstehen müssen, kann auf einer echten Autonomie beruhen, welche den Entschluss zur Ich-Du-Beziehung in geistiger, nicht nur seelischer Freiheit erst möglich macht. Eine Orientierung an den antiken Idealen ist aus diesem Grund nicht mehr zeitgemäß.

Gleichwohl berührt uns dieses reine und auf menschlicher Tugend beruhende antike Freundschaftsverständnis außerordentlich, denn wir begegnen der heute verloren gegangenen Fähigkeit, ein unverfälschtes „Zwischen“ als tragenden Grund der Freundschaft zu erleben, das nicht nur persönlich ist, sondern durch Selbstüberwindung und Liebe eine reine Menschlichkeit in Bezug auf eine göttliche Sphäre zur Erscheinung zu bringen vermag. Durch Ausbildung der Tugenden mit Hilfe der Freundschaft sich zur Gattung Mensch hin zu bilden, war somit das höchste Ziel der antiken Freundschaft.

## b. Erlebender Einklang der Seelen in der Renaissance

Erst in der Neuzeit treffen wir auf einen neuen Schritt in Richtung einer seelischen Vertiefung, die einerseits eine sehr persönliche Note erhält, andererseits aber auch eine Möglichkeit beschreibt, das Wesen des Freundes als werdendes, individuelles Du wahrzunehmen, ohne dass dieses auf Ähnlichkeit mit dem eigenen Ich oder bestimmten Tugenden beruhen muss:

**MICHEL DE MONTAIGNE**, der berühmte Humanist und Philosoph, bekennt Mitte des 16. Jahrhunderts: „In der Freundschaft ... herrscht eine allgemeine Wärme, die den ganzen Menschen erfüllt und die außerdem immer gleich wohligh bleibt; eine dauernde stille, ganz süße und ganz feine Wärme, die nicht sengt und nicht verletzt. ... Bei der Freundschaft ... sind Sehnsucht und Genuß identisch; sie steigt, sie gedeiht, sie wächst durch ihren Genuß gerade erst recht, denn sie bleibt etwas Geistiges, und die Seele veredelt sich in ihr.“<sup>41</sup>

Wir hören hier einen ganz neuen Tonfall gegenüber dem nüchtern-idealistischen der Antike, der zunächst auf poetische Weise den Bereich seelischer Wärme, menschlicher Nähe und Vertrautheit

**Michel Eyquem de Montaigne lebte von 1533 bis 1592. Der Philosoph und Humanist gilt als Begründer der Essayistik. Sein Hauptwerk trägt den Titel „Essais“. Zumeist zurückgezogen lebend, war er aber auch politisch als Bürgermeister**

**tätig und wirkte in diesem Rahmen segensreich. Sein Philosophieren ist geprägt durch einen produktiven Skeptizismus, ein Weiterfragen nicht nur um des Fragens willen, sondern um der Vertiefung willen, das ihn zugleich daran**

**hindert, gedanklich zu erstarren. Platons Motto, dass Philosophieren heiße, sterben zu lernen, versteht er als Lebensbejahung. Er entwickelt so eine Philosophie der „Lebenskunst“.**

<sup>41</sup> Michel de Montaigne: Über die Freundschaft. In: Die Essays, Köln 2005, 110.

evoziert. Etwas später heißt es, mehr begrifflich gefasst: „... in einer Freundschaft, wie ich sie meine, geht eine so vollständige Verschmelzung der zwei Seelen miteinander vor sich, daß an dem Punkt, wo sie sich treffen, keine Naht mehr zu entdecken ist. Die Zweiheit ist verschwunden. Wenn ich sagen soll, warum ich ihn so lieb hatte, kann ich mein Gefühl nur in die Worte kleiden: ‚Weil er es war; weil ich es war‘.“<sup>42</sup>

Der letzte Satz ist für unsere Frage nach einer modernen Auffassung von Freundschaft der entscheidende. Die Begründung der Freundschaft greift in einen Bereich jenseits von Tugenden oder anderen Eigenschaften, seien sie auch noch so bewundernswert, reif und „beinahe göttlich“. Die Begründung liegt vollständig im menschlichen Ich selbst, welches sich aber nicht in einem idealen Raum befindet, sondern inmitten der Seele zur Entfaltung kommt.

Über den besten Freund sagt Montaigne, diese Entfaltung spezifizierend: „Unsere Freundschaft hat nur an sich selbst gedacht und sich nur auf sich selbst berufen ... Ein unbestimmbarer Kern dieser Vielheiten [von Gesichtspunkten] hat meine ganze Willenskraft bestimmt; er hat mich gezwungen, in sein Wesen einzutauchen und sich darin zu verlieren; ganz entsprechend und mit der gleichen Wucht ist auch sein ganzer Wille gepackt und dahin gelenkt worden, daß er in mein Wesen eintauchen und sich darin verlieren musste... Unsere Seelen sind ihren Weg so einig zusammen gegangen ..., daß ich ihn nicht nur innerlich so genau kannte wie mich, sondern daß ich, wenn es um mich ging, lieber auf ihn als auf mich baute.“<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Ebd., 111.

<sup>43</sup> Ebd., 112f., Hvh. Verf.

Der „unbestimmbare Kern“, von dem alles ausgeht, ist ein Wahrnehmungserlebnis, das nicht weiter beschrieben werden kann, eben weil es nicht um spezifische Eigenschaften geht. Eigenschaften oder Anliegen ändern sich je nach Maßgabe des sich selbst gestaltenden, schöpferischen Ich. Das Wesen des Freundes selbst wird erlebt, nicht bestimmt, ganz im Sinne der erkenntnistheoretischen Ausführungen **RUDOLF STEINERS**:

„Wo wir die Empfindung haben: hier haben wir es mit demjenigen an einem Menschen zu tun, das frei ist von typischer Denkungsart und gattungsmäßigem Wollen, da müssen wir aufhören, irgendwelche Begriffe aus unserem Geiste zu Hilfe zu nehmen, wenn wir sein Wesen verstehen wollen. Das Erkennen besteht in der Verbindung des Begriffes mit der Wahrnehmung durch das Denken. Bei allen anderen Objekten muss der Beobachter die Begriffe durch seine Intuition gewinnen; beim Verstehen einer freien Individualität handelt es sich nur darum, deren Begriffe, nach denen sie sich ja selbst bestimmt, rein (ohne Vermischung mit eigenem Begriffsinhalt) herüberzunehmen in unseren Geist.“<sup>44</sup>

**Rudolf Steiner (1861-1925):  
Österreichischer Philosoph,  
Naturwissenschaftler und  
Publizist. Begründer der  
Anthroposophie und der auf  
dieser aufbauenden Lebens-  
felder wie Waldorfpädagogik,  
Biologisch-dynamische  
Landwirtschaft u. v. a. m.**

**Steiner hat in seinem philo-  
sophischen Frühwerk, das an die  
Philosophien des Dt. Idealismus,  
des Neukantianismus und an  
Goethes naturwissenschaftliche  
Methode anknüpft, eine - auch  
für die spätere Anthroposophie  
grundlegende - Erkenntnistheorie  
und daran anschließende Freiheits-  
philosophie ausgearbeitet.**

**Zum Weiterlesen: „Grundlinien  
einer Erkenntnistheorie der  
goetheschen Weltanschauung“,  
„Wahrheit und Wissenschaft“  
(beide Rudolf Steiner Verlag,  
Dornach, Schweiz).**

<sup>44</sup> Rudolf Steiner: Die Philosophie der Freiheit,  
Dornach 1973, 241.

Montaigne spitzt diesen Gedanken einer Wesensbegegnung weiter zu: „Hilfen und Wohltaten stärken die üblichen Freundschaften; bei der edlen Seelengemeinschaft kommen sie überhaupt nicht in Betracht: und zwar, weil unsere Wesen vollständig ineinander aufgehen.“<sup>45</sup> Freundschaftlich verbundene Menschen sind dieser starken Aussage zufolge in der Lage, willentlich die Sphäre der äußeren Eigenschaften, der Anziehungskräfte, Fehler und Seltsamkeiten zu überspringen, sie bedürfen keiner äußeren Versicherungen, um im Anschauen des befreundeten Wesens eine eigene, vollständig zweck- und wertungsfreie Befriedigung zu finden. Selbstverständlich wissen die Freunde um diese Eigenarten, aber sie sind eben nicht das, auf was es ankommt.

Montaigne ist sich interessanterweise des Schrittes, den er über die antiken Autoren hinausgeht, genau bewusst, wenn er schreibt: „...denn selbst, was im Altertum über diesen Punkt gedacht worden ist, scheint mir matt gegenüber meinem Erlebnis. Hier ist die Wirklichkeit tiefer als selbst der philosophische Gedanke ...“<sup>46</sup>

Erst wenn ein werdendes Ich ein anderes werdendes Ich wahrnehmend anschaut, können wir von einer echten Begegnung auf der Ich-Du-Ebene sprechen. Entscheiden sich nun zwei Menschen dafür, diese Anschauung in der eigenen Seele zu ergreifen, d.h. wirkliche Nähe zuzulassen, ja zu genießen und zur Grundlage einer gemeinsamen Entwicklung zu machen, können wir es im Sinne Montaignes Freundschaft nennen. Somit haben wir hier in der Neuzeit einen Ausgangspunkt für unsere Suche nach einem zeitgemäßen Freundschaftsverständnis gefunden.

### c. Aneinander Aufwachen in der Gegenwart

Wir haben gesehen, dass das Erkennen eines werdenden Du nur durch Wahrnehmung möglich ist – und zwar gerade nicht durch Wahrnehmung von bestimmten Eigenschaften (gewordenes Du), sondern durch das Hereinnehmen der Begriffe und Intentionen des Du in die eigene Seele (werdendes Ich begegnet werdendem Du).

Freundschaft ist nun aber, wie bereits erwähnt, nicht der allgemeine Vollzug einer solchen Wahrnehmung eines beliebigen Du oder die Fähigkeit dazu, sondern sie ist in jedes Menschen Schicksal etwas Herausgehobenes und bezieht sich immer auf die Beziehung zweier konkreter Menschen.

Halten wir schrittweise die unterschiedlichen Aspekte fest und versuchen wir dadurch, ein Gesamtbild einer Freundschaft zu malen, wie es im Sinne einer zeitgemäßen Gemeinschaftsbildung anzustreben ist.

Freundschaften sind nicht abhängig davon, dass die Eigenschaften des Freundes immer gleich bleiben. Auch nicht davon, dass mir diese Eigenschaften nur sympathisch sind. Im Gegenteil, wahre Freundschaft baut auf eine erlebte und immer wieder erlebbare Wahrnehmung dieses ganz individuellen Du als eines vollständig Anderen in seiner zutiefst eigenen Ich-Bewegung. Freundschaft im heutigen Sinne erwartet geradezu die Veränderung des Freundes auf der Ebene der gewordenen Eigenschaften. Diese sind allerdings nicht durch meine Erwartungen oder einen festen Katalog von Tugenden bestimmt, sondern er oder sie bestimmt diese selbst aus der

schöpferischen Kraft seines Ich so wie ich die meinige Kraft meiner selbst umzugestalten und zu bilden vermag.

Das Erkennen des befreundeten Du braucht den Entschluss zur Freundschaft. Ich kann viele Menschen erkennen (wenn ich die Fähigkeit dazu habe), aber dieses wahrnehmende Erkennen muss nicht zwangsläufig dazu führen, dass ich mich befreunde. Es braucht dazu nämlich von beiden Seiten die freie Entscheidung, eine Ich-Du-Beziehung eingehen zu wollen. Dabei ist deutlich, dass gerade die „Anderheit des Anderen“ – so nennt es der französische Philosoph **EMMANUEL LEVINAS** – das ist, für das ich mich entscheide und mit dem ich mich verbinde, nicht der Spiegel meiner eigenen Interessen, Fähigkeiten oder Eigenschaften.

Aus dieser Entscheidung ergibt sich aber kein Freundschaft, die von selbst weiterläuft. In einer so verstandenen Freundschaft muss immer neu entschieden werden, ja, sie ist eine permanente Entscheidungssituation, da auch die Beziehung selbst der Gefahr unterliegt, sich im Gewordenen bequem einzurichten. Freundschaft ist in diesem Sinne immer auch ein ständig der Erneuerung bedürftiges Geschenk des Freundes oder der Freundin an mich, das ich nicht erzwingen kann. Freundschaft steht täglich neu auf dem Spiel. Daher ist es

**Emmanuel Levinas (1905-1995) gilt als wichtiger Existenzphilosoph des 20. Jahrhunderts. Seine zentrale Erfahrung ist diejenige der Anderheit des Anderen; sie zeigt sich ihm**

**vor allem im Antlitz. Damit will er die Zentralstellung des Subjektes korrigieren; denn ihr liegt immer schon die Verpflichtung gegenüber einem Du in der Erfahrung der absoluten Transzendenz und**

**Fremdheit desselben voraus. Diese Entzogenheit des Anderen unterscheidet seine Philosophie von der Dialogphilosophie Bubers.**

wesentlich, zu erkennen, dass man um eine gute Freundschaft ringen, ja sogar häufig um sie kämpfen muss.

Freundschaft heißt, sich in gegenseitiger Anerkennung und Liebe dazu entscheiden, die Wesenserkenntnis stetig zu erneuern und den Freund in seiner Entwicklungsbewegung zu fördern.

Eine solche Beziehung bedarf, wie Plutarch bereits richtig erkannt hat, einer gewissen Intensität, Ausdauer und Pflege, die sich nicht auf ein Netzwerk von sehr vielen sogenannten „Freunden“ ausdehnen lässt. Denn Freundschaft bedeutet eben nicht eine abstrakte Wesensschau jenseits des Alltags, sondern reicht immer auch bis in die handfesten Vollzüge des alltäglichen Lebens, wenn es die Fähigkeiten und die Situation ermöglichen. Freundschaft schließt die Sphären des gegenseitigen Nutzens und der Freude an gemeinsamen Interessen nicht aus, sie erschöpft sich nur nicht darin. Sie lebt sich aus im konkreten Dasein, sie möchte tätig sein und gemeinsame Zeit gestalten. Dies zeigt sich darin, dass man für einen Freund immer und jederzeit da ist, wenn er einen braucht, ebenso wie man sich umgekehrt blind auf ihn verlassen kann.

Diese der Freundschaft inhärente Treue, die innere Bindung an das konkrete Du speist sich im Innersten aus reinem Interesse, welches man durchaus Liebe nennen kann. Diese ist von geistig-seelischer Art und ermöglicht ein Verstehen, das immer tiefere Schichten des Ichs zu entdecken vermag, und es ist niemals abgeschlossen. Es ist ein Verstehen ohne konkrete Erwartungen, aber in geduldiger Erwartung der Eigenbewegungen, die das Du – sich selbst entwickelnd – vollzieht. Wer die Freude kennt, die sich bei einem unerwarteten

Über-sich-selbst-Hinauswachsen eines Freundes einstellt, wird wenig Vergleichbares finden.

Zur wahren Freundschaft gehört daher immer die lebendige Selbstentwicklung: Das eigene Ich muss sich selbst im Werden halten und erkennen können, um das Eigene zur rechten Zeit ganz zurückstellen und zum Wahrnehmungsorgan machen zu können.

Denken wir zurück an die Freundschaft der Gemeinschaft der Pythagoräer. Hier herrschte Treue, Vertrauen und Verbindlichkeit aus dem lebendigen Bewusstsein, eines Geistes zu sein und einer (göttlichen) Seele zuzugehören. Die Griechen einige Jahrhunderte später müssen ihre Freundschaften bereits persönlich prüfen, und zwar auf die Tugendhaftigkeit des Freundes hin. Ist sie aber einmal geprüft, steht der Freundschaft nichts mehr im Wege. Sie kann ein Dauerndes werden. Wie steht es aber heute mit der zeitlichen Erstreckung von Freundschaften?

Die Erfahrung lehrt uns scheinbar, dass nur wenige Freundschaften ein Leben lang dauern. Gesetzt, wir gingen von einer wahren Freundschaft im Sinne der hier beschriebenen Ich-Du-Beziehung aus. Sie ist nicht denkbar als ein Gewordenes, sondern entfaltet sich in der individuellen, biografischen Lebenszeit des einzelnen, muss sich dort immer neu aktualisieren. Ein Bezug zu einer Größe außerhalb des Zeitlichen, wie Tugenden oder einem gegebenen Göttlichen, liegt außerhalb der heutigen Bedingungen.

Das bedeutet aber, dass es ein neues Gemeinsames geben muss, das aus der Kraft der Freundschaft erst entsteht. Der Dichterphilosoph **FRIEDRICH HÖLDERLIN** beschreibt dieses Verhältnis treffsicher: „Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so ferne jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt, und nur in so ferne mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich... wirken und leiden, nur in so ferne haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit.“<sup>47</sup> Individuelles Wirken wird hier in einer Umkehrbewegung zur Antike als Ausgangspunkt einer neuen Göttlichkeit verstanden, die nicht mehr unabhängig von den individuellen Vollzügen der zeitlichen, konkret biografischen Entwicklung existiert.

Hölderlins Gottesverständnis wirkt für uns möglicherweise auf den ersten Blick befremdlich. Dabei bewegt es sich in Wirklichkeit ganz im Bedeutungshorizont des oben entwickelten Begriffs eines werdenden Ich. Wenn wir das Ich heute verstehen mit den Eigenschaften, die in früheren Bewusstseinszuständen nur Gott oder den Göttern zugesprochen wurden, dann ist es nur konsequent, umgekehrt rein geistige Wesen als entstehende und sich entwickelnde zu begreifen. Hölderlin beobachtet nämlich, dass das, was zwischen Menschen entsteht, die sich

**Friedrich Hölderlin (1770-1843), Dichter und Philosoph. Seine philosophischen Arbeiten, die auch sein dichterisches Werk prägen, liegen nur in Fragmenten vor, an denen er selbst immer wieder gearbeitet hat. Sein Dichten und Denken ist**

**bestimmt von der Frage einer Verbindung des Menschen in dieser Welt mit dem Geistigen; dabei verbindet sich ein intensives Einleben in das antike Griechenland mit christlichem Denken. Bis heute gilt er als einer der poetisch**

**wie poetologisch fruchtbarsten und gedanklich tiefsten Dichter. Berühmt sind beispielsweise „Hälfte des Lebens“ oder „Patmos“ unter den Gedichten und der Roman „Hyperion“.**

aktiv in eine Dimension des geistigen Werdens hineinbewegen, eine ganz eigene Qualität hat, die es vorher nicht gab und die mehr ist als die Summe der Teile bzw. der beiden Iche. Das Christus-Wort, „Wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter Euch“ drückt Hölderlin in einer scheinbar sehr heidnisch anmutenden Sprache aus; aber genau diese christliche Dimension ist hier gemeint.

Konkret gesprochen, können wir somit sagen: Freundschaft kennt keine Eitelkeit, keinen Ehrgeiz, keinen Neid. Sie erfreut sich an einem zweckenthebenden Zusammensein, weil es dieser besondere Mensch ist, der sich hier und jetzt in meiner Gegenwart zur Erscheinung bringt; weil es diese beiden Menschen sind, die sich gegenseitig helfen, immer mehr da sein zu können. Freundschaft realisiert etwas in der Welt, das eben nur durch die Verbindung genau dieser beiden Menschen zustande kommen kann. Aus diesem Grund sucht wahre Freundschaft auch einen Ausdruck auf allen Ebenen: in der Freude am Beisammensein, dem gemeinsamen Werden im Gespräch und der unterstützenden Tat.

An dieser Stelle sei noch einmal auf das Kapitel „Gemeinschaftsformen“ in diesem Buch hingewiesen. Dort (vgl. S. 86f.) wird konstatiert, dass ein rechtes Verständnis von Gemeinschaft keine Kollektivität sein kann, da es nicht um die Unterordnung des Einzelnen unter eine höhere Ganzheit geht: Je individueller das Ich ist und sein darf, desto gemeinschafts- und eben auch freundschaftsfähiger wird es. Es kommt hier nicht zu einer Verschmelzung, sondern zu einer den Egoismus überwindenden Form der Ichhaftigkeit, die ganz bei sich bleibt und von da aus

in die Gemeinschaft etwas hineingeben kann, das nicht zu ersetzen ist und das kein anderer Mensch einbringen kann.

Die in der Freundschaft gepflegte und vertiefte Bindung zweier Menschen geht in diesem Punkt sehr weit. Sie schafft eine positive Form von Abhängigkeit, eine Gegenseitigkeit, in der eine neue Art von Freiheitserfahrung aufscheint. In dem seelischen Ineinander-Verflochtensein und Sein-Wollen der Freunde existiert eine herausgehobene Schicksalsbindung, aus der sich der einzelne nicht so leicht mehr lösen kann und will wie aus einer Gemeinschaft. Freiheit kann hier gewährt, aber nicht gewonnen werden. Ein Vertrauensraum ist entstanden, der sogar die menschliche Freiheit dem Du anheimstellt, in dessen Hände legt. Was in dieser Hingabe erfahren werden kann, ist nur noch mit dem Wort „Schönheit“ zu beschreiben; der Schönheit menschlicher Begegnung.

Insofern es sich also wahrhaft um die Beziehung zweier werdender Iche handelt, ist mit der echten Freundschaft nicht nur ein Spezialfall, sondern ein Höhepunkt der Gemeinschaftsbildung beschrieben. Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Freundschaft sucht, liebt und umfasst das ganze Wesen des Du und gibt sich ganz wach mit ganzer Seele in seine Hände; sie scheut deswegen auch keinen Streit und keine Auseinandersetzung, denn sie weiß, dass alle Möglichkeiten des Menschseins der aus ihr hervorgehenden Kreativität zukommen, wenn es um das ehrliche Interesse an der Entwicklung des Du geht.

Übung:

Fragen Sie sich ehrlich, ob Sie im Sinne des obigen Kapitels echte Freunde haben. Menschen, die Sie nicht nur um ihrer äußeren oder inneren Eigenschaften, bestimmter Ähnlichkeiten mit Ihnen selbst oder wegen eines bestimmten (materiellen, seelischen oder auch geistigen) Nutzens willen interessieren und die dieses Interesse erwidern. Um welche Menschen handelt es sich? – Wenn es solche Freundschaften – oder eine Freundschaft – wirklich gibt: Fragen Sie sich, wie es dazu kam und welche inneren Schritte dazu führten, dass diese Freundschaft gestiftet werden konnte.

Nehmen Sie sich vor, diese noch mehr zu würdigen als bisher – durch kleine Gesten oder auch ein explizites Gespräch in Dankbarkeit darüber.

## 5. Formen von Menschen-Gemeinschaft

Nachdem wir zunächst die Frage der Freundschaft in den Blick genommen haben, ist es nun das Ziel dieses Kapitels, drei Formen von Gemeinschaftsbildung zu unterscheiden, die über die Beziehung von zwei Menschen hinausgehen. Es soll darum gehen, sie in ihrer jeweiligen Spezifik zu beschreiben und die Kriterien für ihr Gelingen zu besprechen. Die drei Formen ergeben sich aus der oben durchgeführten Überlegung, dass Gemeinschaften je nach Art ihres Ausrichtungsmittelpunktes und ihres sich selbst gesetzten Zieles in der Qualität ihrer Bezüglichkeit und Verbindung divergieren. Die unterschiedlichen Qualitäten von Gemeinschaft zeigen sich in der Folge in einer je unterschiedlichen Haltung eines Ich zu einem anderen.

Vorausgreifend lassen sich die drei Formen von Gemeinschaft wie folgt skizzenhaft charakterisieren:

Eine geläufige Art und Weise, warum und wie sich Menschen begegnen und zusammenschließen, ist ein zweckgerichtetes gemeinsames Tun. Im Grunde ist ein Großteil unserer alltäglichen Begegnungen auf diese Weise geprägt, die wiederum durch graduelle Unterschiede in der Beziehungsintensität gekennzeichnet sind. In der momenthaften Gemeinsamkeit, die in einem Zugabteil entsteht, wenn vier Menschen eine Wegstrecke zusammen zurücklegen oder in dem Gespräch in einem Meeting, wenn ein Vertrag zu verhandeln ist, in dem alle Parteien ihre Anliegen verwirklicht sehen wollen oder aber in der Wohngemeinschaft, in der drei Menschen sich einen

Wohnraum teilen, entsteht Gemeinschaft durch die Ausrichtung auf einen gemeinsamen Zweck. Wir sprechen in diesem Fall von einer Interessens- oder Zweck-Gemeinschaft, die dadurch gekennzeichnet ist, dass das Verbindende ein gemeinsamer Zweck ist, an dem sich das Handeln der Einzelnen ausrichtet. Dabei besteht die Tendenz, dass die anderen Menschen gegenüber dem gemeinsamen Zweck mit ihrer Individualität eher in den Hintergrund treten.

Aus dieser zweckgeleiteten Form von Gemeinschaftsbildung kann sich jedoch, wie oben bereits beschrieben, durch das Interesse für die Individualität des anderen Menschen eine neue Qualität der Beziehung bilden. Wenn nicht mehr nur der aus Eigeninteresse entstehende gemeinsame Zweck im Mittelpunkt steht, sondern das Interesse an den Anliegen des anderen Menschen erwacht und aus der (vertikalen) Ausrichtung auf ein Sachinteresse die (horizontale) Bezogenheit zu den Mitmenschen entsteht, wandelt sich diese Gemeinschaftsform zu einer Gemeinschaft aus dem Innesein der Anliegen der Mitmenschen.

Wenn sich die Wahrnehmung für das Anliegen des Mitmenschen so steigert und im Lebensvollzug seine Reifung erfährt, dass ein Ich am Du die Anregung zur Schicksalsgestaltung erfährt und damit am Du zum Ich wird, können wir auf einer weiteren Stufe von Schicksals- oder Geistgemeinschaft sprechen. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Menschen in einer Weise verbindet, die schicksalsbildend wirkt.

Allen drei Gemeinschaftsformen wollen wir im Folgenden einen ausführlicheren Blick widmen und ihr Verständnis so schärfen, dass es uns eine Hilfestellung sein kann im tagtäglichen Umgang mit unseren Mitmenschen.

### **a. Interessens-/Zweckgemeinschaft**

Wenn Gemeinschaftsbildung im 21. Jahrhundert nicht mehr nur auf der Grundlage von Traditionen, überlieferten Normen und Gesetzen oder von familiären Banden stattfinden kann, dann entsteht die Frage, wie es überhaupt zu einer Begegnung von einzelnen Menschen kommt?

Als ein Philosoph, der auf der Grundlage eines aus der Wahrnehmung der Lebenswelt sich ergebenden existenziell-geistigen Menschenbildes über Gemeinschaft nachgedacht hat, wurde oben bereits Heinrich Barth genannt. Dort hatten wir darauf verwiesen, dass Barth ganz grundsätzlich davon spricht, dass es einen irgendwie gearteten sinnhaften Zusammenhang braucht, damit Menschen sich aus ihrem individuellen Einzeldasein zu etwas Gemeinschaftlichem zusammenfinden können. Denn wenn es keine gemeinsame, sinnhaft durchgezogene Lebenswelt gäbe, in welcher der einzelne Mensch darauf vertrauen könnte, dass es andere Menschen gibt, die die Fähigkeit haben, ihn zu verstehen, wäre Gemeinschaftsbildung unmöglich.

Auch auf die Frage nach der Interessensgemeinschaft soll uns wiederum Heinrich Barth als Ansprechpartner dienen, hat er doch differenziert über den Unterschied von Interesse einerseits und Anliegen andererseits als Qualität für Gemeinschaftsbildung nachgedacht.

Bei der Frage, wie eine nicht aus Tradition, Norm bzw. Gesetz oder Familienbande sich ergebende Beziehung zwischen Einzelnen entsteht, fällt zunächst die Bezogenheit der Menschen durch ein gemeinsames Interesse ins Auge, das über das Interesse des Einzelnen hinausgreift. Ganz grundlegend formuliert Heinrich Barth, dass sich die Menschen im Alltag in ihrem Wünschen, Wollen und Streben begegnen, in dem sie ihr Glück, ihre Genugtuung und ihre Existenz Erfüllung suchen.<sup>48</sup> All dieses Begegnen ist demnach geleitet von einer intentionalen Ausgerichtetheit, die mit dem Begriff des „Interesses“ bezeichnet werden kann. Barth definiert diesen Begriff folgendermaßen: „Wir verstehen unter ‚Interesse‘ die Ausrichtung des Menschen auf das, worum es ihm in seiner Existenz zu tun ist.“<sup>49</sup> Das Interesse ist zwar innig mit der Existenz des Einzelnen verbunden, greift dabei jedoch zugleich über diese Existenz hinaus, denn mit dem Interesse verfolgt der Einzelne ja mehr als das, was er schon hat oder ist. Er strebt intentional nach einem bestimmten Zweck, an dem er sein Handeln ausrichtet.

Nun verfolgen wir aber in unserem Leben nicht nur ein, sondern eine Vielzahl von unterschiedlichen Interessen. Heinrich Barth spricht davon, dass jeder Einzelne in gewissem Sinne als ein ‚Interessenszentrum‘ von all seinen mit ihm verbundenen Interessen erscheint und dass die Bezogenheit der Menschen

untereinander in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft sich aus der Summe solcher Zentren aufzubauen scheint.

Dabei können diese Interessen materieller Natur sein und sich auf Nahrung, Wohnung, physische Gesundheit und Sicherung der Subsistenz beziehen. Sie können aber auch auf seelische Fragen zielen, wenn sie z.B. auf gesellschaftliches Ansehen oder Glück und Wohlergehen gerichtet sind. Auch geistige Interessen, wie die Beschäftigung mit Literatur, Musik, Kunst und Bildung im Allgemeinen, haben und kennen wir alle.

Unsere Interessen sind also immer auf ein bestimmtes „Etwas“ gerichtet, das wir als Zweck verfolgen. Denken wir hier an die oben dargestellten drei Erkenntnisarten zurück, dann wird deutlich, dass das Interesse in diesem Sinne immer die Form einer Objekt-Erkenntnis annimmt. Ich habe eine bestimmte Intention, verfolge ein bestimmtes Interesse und bin durch die Ausrichtung auf das Ziel dieses Interesses als ein bestimmtes, mir in gewisser Weise als Gegenstand oder als fertige Vorstellung gegenüberstehendes „Etwas“ bezogen.

Insofern ist das Interesse objektbezogen und zweckgerichtet. Das, was Ziel meines Interesses ist, erkenne ich insofern auf die oben beschriebene Weise eines gegebenen Objektes, das mir als vorhandenem Subjekt an einem gegebenen Ort und zu einer gegebenen Zeit gegenüber steht. Allerdings hatten wir oben gesehen, dass eine solche Erkenntnisform im eigentlichen Sinne nur adäquat ist für Unbelebtes, denn alles, was lebt und sich insofern in Entwicklung befindet, kann nicht als ein Gegebenes festgestellt werden.

<sup>48</sup> Vgl. Barth, Heinrich: Erkenntnis der Existenz, Basel 1965, 412 (im Folgenden zitiert als EE).

<sup>49</sup> Ebd., 412.

Diesem Befund steht die Tatsache gegenüber, dass ein großer Teil unserer alltäglichen Begegnungen zweckgerichtet und damit objektbezogen sind:

Wenn wir den Blick darauf lenken, inwiefern unsere Bezogenheiten auf andere Menschen auf Zwecken beruhen und welche unserer Begegnungen im Alltag interessengeleitet sind, so wird deutlich, dass dies sehr häufig der Fall ist. Sei es die Beziehung zur Arbeitskollegin, sei es das Verhältnis zum Lehrer meiner Kinder oder zur Verkäuferin an der Kasse, sei es das Verhältnis zum Dozenten an der Uni oder zum Teammitglied im Handball, sei es zu meinem Tanzpartner im Tanzkurs oder zur Angestellten in meinem Unternehmen. In allen Fällen entsteht die Beziehung zunächst und zuerst durch die Verbindung von zwei Eigeninteressen zu einem gemeinsamen Interesse. Die intentionale Ausrichtung der Einzelnen scheint sich in diesem Falle auf dasselbe Objekt zu beziehen, wodurch sich eine Form der Gemeinsamkeit bildet.

Dadurch, dass die Art der geteilten Erkenntnis in diesem Falle jedoch vorstellungshaft und damit Objekt-bezogen ist, bleibt auch das Gegenüber, das sich in seiner Ausrichtung auf dasselbe Objekt bezieht, zunächst vorstellungs- bzw. objekthaft: Die Verkäuferin interessiert mich zunächst nicht als Individualität mit ihren Fragen und Sorgen, sondern ich freue mich darüber, dass sie mir unkompliziert und zügig meinen Einkauf abrechnet. Ich trete mit ihr in ein Verhältnis, in dem sie mir in ihrer objekthaften Funktion begegnet. Selbstverständlich ist das Verkäufer-Beispiel ein extremes, weil es sich hier nur um eine punktuelle Begegnung handelt. Blicken wir z. B. auf das Verhältnis zur Lehrerin meiner Kinder,

zum Bürokollegen oder zur WG-Mitbewohnerin, zeigen sich graduelle Unterschiede in der Intensität und Vielschichtigkeit der Bezogenheit. Dennoch bleibt die Beziehung und damit auch die Gemeinschaftsform in diesem Falle eine durch Interessen geleitete und dadurch zweckgerichtete, in der das geteilte Bewusstsein ein vorstellungs- bzw. objekthaftes ist.

Die Schwierigkeit entsteht nun an der Stelle, wo einzelne Interessen sich widersprechen. Wenn wir oben in Anschluss an Barth davon gesprochen haben, dass sich Gemeinschaft durch die Verbindung der Einzelnen als ‚Interessenszentren‘ bildet, dann entstehen notgedrungen ‚Interessenskonflikte‘: Indem die Interessen „sich überkreuzen und durchschneiden, indem sie sich denselben Raum streitig machen, entstehen die sozialen Probleme. Wie gelingt es, das, worum es ‚mir‘ zu tun ist, zu vereinbaren mit dem, worum es ‚dir‘ und ‚ihm‘ und den Andern zu tun ist? Zumal da der Eine so gut wie der Andere berechtigt ist, ‚seine‘ Interessen zu haben!“<sup>50</sup>

Für den Umgang mit dieser Schwierigkeit haben wir unterschiedliche Möglichkeiten ausgebildet:

Wir können z. B. das Zusammenkommen unterschiedlicher Interessen durch das Grundprinzip der Organisation in einen Ausgleich bringen. Indem wir bestimmte Regeln und Strukturen des sozialen Miteinanders vereinbaren, organisieren wir die Interessen. Wir sprechen hier von jeglicher Art von Institutionen, die den alltäglichen Umgang innerhalb von Interessensgemeinschaften regeln, ordnen und sie dadurch stabilisierend tragen. Solche Institutionen können auf unterschiedlichen Regeln beruhen, sie können demokratischer

oder hierarchischer aufgebaut sein, sie können ‚agiler‘ oder starrer sein, immer ist es ihr Kennzeichen, dass sie durch bestimmte verallgemeinerte Organisationsprinzipien die sich potenziell widersprechenden Interessen der Einzelnen vermitteln und ausgleichen.

Eine weitere Möglichkeit im Umgang mit Interessenskonflikten ist die Unterordnung des Einzel- bzw. Privatinteresses unter ein Gesamtinteresse. Hier geht es nicht so sehr um einen Ausgleich unterschiedlicher Interessen, wie in der Organisation bzw. Institution, sondern es geht darum, die Einzelinteressen auszublenden und sie durch ein allgemeineres Interesse zu ersetzen. Der persönliche Verzicht für einen guten Zweck ist ein solcher Fall. Oder die Ausrichtung der Gesellschaft z. B. auf Werte wie die allgemeine Wohlfahrt. Hier entsteht jedoch das Problem auf der anderen Seite: Auch wenn zunächst ein positiver Schritt erreicht zu sein scheint, weil gegensätzliche individuelle Interessen zugunsten eines „höheren“, „selbstlosen“ Zweckes aufgegeben werden, verschwindet der einzelne, individuelle Mensch hinter diesem allgemeinen Zweck. Während Konflikte zwischen Einzelinteressen vermieden werden, besteht demgegenüber die Gefahr einer Auslöschung der Individuen. In allen Arten von ideologisch geprägten Vereinigungen, die die Individualität zugunsten eines höheren Ideals in den Hintergrund treten lassen, ergibt sich dieses Problem.

Bei Heinrich Barth heißt es in diesem Zusammenhang:

„Es bestehen aber große Bedenken gegen alle Verlagerung der Sinnfrage vom Einzelnen auf übergreifende Sinneinheiten. Durch sie wird der Einzelne zu einem Mittel zur Realisierung

gesellschaftlicher Zwecke. In der uns wohl bekannten gegenwärtigen Lage hat die Einordnung des Menschen in soziale Zweckzusammenhänge ein unerhörtes Ausmaß gewonnen. Er ist nahe daran, vom Telos [= gr. Zweck] sozialer, nationaler, politischer, ökonomischer, kultureller Interessen absolut beherrscht zu werden. [...] Der einzelne Mensch wird sich aber nie endgiltig damit abfinden können, erst auf dem Umweg über irgendein Interesse der Kollektivität eine sinnvolle Existenz und damit seine Menschlichkeit zu gewinnen. Eine so verstandene Weise des Bezogenseins auf die Mitmenschen könnte nur die Preisgabe seiner selbst bedeuten.“<sup>51</sup>

Barth schreibt diese Passagen in den späten 50er und 60er Jahren, also nach den unmittelbaren Eindrücken des Zweiten Weltkrieges und des nach dessen Ende einsetzenden „Wirtschaftswunders“. Er macht hier deutlich, dass die bloße Ausrichtung auf gesellschaftliche Zwecke, die er als prägende Signatur des 20. Jahrhunderts sieht, ein Umweg ist, der die Grenzen von Interessensgemeinschaften aufzeigt. Statt Gemeinschaft auf der Grundlage der Individualität der Einzelnen aufzubauen und sie dadurch nachhaltig und tragfähig auf Grundlage der je und je zu vollziehenden Verantwortung zu gestalten, wird das Problem des Interessenskonfliktes lediglich abgedämpft. Barth ist allerdings der Meinung, dass ein solches Herabdämpfen der Individualität nicht von Dauer sein kann, weil es die Konflikte nicht löst, sondern unterdrückt.

Eine dritte Form im Umgang mit Interessenskonflikten kann der Rückzug ins Private sein. Hier wird die Auseinandersetzung mit gegensätzlichen Interessen durch eine einseitig verstandene „Individualisierung“ bzw. Partikularisierung vermieden. Als

extremes Beispiel dieser Form lässt sich die Suche nach Parallelwelten, wie z. B. im Drogenkonsum, in Computerspielen oder im extremen Gebrauch von Social Media, verstehen, die zu einer Abkoppelung von der Bezogenheit auf andere Menschen führen.

Im ersten Fall – der Organisation – handelt es sich darum, unterschiedliche Interessen, also intentional gerichtete Vorstellungen gegeneinander auszuspielen, z. B. durch Mehrheitsbeschlüsse, denen sich der Einzelne unterordnet, oder wie es durch Machtsprüche von Seiten der Autorität geschieht.

Im zweiten Fall – der Ausrichtung am Gesamtinteresse – wird das individuelle Interesse durch eine verallgemeinerte Vorstellung, mithin durch eine Ideologie ersetzt. Im letzten Fall wird die Auseinandersetzung mit anderen Menschen und ihren Interessen vermieden. Es findet eine Verabsolutierung des Einzelinteresses statt. Alle drei Fälle lassen sich im Alltag beobachten. Während der dritte Fall Gemeinschaft im eigentlichen Sinne negiert und der zweite ein Rückschritt in eine entindividualisierte Gemeinschaftsform bedeutet, ist der erste eine der häufigsten Arten der Beziehung mit anderen Menschen, in der wir heute leben. Weil es sich dabei jedoch um eine Gemeinschaftsform handelt, in der die Mitglieder zwar aufeinander bezogen sind, dies aber in einer das Gegenüber verzweckenden Weise tun, weil sie jeweils in ihren eigenen Vorstellungen verhaftet bleiben, entsteht die Frage nach einer kategorial anders gearteten Gemeinschaftsform, die entsprechend eine andere Bewusstseinsform, also nicht das objektzentrierte Vorstellungsbewusstsein, zur Voraussetzung hätte.

Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage folgen wir hier weiter Heinrich Barths Überlegungen. Er kommt nämlich in einem weiteren Schritt dazu, festzustellen, dass die menschliche Existenz nicht nur eine interessegeleitete intentionale Ausrichtung kennt. Was dem ‚Interesse‘ fehle, sei das Moment der auf ‚existentielle Wahrheit‘ ausgerichteten Erkenntnis: „Es [das Interesse] kennt als solches keine Krisis der Verantwortung für richtige oder verfehlte, haltbare oder unhaltbare Entscheidung. ‚Interesse‘ hat, wie wir zu sagen gewohnt sind, eine rein ‚subjektive‘ Bedeutung. Wir möchten lieber reden von einer Bedeutung, die sich dem Kriterium der ‚Wahrheit‘ entzieht.“<sup>52</sup>

Um diese Aussage genauer zu verstehen, ist zu fragen, was mit ‚Krisis der Verantwortung‘ und der Ausrichtung auf ‚existentielle Wahrheit‘ gemeint ist und was dies für die Frage der Gemeinschaftsbildung bedeutet. Dies soll im folgenden Abschnitt geschehen.

## **b. Gemeinschaft aus der Erkenntnis des Anliegens**

Die Frage nach einer kategorial anders gearteten Gemeinschaftsform als der Interessensgemeinschaft hängt bei Barth an der Frage nach demjenigen, was eine Ausrichtung auf „existentielle Wahrheit“ bedeutet. Insofern müssen wir uns zunächst diesem Begriff nähern, um in einem zweiten Schritt auf die Frage einer sich daraus ergebenden Gemeinschaftsform eingehen zu können.

Barth kennt zwei Aspekte von Wahrheit: die theoretische und die existentielle Wahrheit. Die „theoretische Wahrheit“ zeigt sich in unseren gedanklichen Urteilen über die Welt. Da diese Urteile immer auf ein bestimmtes Dies-Da bezogen sind, das als Erkenntnisgegenstand gefasst wird, bewegt sich Wahrheit hier rein im theoretischen Bereich, der eine Aussage über etwas macht. Als Beispiel wäre hier die wissenschaftliche Erkenntnis des Unbelebten anzuführen, wie wir sie in Kapitel II.1 kennengelernt haben.

Als Existenzphilosoph, der den Menschen in seinem konkreten physisch-seelisch-geistigen Wesen in den Blick nimmt, geht Barth jedoch davon aus, dass Wahrheit nicht nur im Bereich der Theorie, also im Bereich des Nachdenkens über ein bestimmtes Dies-Da, vorkommt. Auch der Bereich des praktischen Existenzvollzuges des Menschen steht für Barth im Kontext der Wahrheitsfrage.

Um zu verdeutlichen, was das heißt, ist hier zunächst der Blick darauf zu richten, was Barth unter „Existenz“ eigentlich versteht:

Wie allen Existenzphilosophen bedeutet ihm Existenz vornehmlich „Existenz des Menschen“. Über die Existenz des Menschen zu philosophieren, birgt aber eine Schwierigkeit

in sich: Weil wir aus unserem Vollzug des Menschseins nicht heraustreten können, können wir sie immer nur aus der Innenperspektive erkennen und nicht als objektivierte theoretische Erkenntnis von außen *feststellen*. Deshalb versucht die Existenzphilosophie, zu einer Form des Denkens anzuregen, das eine Handreichung bietet für den bewussten Vollzug der eigenen Existenz.

Dabei besteht die Schwierigkeit darin, diesen Vollzug in seiner integralen Vollständigkeit zu fassen, denn es geht der Existenzphilosophie gerade darum, der menschlichen Existenz nicht durch Abstraktion Abbruch zu tun.

Diese menschliche Existenz zeichnet sich dadurch aus, dass sie immer im Vollzug existiert, immer eine Werdende ist (vgl. Werdebuch 1). Im Unterschied zu einem Geschehen oder Werden in der Natur ist der Mensch immer ausgerichtet auf ein bestimmtes Ziel – der philosophische Fachterminus ist hier „Telos“. Menschliches Handeln ist intentional, auf ein Telos gerichtet, durch das irgendetwas verwirklicht werden soll. Demgegenüber sind Vorgänge in der Natur durch eine gewisse Gesetzmäßigkeit (z. B. im Mineral- und Pflanzenreich) geprägt oder durch Instinkte geleitet (z. B. im Tierreich). Der Mensch

**Zum Weiterlesen:**  
Dieses Phänomen wird aktuell z. B. in den Entwicklungen der 1. Person-Forschung in der Psychologie diskutiert, die neben der üblichen objektivierenden 3. Person-Perspektive ein anderes

wissenschaftliches Paradigma in die Psychologie einführen möchte. Vgl. hierzu z. B. Sparby, T., Edelhäuser, F., Weger, U.W. (2020): *The Sense of Certainty and the Reliability of First Person Reports: A Micro-Phenomenological*

*Investigation. The Scandinavian Journal of Psychology* 775-783; sowie Weger, U.W. & Wagemann, J. (2018). *Researching mindwandering from a first-person perspective. Applied Cognitive Psychology*, 32, 298-306.

kann sich auch gegen die Naturgesetze oder gegen seine eigenen Instinkte richten. Das macht seine Möglichkeit zur Freiheit, aber auch zum Bösen aus. Er kommt nicht umhin, sich immer und immer wieder die Frage zu stellen nach dem, was sein soll.

Der existenzielle Vollzug zeichnet sich im Verständnis von Heinrich Barth dadurch aus, dass ein Nicht-Seiendes entworfen und damit gedanklich vorweggenommen wird. Es wird als Sein-Sollendes antizipiert, z. B. in dem ich mir vornehme, dieses Kapitel zu schreiben und mit jedem Wort, das ich schreibe, einerseits mein Vorhaben bestätige und andererseits mir vornehme, das nächste Wort auch noch zu schreiben. Ob ich tatsächlich weiterschreibe, steht nach jedem Wort wiederum zur Frage. Es könnte ja sein, dass ich müde werde, meines eigenen Schreibens überdrüssig oder dass mich jemand oder etwas ablenkt.

Existieren bedeutet infolgedessen ein entwerfendes Heraus-treten in den Horizont offener Möglichkeiten des Menschseins. Die menschliche Existenz existiert in der Frage nach dem, was sein soll, also was im existenziellen Entwurf in den Horizont offener Möglichkeiten treten soll. In dem Erwägen dessen, was als das Vorzügliche erkannt und entworfen wird, steht der Mensch unablässig in der Existenzfrage und somit in einem Erkenntnisprozess.

Allerdings darf dieser Erkenntnisprozess nicht gleichgesetzt werden mit der theoretischen Erkenntnis, die eine Aussage über ein ihr gegenüberstehendes Objekt macht. Dies illustriert Barth an dem anschaulichen Beispiel des Trinkers, dem es

„theoretisch klar“ ist, dass er das Trinken unterlassen sollte, der aber im „gegebenen Momente“ etwas anderes als vorzüglich erkennt und entscheidet – in einem subjektiv getrübbten Erkennen, wie Barth nicht versäumt hinzuzufügen.<sup>53</sup> Es handelt sich also um eine Form der Erkenntnis, die nur im Vollzug der Existenz beantwortet werden kann. Dies erläutert Barth anhand der „existenziellen Frage“:

„Die ‚Existenzfrage‘ ist nicht eine Frage, die sich der Existenz, als einem ihr vorliegenden Gegenstande, zuwendet und die dann in einem Urteil über Existenz beantwortet werden kann. Um eine ‚Frage‘ kann es hier nur insofern gehen, als Existenz in der Frage existiert und in dieser ‚fragwürdigen‘ Existenz ‚Frage‘ bedeutet. Alle Frage liegt aber im Horizonte der Erkenntnis, so auch die in der Existenz gestellte Frage. Diese Frage kann nicht beantwortet werden in Sätzen, die über die Existenz ausgesprochen werden. Nur in der Existenz selbst kann auf die Existenzfrage eine Antwort gegeben werden, nur in einer ‚Erhellung‘, in der die Existenz selbst hell wird.“<sup>54</sup>

Existenzielle Erkenntnis manifestiert sich also im biographischen Vollzug der Existenz selbst. Sie zeigt sich nicht in den Aussagen über Existenz, sondern in den Erwägungen und Taten des Menschen, denn: „An den Taten werdet ihr sie erkennen.“<sup>55</sup> Der erkennende Akt der Vorwegnahme, der nach dem fragt, was sein soll und sich in der Ausführung desselben selbst beglaubigt, wird von Barth als existenzielle Erkenntnis gefasst.

Was bedeutet nun aber in diesem Zusammenhang der Wahrheitsbegriff? Was meint Heinrich Barth, wenn er von „existenzieller Wahrheit“ spricht?

<sup>53</sup> Heinrich Barth: Grundriß einer Philosophie der Existenz. Hrsg. v. Chr. Graf u.a. 2. Auflage. Regensburg 2016, 35 (im Folgenden zitiert als GPhE).

<sup>54</sup> EE, 135f.

<sup>55</sup> 1. Johannes 2,1-6.

Barth betont, dass diese Form der Wahrheit nicht nur einen „erhellenden“ Charakter hat, also ein Evidenzerlebnis im theoretischen Denken hervorruft, sondern als Erkenntnis zugleich einen Rückschlag auf das erkennende Subjekt impliziert und somit „verpflichtenden“ Charakter annimmt. Einen solchen Charakter kann aber nur eine Form der Wahrheit haben, die die Existenz zur Verantwortung ruft.

Eine existentielle Wahrheitserfahrung lässt sich nicht von der in ihr liegenden Handlung trennen – wie dies in der theoretischen Wahrheit über eine Sache möglich ist. Existenz hat sich für Barth in ihrer wortwörtlichen Fragwürdigkeit vor der existentiellen Wahrheit zu rechtfertigen, denn:

„Alle Vernunft steht in der Frage nach der Wahrheit. Nicht nur nach der Wahrheit der Wissenschaft, sondern nach derjenigen Wahrheit, mit der wir stehen und fallen! Diese Wahrheit ist uns nicht verfügbar; sie steht nicht im Dienste beliebiger menschlicher Begehren. Solche Unverfügbarkeit wird von der Philosophie als ‚Transzendenz‘ bezeichnet. Die Transzendenz der Wahrheit bedeutet, daß sie nicht als ein Exponent der menschlichen Existenz ausgelegt werden kann. Von der Wahrheit, als von der Krisis der Vernunft, wird vielmehr diese Existenz in Beschlag genommen und in die Verantwortung gerufen.“<sup>56</sup>

Existenzielle Wahrheit – das macht dieses Zitat deutlich – meint hier kein System aus fertigen moralischen Gegebenheiten, an dem Entscheidungen auszurichten sind, sondern vielmehr einen unverfügbaren Quellpunkt existierender Wirklichkeit. Barth vergleicht die existentielle Wahrheit mit der Idee des

Guten bei Platon und verweist zugleich auf den johanneischen Wahrheitsbegriff im Neuen Testament, nach dem existentielle Wahrheit so viel wie „die Wahrheit tun“, „aus der Wahrheit sein“, „in der Wahrheit stehen“ bedeute.

Wenn wir nun auf den Ausgangspunkt unserer Überlegungen blicken, nämlich Barths Feststellung, dass dem Interesse die Ausrichtung auf die ‚existentielle Wahrheit‘ fehle, dass es keine „Krisis der Verantwortung für die richtige oder verfehlte, haltbare oder unhaltbare Entscheidung“<sup>57</sup> kenne, dann wird vor dem Hintergrund des nun Entwickelten deutlich, welches die Bedeutungstiefe dieser Aussage ist. „Interesse“ ist also eine intentionale Ausrichtung, die sich mehr im theoretischen Bereich der Erkenntnis abspielt, während Barth den Begriff des Anliegens so versteht, dass er mit dem Menschen als Ganzem untrennbar verbunden ist.

Was bedeutet das aber für unsere Suche nach einer Form der Gemeinschaftsbildung, die sich von der Interessensgemeinschaft kategorial unterscheidet?

Anders als das Interesse, das als intentionale Ausrichtung auf einen bestimmten Zweck zu verstehen ist, fasst Barth den Begriff des Anliegens so auf, dass in ihm die Bezogenheit und Ausrichtung des Menschen auf existentielle Wahrheit und damit auf die Sinn-Frage, auf eine Kohärenz mit dem eigenen Schicksal, mit dem, was als Berufung der je individuellen Biographie als persönliche Existenzfrage zugrunde liegt.

Da es nun, laut Barth, keinen Bereich der Existenz gibt, in dem es nur um Interessen geht, in dem nicht auch „Anliegen auf

dem Spiele stünden“<sup>58</sup>, stellt sich die Frage, wie die Gemeinschaftsbildung auf der Grundlage der Anliegen der Menschen stattfinden kann?

Es ist deutlich geworden, dass Barth das Anliegen als den je individuellen biographischen Sinnzusammenhang in seiner Ausrichtung auf die „existentielle Wahrheit“ versteht. Insofern lassen sich die Anliegen der Einzelnen aber nicht auf dieselbe Weise zusammenfassen in einem gemeinsamen Anliegen, wie das beim Interesse der Fall ist. Ein gemeinsames Anliegen setzt systematisch die Berücksichtigung der Anliegen der Einzelnen voraus, denn der einzelne Mensch würde „mit dem Auslöschen seiner Anliegen zunichte“<sup>59</sup>. Gemeinschaftsbildung unter diesen Voraussetzungen heißt, dass dem Einzelnen „das Selbst und der Andere in seinem existenziellen Anliegen zum eigenen Anliegen wird“<sup>60</sup>.

Dies bedeutet, dass der Andere für mich nicht nur aufgrund meiner Interessen bedeutungsvoll wird, es bedeutet aber auch, dass ich den Anderen ebenso wenig nur in seinen Interessen wahrnehme. Hier wird vielmehr der Anspruch erhoben, dass mit der Ausrichtung auf die „existentielle Wahrheit“ die scheinbare Unmöglichkeit des Miteinanders von mehreren individuellen geistig-seelisch-leiblichen Biographien nicht zu einem Widerspruch von Interessen führt, sondern dass gerade das Zusammenklingen der je individuellen Menschen die Qualität der Gemeinschaft ausmacht. Auf dieser Ebene widersprechen sich Individualität und Gemeinschaft nicht, sondern sie bedingen sich vielmehr. Je individueller und authentischer in der Ausrichtung auf „existentielle Wahrheit“ der Einzelne ist, desto mehr Gemeinschaft wird möglich.

Die Voraussetzungen einer solchen Gemeinschaftsbildung liegen freilich einerseits in der Ichwerdung des Individuums, wie sie oben als „Erkennen des Selbst“ beschrieben wurde; sie liegen darüber hinaus in der Erkenntnis und Verbindung mit dem Anliegen des Anderen, wie oben im Hinblick auf das „Erkennen des Du“ geschildert. Beide Erkenntnisvoraussetzungen zeigen sich in der Frage, ob Gemeinschaft als Ich-getragene Gemeinschaft in diesem hier beschriebenen Sinne anfänglich in die Erscheinung treten kann.

Da mit dieser Form der Gemeinschaft ein hoher Anspruch und eine entsprechende Anforderung an Fähigkeitsbildung formuliert ist, ist es sehr sinnvoll, dass nicht all unsere menschlichen Zusammenhänge einer solchen Gemeinschaftsform entsprechen müssen. Wir könnten im Alltag nicht zurechtkommen, wenn wir bei jedem Brötchenkauf uns mit dem Anliegen der Bäckerin verbinden müssten. Und wenn meine Heizung kaputt ist, dann bin ich vor allem erleichtert, dass es einen Klempner gibt, der sich schlicht auf das gemeinsame Interesse der Reparatur der Heizung konzentriert. Dennoch bleibt diese Gemeinschaftsform eine, die als Ideal durch jeden menschlichen Zusammenhang hindurchleuchten kann.

Auch in konkret verfassten Gemeinschaftszusammenhängen, wie einer konkreten Organisation oder einem Unternehmen kann diese Gemeinschaftsform als lebendiges Ideal gelten, an dem das tagtägliche Handeln sich wie an einem Leitstern ausrichtet.

<sup>58</sup> GPhE, 159.

<sup>59</sup> EE, 420.

<sup>60</sup> Ebd., 131.

Bezogen auf konkrete Organisationen findet sich ein entsprechender Ansatz beispielsweise in der von **FRÉDÉRIC LALOUX** in seinem bekannten Buch „Reinventing Organizations“ vorgeschlagenen organischen Organisationsform, die weder auf Macht und Hierarchie, noch auf Konkurrenz und Anreize, noch auf eine durch ein starres Organigramm begründete Zusammenarbeit setzt. Stattdessen werden Aspekte wie die eigenständige Motivation, die durch Teilhabe an Entscheidungsprozessen gestärkte Verantwortung der Einzelnen, der Einbezug der Menschen in ihrer ganzen, authentischen Persönlichkeit, die kollegiale Beratung, wechselseitiges Vertrauen und die Ausrichtung auf einen gemeinsamen Sinn als Erfolgskriterien solcher organischer Organisationen genannt. Das Grundprinzip ist hier demnach weder Macht noch Konkurrenz, sondern vielmehr der kooperative Zusammenschluss aus den jeweiligen Anliegen in einer als freie Assoziation beschriebenen Organisationsstruktur.

**Frédéric Laloux ist ehemaliger Unternehmensberater und McKinsey-Partner. In seinem Buch „Reinventing Organizations“ hat er zwölf Organisationen untersucht, die traditionelle Unternehmensformen radikal in Frage stellen. Er zeigt auf, wie Zusammenarbeit ohne starre Hierarchien und**

**Leistungsorientierung sinnstiftend gelingen kann und hat damit einen grundlegenden Paradigmenwechsel in der Organisationsentwicklung angestoßen. Ein eindrückliches Beispiel einer solchen Organisation ist die ambulante Krankenpflege buurtzorg (Nachbarschaftshilfe)**

**aus den Niederlanden, die konsequent auf Selbstorganisation und dezentrale Team-Strukturen setzt. Jos de Blok startete 2007 mit vier Mitstreitern. Heute hat buurtzorg in den Niederlanden einen Marktanteil von 85 %. Es arbeiten über 11.000 Menschen mit, die sich in 1000 Gruppen selbst organisieren.**

Wenn diese Gemeinschaftsform sich über die Annäherung in einer organischen Organisationsstruktur und der dementsprechenden **ORGANISATIONSKULTUR** hinaus so entwickelt, dass sie zu einer fähigkeitsbildenden Lebenspraxis wird, in der die Erkenntnis der Iche wechselseitig zu einer schicksalsbildenden Kraft wird, entsteht eine Steigerung dieser Form, die wir hier mit dem Begriff der Schicksals- bzw. Geistgemeinschaft bezeichnen.

**Zum Weiterlesen: Neben dem Buch „Reinventing Organizations“ von Frédéric Laloux waren es Monographien wie „Holocracy“ von Brian Robertson oder „Kollegial**

**geführtes Unternehmen“ von Bernd Oestereich, die zu Bestsellern in der Management-Literatur wurden und auf einem Menschenbild beruhen, das den Menschen als sich**

**entwickelndes Wesen und die wechselseitige Wahrnehmung der Anliegen der Anderen ernstnimmt.**

Übung:

Versuchen Sie, schriftlich einige Ihrer existenziellen Anliegen zu formulieren. Wenn es Ihnen hilft, teilen Sie diese auf in persönliche und berufliche Anliegen. Wo haben Sie bereits eine Gemeinschaft von Menschen gefunden, die Ihr Anliegen teilen, wo vielleicht (noch) nicht? Wenn nicht, woran könnte es liegen?

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

### c. Schicksals- und Geistgemeinschaft

Mit der Gemeinschaft aus dem Erkennen des Anliegens meiner Mitmenschen ist eine Gemeinschaftsform angelegt, die nur auf der Grundlage der oben beschriebenen Selbsterkenntnis als Ichwerdung bei gleichzeitigem Erkennen des Du möglich wird. Es ist klar, dass dieses Ideal einer Gemeinschaft immer nur Richtpunkt sein kann und schwerlich vollständig erreicht werden wird, denn es ist eine Gemeinschaftsform, die auf der vertieften Ernstnahme der Individualität und zugleich dem „Verständnis fremden Wollens“, nämlich des Anliegens des Anderen, beruht – zwei Fähigkeiten, die allererst erarbeitet und errungen werden müssen und nicht natürlich gegeben sind. In seiner „Philosophie der Freiheit“<sup>61</sup> hat Rudolf Steiner, was hier beschrieben ist, folgendermaßen formuliert: „Leben in der Liebe zum Handeln und Lebenlassen im Verständnisse des fremden Wollens ist die Grundmaxime der freien Menschen.“

Wenn das Streben nach dieser Gemeinschaftsform bewusst und auf längere Zeit kultiviert wird in dem Verständnis, dass es als gemeinsames Streben eine soziale Realität schafft, die biographie- und schicksalsbildend wirkt, dann kann von einer Schicksalsgemeinschaft gesprochen werden. Zu dem Aufgeschlossenheit für das Anliegen des Anderen kommt dabei ein Wissen um die wirklichkeitsbildende Kraft der Gemeinschaft aus der Erkenntnis des Anliegens hinzu. Diese wirklichkeitsbildende Kraft weiß sich gleichermaßen in der konkreten Lebenswelt verankert, wie sie sich als Ermöglichungsort geistiger Wirksamkeit versteht. Als historisches Beispiel wären hier Ordensgemeinschaften oder spirituelle Laienbewegungen genannt, die in ihrem

<sup>61</sup> Steiner, Rudolf: Die Philosophie der Freiheit, Dornach 1973, 130.

konkreten mildtätigen Tun oder mit ihrem Bildungsauftrag auf entscheidende Weise zur weltlichen Kulturentwicklung beigetragen haben, darüber hinaus ihr Tätigsein jedoch auch immer im Sinne einer Pflege des Bezuges zur geistigen Welt und damit auch einer geistigen Kulturentwicklung im Verein mit geistigen Wesen verstanden haben. Eine solche Gemeinschaftsform lässt sich auch in unserer gegenwärtigen Welt als Gemeinschaft denken, die ihr gemeinsames Wirken in der Welt zugleich mit einem geistigen Impuls und einer geistigen Wirksamkeit verbindet.

Auch hier finden wir bei Heinrich Barth wiederum eine treffende Beschreibung, wenn es heißt: „Indem sich aber Menschen in der Ewigkeitsbestimmung ihrer Persönlichkeit wechselseitig erkennen, indem sie des ursprünglichen Sinnes ihrer Existenz innwerden, wird Gemeinschaft gestiftet [...]. Diese Gemeinschaft beruht auf der Begegnung von Menschen, die sich eben in einer kraftvoll gelebten irdischen Existenz als Bürger des höhern Reiches wiedererkennen.“<sup>62</sup>

Gemeinschaftsbildung fängt dadurch an, über den Umkreis der Gemeinschaft hinaus zu wirken – im Sinne einer welt- und geistbildenden Kraft. Es stellt sich nicht nur das eine Du dem anderen Du zur Verfügung, sondern die Iche bilden gemeinsam eine Fähigkeit, die das Hereinwirken geistiger Kräfte in die irdische Welt begünstigt.

Wer diesen Wirkzusammenhang in ein sprechendes Bild gebracht hat, ist Nikolaus von Kues. Bereits im ersten Band hatten wir ihn als Gewährsmann für Erkenntnis in Gemeinschaft angeführt und sein Gleichnis von den Mönchen vor der Ikone des Allsehenden

als methodische Handreichung für eine Erkenntnistheorie der gemeinsamen Urteilsbildung dargestellt (vgl. Band I, Kapitel IV).

Ein weiteres Gleichnis soll hier zum Verständnis der Schicksals- und Geistgemeinschaft herangezogen werden. Dabei handelt es sich um das sogenannte „Spiegelgleichnis“ aus der Schrift „De filiatione Dei“ („Über Gotteskindschaft“). Cusanus beschreibt hier eine Szenerie, in der eine große Zahl von Spiegeln in einem Kreis angeordnet ist. Die Spiegel sind keine gewöhnlichen geraden und glatten Spiegel, sondern sie sind gekrümmt und verzogen, wie wir sie z.B. von Spiegelkabinetten auf Jahrmärkten kennen, in denen das Gespiegelte seltsam verzerrt erscheint. Einige der Spiegel sind „lebendig und vernunfthaft und frei“, so dass sie „sich selbst krümmen, begradigen und reinigen können“.<sup>63</sup> In der Mitte des Kreises steht der perfekte Spiegel der Wahrheit, der alles auf vollkommene Art spiegelt, was ihm entgegengebracht wird. Er ist der „Logos“, die zweite Person der Trinität.

Wir können uns nun vorstellen, dass die einander im Kreis zugewandten Spiegel sich, vermittelt durch den Mittelspiegel, gegenseitig spiegeln, dass also in jedem einzelnen Spiegel die Krümmungen und Verzerrungen der anderen aufscheinen und durch die jeweils eigene Krümmung weiter verzerrt werden. Auch im Mittelspiegel, der alle Spiegelungen perfekt wiedergibt, erscheinen die wechselseitig potenzierten Verzerrungen.

Bewegung kommt in das Bild dadurch, dass es die lebendigen Spiegel gibt. Von ihrer je eigenen, individuellen Tätigkeit hängt ab, ob die Verzerrung in der gesamten Szenerie wächst, oder ob ein immer wahreres Bild der Gesamtheit entsteht. Jede einzelne

Bewegung überträgt sich durch die Anordnung nicht nur auf die Spiegelungen der anderen Spiegel im Umkreis, sondern auch der perfekte Mittelspiegel erscheint je nach „Geradheit“ der Umkreisspiegel reiner oder verzerrter.

In einer Gemeinschaft, die wechselseitig die Anliegen der Anderen zu ihren eigenen macht, sie in sich aufnimmt und spiegelt und die zugleich insofern auf Wahrheit ausgerichtet ist, als diese Wahrheit durch ihr perfektes Spiegeln die Einzelspiegel in existentieller Erkenntnis auf sich selbst zurückwirft, bildet sich insofern ein gemeinsames Schicksal, als jeder Spiegel nur so rein ist, wie es die anderen sind und umgekehrt. Zugleich kann auch die Wahrheit bzw. der Logos oder Christus nur so in Erscheinung treten, wie es die ihm entgegengebrachten Spiegelungen erlauben. Jede individuelle Anstrengung und „Entzerrung“ führt zu einer gemeinsamen „Fähigkeitsbildung“ insofern, als die Spiegelflächen insgesamt reiner werden. Jede individuelle „Krümmung“ führt zu einer potenzierten Zunahme von „Verzerrung“ im gesamten Zusammenhang.

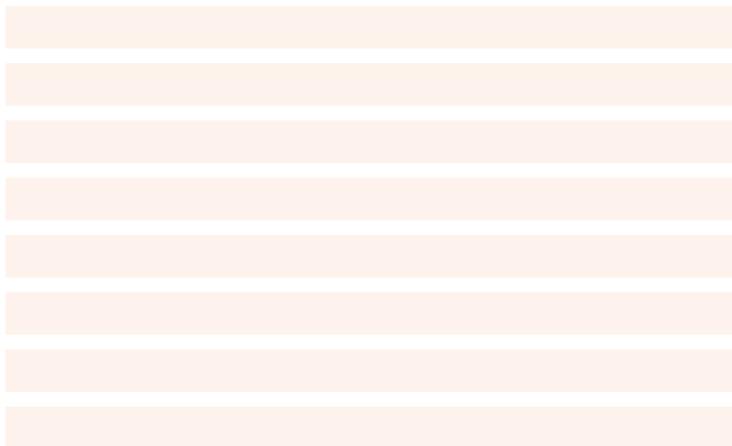
Hier gewinnt also die Gemeinschaft aus der Erkenntnis des Anliegens der Anderen noch eine weitere Dimension: Sie bildet Wirklichkeit sowohl im irdischen als auch im geistigen Sinne und wirkt dadurch insofern schicksalsbestimmend, als die existentielle Erkenntnis des Einen auf die Erkenntnisfähigkeit des Anderen einen unmittelbaren Einfluss hat. Die Frage einer individuellen geistig-biographischen Entwicklung wird damit zu einer sozialen Frage und bildet als solche die Bedingung der Möglichkeit eines wahren In-die-Erscheinung-Tretens des Logos.

Die drei Gemeinschaftsformen, die hier beschrieben wurden, schließen sich nicht wechselseitig aus, sondern ergänzen sich vielmehr. Wie immer kommt es darauf an, in der gegebenen Situation zu wissen, wann welche Gemeinschaftsform angemessen ist. Es geht nicht so sehr darum, mit allen Mitteln Schicksalsgemeinschaft anzustreben, sondern sich in den Formen so bewegen zu lernen, dass sie gleichsam zu Fähigkeiten oder Organen werden, mithilfe derer wir uns differenziert im Miteinander bewegen lernen.

Bereits in der letzten der drei entwickelten Gemeinschaftsformen wurde deutlich, dass hier nicht nur Menschen miteinbezogen sind, sondern auch andere Wesen in Betracht kommen. Das nächste Kapitel soll nun in diesem Sinne auf die Erweiterung der Gemeinschaftsfrage über den Menschen hinaus einerseits hin zur Natur, andererseits hin zum Geistigen, reflektieren.

Übung:

1. Vorstellungsbildung: Stellen Sie sich das Spiegelgleichnis von Nikolaus von Kues lebhaft vor – möglichst als ein lebendiges Geschehen, nicht als starres oder statisches Bild.
2. Identifikation: In einem zweiten Schritt erleben Sie sich selbst in diesem bewegten Bild als einer der Spiegel, der sich unterschiedlich auf den Mittelspiegel und die anderen Spiegel ausrichten kann.



## 6. Gemeinschaft mit der Natur und dem Geistigen

Wir haben bislang die Frage nach Gemeinschaft mit Blick auf das Verhältnis unter Menschen besprochen. Dabei haben sich ganz unterschiedliche Formen von Gemeinschaft in Abhängigkeit von der Haltung eines Ich zum anderen Menschen gezeigt.

Als eine extreme Form hat sich dabei auch ergeben, dass ein Mensch zu einem anderen Menschen in einem Ich-Es-Verhältnis stehen kann, also sich selbst als Subjekt versteht, den anderen aber als bloßen Gegenstand betrachtet. Als eine andere extreme Form stellte sich diejenige heraus, in der ein Mensch einen anderen als ein Du anspricht und dieser durch diese Ansprache selbst zu einem Du und so zu einem Ich wird.

Diese beiden Formen verweisen auf zwei weitere Dimensionen von Begegnung, welche den bisherigen rein menschlichen Horizont aufbrechen. Wir können nach Begegnungsformen mit Wesen fragen, die zunächst auf einer Ebene zu suchen sind, die Begegnung und Gespräch im herkömmlichen Sinne auszuschließen scheinen.

Die beiden Dimensionen, die aufscheinen, sind diejenigen zu göttlichen oder rein geistigen Wesen und zu Naturwesen. Wir lassen an dieser Stelle Martin Buber zu Wort kommen, der beide in ihrer Fraglichkeit und Realität gleichermaßen beschrieben hat:

„Drei sind die Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung errichtet. Die erste: das Leben mit der Natur. Da ist die Beziehung im Dunkel schwingend und untersprachlich. Die Kreaturen regen sich uns gegenüber, aber sie vermögen nicht zu uns zu kommen. Und unser Du-Sagen zu ihnen haftet an der Schwelle der Sprache. Die zweite: das Leben mit den Menschen. Da ist die Beziehung offenbar und sprachgestaltig. Wir können das Du geben und empfangen. Die dritte: das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Da ist die Beziehung in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend.“<sup>64</sup>

Was Buber in dem Zitat beschreibt, weist auf eine Aufgabenstellung und Frage für den Menschen hin. Das Leben mit der Natur ist zunächst untersprachlich. Wir können zu den Wesen der Natur nicht in unserer gewöhnlichen menschlichen Sprache sprechen. Wir können uns auch nicht der Logik bedienen; Gefühle werden nicht unmittelbar kommunikativ beantwortet. Kurz, die menschlichen Beziehungsformen scheitern erst einmal. Über diese erste Annäherung hinaus verstehen wir, dass die Beziehung auch nicht „offenbar“ ist. Sie liegt zumindest für uns so, wie wir sie vorfinden, eher weniger in der Sphäre des Bewussten als diejenige zwischen Ich und Du beim Menschen.

Es lassen sich drei Antworten geben, wie sich die Beziehung zur Natur und ihren Wesen angesichts dieser Problematik gestalten kann: Erstens lässt sich sagen: Wenn kein „Du“ zur Natur möglich ist, dann verbleiben wir im „Es“; dieses ist möglich. Zweitens kann man zu der Einstellung gelangen: Wenn auch kein Du möglich ist, so verstehe ich doch, dass es möglich sein sollte; es ist der Natur nicht angemessen, sie als „Es“ zu behandeln; als „Du“ vermag ich sie aber nicht anzusprechen; ich bleibe mir in meinem Umgang mit ihr dieser Schwierigkeit bewusst und begleite alle Versuche, sie als „Es“ oder als „Du“ anzusprechen, mit dem Bewusstsein, dass das erste unvollständig und nicht angemessen ist, das zweite meine Möglichkeiten übersteigt und mehr verspricht, als es leistet. Drittens kann ich zur Einsicht kommen, dass die Frage nach der Begegnung mit den Wesen der Natur eine Anfrage an meine Entwicklungsfähigkeit ist. Mit der gewöhnlichen Bewusstseinsform und selbst mit derjenigen des werdenden Ichs, mit der ich einem Du begegne, vermag ich der Natur und ihren Wesen nicht zu begegnen. Das bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass dieses unmöglich ist.

Blickt man auf diese drei Möglichkeiten, so bildet die erste die Grundlage einer Anwendung der Naturwissenschaft auf die Natur. Bleibt man bei dieser Möglichkeit alleine und ausschließlich, so bildet sich daraus eine Verfassung, welche die Natur als Natur nicht zu erfassen vermag. Sie erfasst Natur nur als „Es“, dadurch ignoriert sie im Erkennen, was mehr als „Es“ ist an ihr; dadurch zerstört sie im Handeln, was mehr als „Es“ ist an ihr. Aus diesem

Grunde hat der Philosoph **GEORG PICTH** im Anfang der 1970er Jahre die These vertreten, dass die moderne Naturwissenschaft die Natur notwendigerweise zerstöre.

Die moderne Umweltbewegung der letzten Jahrzehnte hat versucht, die zweite Haltung einzunehmen. Sie hat vor allem betont, dass die Natur ein lebendiger Organismus ist, ein lebendiges Ganzes. Von da aus hat sie eine Idee von einem „Wesen“ der Natur gewonnen. Diese Idee bleibt aber abstrakt. Die konkrete Birke ist kein Du; sondern sie wird allenfalls als Du gedacht und dann im Tun so behandelt. Gleichwohl sieht man mit Blick auf die ökologische Bewegung und die Naturphilosophie, dass versucht wird, durch eine Bewusstseinsänderung und -entwicklung eine andere Erkenntnis und einen anderen Umgang mit Natur möglich zu machen. Aus „Naturschutz“ ist „Umweltschutz“ und „Mitweltschutz“ geworden. Anhand dieser Entwicklung der Terminologie wird bereits die Entwicklung hin auf eine Wesensbegegnung im Sinne der dritten Möglichkeit sichtbar. Zugleich sehen wir auch die Schwierigkeiten, die sich auftun. Auf der einen Seite droht der Mitweltschutz, gerade in Zeiten des Klimawandels, wiederum in eine Debatte über technischen „Fortschritt“ abzugleiten, die oftmals auf demselben Denken

**Georg Picht: 1913-1982. Er wirkte als Philosoph in Heidelberg. U. a. leitete er mit C. F. v. Weizsäcker die „Forschungsstätte der Evangelischen Studierendengemeinde“ (FEST). Zudem gründete und**

**leitete er den „Birklehof“, eine reformpädagogisch orientierte Schule mit gymnasialer Ausrichtung. Picht setzte sich nach dem 2. Weltkrieg nachdrücklich für eine ganzheitliche Bildung ein. Er ist philosophisch vor allem**

**bestimmt von Aristoteles, Kant und Nietzsche. Er ist einer der Vordenker der modernen Umweltbewegung. Wichtig in diesem Zusammenhang ist sein Buch „Der Begriff der Natur und seine Geschichte“.**

fußt, das die Zerstörung hervorgebracht hat. Auf der anderen Seite findet sich eine Position, die glaubt, wenn der Mensch aus der Natur entfernt wäre, würde sich diese schon wieder selbst heilen. Diese letzte Position denkt den Menschen als von der Natur getrenntes Wesen – ihr (feindlich) gegenüberstehend. Auch basiert ihre Denkvoraussetzung auf dem, was sie gerade überwinden möchte. Sie setzt darüber hinaus voraus, dass die Natur nur so stark geschädigt ist, dass sie sich selbst noch helfen kann. Wenn aber ein organisches Wesen verblutet, dann helfen auch die Selbstheilungskräfte nicht mehr; es muss jemand einen Verband anlegen. Woher kommt die Überzeugung, dass es sich nicht um einen solchen (oder verwandten) Zustand handelt? Schließlich ist es im Falle der Landwirtschaft, der Böden und des Klimawandels deutlich, dass sie das Gegenteil einer Corona-Haltung erfordert: Im Falle von Corona wird als Haltung und Handlung verlangt: Distanz, Nichts-Tun, sich beschränken auf den isolierten Subjekt-Standpunkt; das Handeln erfordert keine größere Kenntnis der Sache. In den Fragen der Natur ist es gerade umgekehrt: Wir müssen uns beteiligen, den Böden helfen, das Klima aktiv schützen, und wir müssen die Natur sehr intim und gut kennen, damit wirklich hilft, was wir tun.

So weist uns unsere Lage darauf hin, dass nicht weniger, sondern mehr Erkenntnis und teilnehmend-helfende Gemeinschaft notwendig ist. Deswegen wollen wir im Folgenden die dritte Möglichkeit als Weg plausibel machen. Wir wollen keine „Anleitung“ geben, keinen „Beweis“ führen. Wir sind uns sehr wohl bewusst, dass es ein ganzes Werdebuch benötigt hat, um den Übergang vom gewöhnlichen Bewusstsein in ein werdendes Bewusstsein so zu schildern, dass er im Denken verantwortet erscheinen kann. Deswegen können für

einen noch erheblich schwierigeren Sachverhalt wie einer Du-Beziehung zur Natur, gerade wenn dafür nur wenige Seiten zur Verfügung stehen, ausschließlich hinweisende Anregungen zur Plausibilität und zum weiteren Denken und Üben gegeben werden.

Gleiches gilt methodisch für den zweiten Bereich: denjenigen des Geistigen oder gar noch des Göttlichen. Buber ist in seinem Text sehr vorsichtig und spricht von geistigen Wesenheiten. Diese sind „in eine Wolke“ gehüllt. Das Bild, das Buber verwendet, hat eine reiche und alte Tradition. Der jüdische Philosoph hat sicherlich den Gott Israels vor Augen, der sich Mose auf dem Berge Sinai nicht zeigt, sondern sich in einer Wolke gehüllt offenbart. Auch die griechische Religion spricht regelmäßig von dieser Wolke, und der erste König Roms, Romulus, stirbt nicht, sondern fährt mit einem Rossegespann in den Himmel auf und wird in einer Wolke verhüllt, gerade so, wie es auch vom Propheten Elias im Alten Testament berichtet wird. In den neutestamentlichen Texten zur Wiederkunft des Herrn heißt es, dass dieser auf einer Wolke kommen wird. Und noch der Witz des Volksmunds, dass im Himmel jeder seine eigene Wolke habe, spielt mit genau dieser Vorstellung.

Auch zu dieser Frage kann man sich genauso verhalten wie im Falle der Natur. Erstens lässt sich behaupten, es gebe nur die Wolke, und es sei nichts hinter ihr. Damit ist eine Position beschrieben, die alles über die sinnliche Wahrnehmungswelt und die gewöhnliche Erfahrung Hinausgehende leugnet, weil es nicht erfahren wird. Zweitens kann man wiederum vorsichtiger sein und konstatieren, dass die Wolke erkenntnis- und erlebnismäßig nicht zu durchdringen sei und deswegen Aussagen

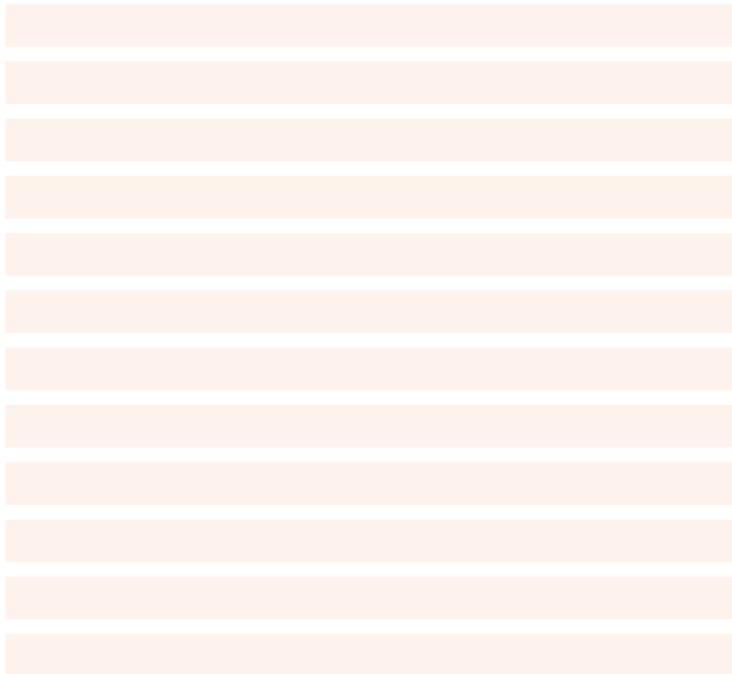
oder Erfahrungen über das Geistige nicht gemacht werden könnten. Drittens ließe sich auch hier sagen – und das hat Mystik in unterschiedlichster Form getan –, dass durch eine Bewusstseinswandlung sich auch andere in den Geist hinaufreichende Erkenntnis- und Erlebensformen entwickeln können.

Im Folgenden wollen wir auch in diesem Bereich zunächst nur für eine Vielschichtigkeit sensibilisieren. Aufgrund unserer Tradition der letzten Jahrhunderte neigen wir dazu, die Frage nach der Transzendenz als Frage nach Gott zu stellen. Vielleicht gesellt sich dazu noch das Ringen um die Anschauung, ob die (eigene) Seele unsterblich sei. Dabei ist es schon auffallend, dass die Unsterblichkeit viel mehr diskutiert wird mit Blick auf ein Leben nach dem Tode als mit Blick auf ein Leben vor der Geburt. Es liegt uns kulturell doch ziemlich viel an uns selbst, so dass der Diskurs recht deutlich einen kulturellen oder kollektiven Egoismus abspiegelt. Es zeigt sich sehr rasch, dass die Sphäre der Beziehung zu „geistigen Wesenheiten“ in der Gegenwart zunächst normalerweise recht abstrakt und eingeschränkt ist. Die mögliche Reichhaltigkeit an Wesen in dieser Sphäre zu bedenken, wird zugleich dafür sensibilisieren, wie Wege einer Beziehung entwickelt werden könnten.

So folgen aufgrund dieser Überlegungen zwei Kapitel, die sich jeweils getrennt der Natur und den geistigen Wesenheiten widmen. Ob und wie weit die Trennung dieser beiden Bereiche dabei sinnvoll bleibt, wird sich im Verlaufe der Darstellung jeweils ergeben. Zunächst einmal gehen wir von dieser Unterscheidung aus, weil sie für das gewöhnliche Bewusstsein ganz im Sinne der Überlegungen Bubers zunächst einmal als Ausgangspunkt sinnvoll und möglich erscheint.

Übung:

Machen Sie sich bewusst, wo Sie überall in einer Ich-Es-Beziehung zur Natur leben: Bei der Ernährung, der Nutzung von Energieressourcen, dem Bedürfnis nach Erholung, der Beurteilung des Wetters als „gut“ und „schlecht“, der Behandlung von Grund und Boden, Medizin usw.



## a. Natur

Wenn wir auf die Frage nach der erkennenden Begegnung mit der Natur und ihren Wesen blicken, dann scheint es angeraten, zunächst einmal Klarheit darüber zu gewinnen, was wir meinen, wenn wir von Natur oder Wesen der Natur sprechen. In diesem Sinne vollziehen wir im ersten Schritt eine Bewegung hin auf die Klärung des Begriffsinhalts dessen, was mit der Rede von den „Wesen der Natur“ gemeint sein kann.

Eine erste Besinnung führt uns dahin, dass nahezu alle Kulturen von derartigen Wesen sprechen. Ausdrücke wie „Nymphe“ oder „Undine“ sind noch relativ geläufig. Vor gar nicht langer Zeit waren auch „Gnom“ oder „Salamander“ verständlich. Mindestens bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hatte auch ein bildungsbürgerliches Publikum noch eine zumindest vage Idee der Szene, in der Goethe seinen Faust den Pudel beschwören lässt, um zu erfahren, welches Wesen in ihm steckt. Der Faust des Dramas unternimmt zunächst eine übliche und gewöhnliche Beschwörung, die auf diese Wesen zielt:

„Erst zu begegnen dem Tiere,  
Brauch' ich den Spruch der Viere:  
Salamander soll glühen,  
Undine sich winden,  
Sylphe verschwinden;  
Kobold sich mühen“. (V 1271–1276)

Goethe lässt den Faust die vier typischen Formen von Naturwesen benennen. Zugleich sieht man hier einen ebenfalls typischen Zug, wie diese Wesen charakterisiert sind: Die

Gattungen der Naturwesen entsprechen den vier Elementen. Der Salamander ist dem Feuer zugeordnet, die Undine dem Wasser, die Sylphe „löst sich in Luft auf“, der Kobold gehört zur Erde. Die weiteren Verse im Faust legen diesen Zusammenhang noch einmal offen, und für Faust ist dieses Wissen zugleich die Macht, mit den Wesen umzugehen, wie wir an derselben Stelle lesen: „Wer sie nicht konnte / Die Elemente / Ihre Kraft / Und Eigenschaft / Wäre kein Meister / Über die Geister“.

Goethes Faust weiß sich in der traditionellen Auffassung von Naturwesen gut zu bewegen. Die Kenntnis der Elemente hinsichtlich Kraft und Eigenschaft ist die Bedingung, um über sie Meister zu sein. Die Stelle verrät deutlich eine uns heute nicht mehr geläufige, aber bis zu Goethes Zeit selbstverständliche Differenzierung: Man schied das „Element“ von dem „Elementatum“, dem „aus Elementen gebildeten“. Das Elementatum ist materieller Natur; es enthält immer eine Mischung aus allen vier Elementen. Das Wasser beispielsweise hat Mineralien in sich, einen bestimmten Sauerstoffgehalt und eine bestimmte Temperatur. Jedes Wasser, das wir in der materiellen Welt vorfinden, ist also bereits aus den vier Elementen zusammengesetzt. Die vier Elemente selbst sind aber gegeneinander unvermischt und rein; das Element „Wasser“ hat beispielsweise keine Temperatur. Insofern es sich nur am Materiellen zeigt, aber selbst nicht materiell ist, muss man seine Eigenschaft, das „Wässrige“, und seine Kraft, das „Fließen“, kennen. Elemente finden sich also nur im Bereich des Lebendigen, Werdenden selbst und sind nur rein im Raume des Werdens. Zu diesen vier Elementen als reinen Werdekräften, wie sie schon die griechische Antike beschreibt und auf ihr sowohl die Naturphilosophie wie die Medizin beispielsweise

aufbaut, stellt Goethe nun Naturwesen in Beziehung. Wir können diese als Naturwesen der Elemente bezeichnen. Wie der Fisch im Wasser, so leben sie im Reich der Elemente.

Damit sind vier Arten einer bestimmten Gattung von Wesen der Natur in erster Annäherung bestimmt. Wir gewinnen aber noch einiges an Präzision, wenn wir uns Abgrenzungen in zweierlei Richtung deutlich machen.

In der einen Richtung können wir uns fragen, in welchem Verhältnis die Wesen der Elemente zu den materiellen Dingen, den „elementata“ (als Plural von „elementatum“) stehen. Die vier Gattungen der Naturwesen der Elemente bilden ja gleichermaßen das gesamte Reich des Lebendigen. Nun stehen sie aber fraglos in anderen Bezügen und Verhältnissen beispielsweise bei Bäumen, Blumen oder Pilzen. Der Baum hat Holz – sein Verhältnis zum Element der Erde ist ein anderes als dasjenige anderer Pflanzen. Dieser Unterschied ist aber noch kein individueller, sondern nochmals ein genereller. Nicht dieser Baum ist aus Holz im Gegensatz zu dieser Pflanze, sondern alle Bäume unterscheiden sich von allen anderen Pflanzen auf diese Weise. In unserem Kulturraum hat man seit der Antike bis in die Neuzeit deswegen von weiteren Naturwesen gesprochen; ihre Sphäre ist das spezifische Verhältnis zwischen dem konkreten Leib eines Organischen und den vier Elementen; so unterschied man „Baumgeister“ von „Blumengeistern“. Baumgeister nannte die griechische Tradition beispielsweise „Dryaden“. Dabei konnte man auch noch innerhalb derselben unterscheiden. Sie nannte man die Töchter der Hamadryas und des „Holzmanns“ (so der Name) „Oxylos“. „Dryas“ ist im Besonderen die Eiche, gleichsam als Ausdruck des „Urbaums“.

Was an dieser Stelle exemplarisch sichtbar wird, ist, dass es in dieser Tradition eine Bestimmung von Naturwesen gibt, die ihrerseits zwischen den reinen Elementen und den konkreten Leibern der Pflanzenarten stehen. Sie sind traditionell mit dem Lebenszyklus einer Pflanze verbunden, eben weil sie eine Verbindung zu ihrer Materialität haben. Die vier Wesen der Elemente sind dieses nicht. Sie stehen in Beziehung zu allem Materiellen, aber sind nicht an es gebunden. So lässt sich eine weitere Gattung von Wesen der Natur gewinnen, deren Sphäre ebenfalls die des Lebendigen ist, aber die jetzt selbst innerhalb des Lebendigen eine Mischung der Elemente sind und diese spezifische Mischung in ein konkret-materielles Verhältnis mit einer jeweiligen Pflanzenart bringen.

In der anderen Richtung können wir uns fragen, wie die Wesen der Natur zu den Göttern der Natur stehen. Was unterscheidet den Gott Pan von der Nymphe Syrinx? Dem griechischen Mythos nach ist Syrinx eine sehr schöne Hamadryade; der Gott Pan stellt ihr nach, und damit sie diesem entkommen kann, wird sie von einem Flussgott in Schilfrohr verwandelt, und aus ihrer Klage entsteht die Panflöte. Dieser Mythos beschreibt Syrinx als Naturwesen des Schilfrohrs, rückgebunden in besonderer Weise an das Element des Wassers als Ursache, und an das Element der Luft in ihrem Ziel – auch die weiteren Elemente sind sehr charakteristisch vertreten, wenn man das Bild des Mythos durchdenkt. Nun verrät aber der Mythos noch weiteres. Der Gott Pan ist weder wie eine Dryade an ein materielles, lebendiges Wesen gebunden, noch gehört er in das Reich der Elemente. Ohne Zweifel ist er ein Naturgott (auch mit den Tieren, den Schafsböcken beispielsweise, verbunden), ja, er gilt der Antike sogar als Inbegriff der lebendigen Natur.

Der Priester, Philosoph und Schriftsteller Plutarch berichtet, dass das Wesen der Orakel an ein Ende gekommen sei, weil sich die lebendige Natur nicht mehr offenbare. Dieses kleidet er in eine Geschichte einer großen Meeres- und Windstille, während derer eine Stimme zu einem in der Flaute liegenden Schiff ertönt: „Der große Pan ist tot“.<sup>65</sup>

In gleicher Weise der Unterscheidung ist „Okeanos“ ein Gott, die „Okeaniden“, seine Töchter, hingegen sind Naturgeister. Sie treten immer nur als Gruppe auf, sie sind nicht individualisiert; sie verfügen über ein gemeinsames „Ich“; wenn zum Beispiel in der Tragödie der „Chor der Okeaniden“ auftritt, dann spricht er von sich nicht als „wir“, sondern als „ich“. Der Gott hingegen ist ein einzelner und unabhängig vom Reich der Natur.

So gewinnen wir einen doppelten Unterschied zwischen göttlichen Wesenheiten und Naturgeistern. Die wichtigste Differenz liegt darin, dass Naturwesen aus der Sphäre des Lebendigen stammen und immer ihrem Ursprung nach mit der göttlichen Sphäre verbunden sind, aber immer in der Sphäre des Lebendigen entweder in einem unabhängigen, wie die Wesen der Elemente, oder in einem spezifisch bezogenen, wie die Wesen der Pflanzenarten, zum Materiellen stehen. Die zweite Differenz ist, dass Naturwesen nicht individualisiert, sondern nur spezifiziert sind. Selbst wo eine einzelne Okeanide auftritt, ist sie nur Teil und Mitglied aller Okeaniden, wie die einzelne Welle zu allen Wellen gehört. Das Individuum als Individuum ist nicht individualisiert, sondern bleibt gruppenspezifisch.

Was jetzt im Rückgriff auf Mythologie und Tradition beschrieben worden ist, gibt ein in allen Traditionen (nicht nur in der griechischen) höchst differenziertes Bild der Natur als eines großen lebendigen Organismus, der seinerseits aus kleinen Organismen besteht. Dabei lassen sich aber drei Grundzüge unterscheiden: der Leib eines lebendigen Wesens, die wirkenden Naturwesen und die nicht in das Wirken eingehenden göttlichen Wesenheiten. Die Naturphilosophie hat noch bis in die Goethe-Zeit hinein diese drei Seiten der Natur unterschieden. Der Philosoph Schelling, mit Goethe befreundet, entwickelte 1802 in seinem Dialog „Bruno“ begrifflich diese geschilderte Dreiheit. Dazu unterschied er die „gewordene Natur“ von der „werdenden Natur“ und der „ewigen Natur“. Der Unterschied zwischen einem Gewordenen und einem Werdenden ist uns inzwischen hinreichend vertraut. Jetzt lässt sich auch verstehen, dass wir damit in Bezug auf die Natur auf die Anschauung der Werdekräfte der Natur übergehen müssen.

Da, wo wir das Werdende in der Natur zu beobachten meinen, erblicken wir indes keine Dryaden. Selbst ein Prozessbeobachter wie Goethe verweist immer nur auf diese Dimension in seinem dichterischen Werk; in seinem naturwissenschaftlichen schweigt er davon – und mit gutem Recht.

Was beobachten wir, wenn wir sagen, wir beobachten ein Werdendes in der Natur? Im Regelfall, etwa in der Beschreibung der Metamorphose der Pflanze bei Goethe, die Übergänge und Bewegungen, soweit sie sich am Materiellen zeigen – hierüber findet sich Ausführliches im Werdebuch I (S. 123ff.). Gestaltung und Umgestaltung am und des Materiellen werden wir gewahr.

Gehen wir auf die obige Beschreibung des Mythos ein, so lag die Sphäre der Dryade (beispielsweise) in einer bestimmten Konfiguration der Kräfte der Elemente als deren Beziehung auf ein Materielles. Wie wir sie in den Blick bekommen, können wir zunächst einmal im Rückgriff auf Martin Bubers Schilderung der Beobachtung eines Baums beschreiben:

„Ich betrachte einen Baum.

Ich kann ihn als Bild aufnehmen: starrender Pfeiler im Anprall des Lichts, oder das spritzende Gegrün von der Sanftmut des blauen Grundsilbers durchflossen.

Ich kann ihn als Bewegung verspüren: das flutende Geäder am haftenden und strebenden Kern, Saugen der Wurzeln, Atmen der Blätter, unendlicher Verkehr mit Erde und Luft – und das dunkle Wachsen selber.

Ich kann ihn in einer Gattung einreihen und als Exemplar beobachten, auf Bau und Lebensweise.

Ich kann seine Diesmaligkeit und Geformtheit so hart überwinden, dass ich ihn nur noch als Ausdruck des Gesetzes erkenne – der Gesetze, nach denen ein stetes Gegeneinander von Kräften sich stetig schlichtet, oder der Gesetze, nach denen die Stoffe sich mischen und entmischen.

Ich kann ihn zur Zahl, zum reinen Zahlenverhältnis verflüchtigen und verewigen.

In all dem bleibt der Baum mein Gegenstand und hat seinen Platz und seine Frist, seine Art und Beschaffenheit. Es kann aber auch geschehen, aus Willen und Gnade in einem, dass ich, den Baum betrachtend, in die Beziehung zu ihm eingefasst werde, und nun ist er kein Es mehr. Die Macht der Ausschließlichkeit hat mich ergriffen.

Dazu tut nicht not, dass ich auf irgendeine der Weisen meiner Betrachtung verzichte. Es gibt nichts, wovon ich absehen müsste, um zu sehen, und kein Wissen, das ich zu vergessen hätte. Vielmehr ist alles, Bild und Bewegung, Gattung und Exemplar, Gesetz und Zahl, mit darin, ununterscheidbar vereinigt.

Alles, was dem Baum zugehört, ist mit darin, seine Form und seine Mechanik, seine Farben und seine Chemie, seine Unterredung mit den Elementen und seine Unterredung mit den Gestirnen, und alles in einer Ganzheit.

Kein Eindruck ist der Baum, kein Spiel meiner Vorstellung, kein Stimmungswert, sondern er leibt mir gegenüber und hat mit mir zu schaffen, wie ich mit ihm – nur anders.

Man suche den Sinn der Beziehung nicht zu entkräften: Beziehung ist Gegenseitigkeit.

So hätte er denn ein Bewusstsein, der Baum, dem unsern ähnlich? Ich erfahre es nicht. Aber wollt ihr wieder, weil es euch an euch geglückt scheint, das Unzerlegbare zerlegen? Mir begegnet keine Seele des Baums und keine Dryade, sondern er selber.“<sup>66</sup>

Man kann diese Beschreibung als eine Versuchsanleitung lesen. Uns kommt es jetzt vor allem auf das Ende an. Zunächst einmal ist Buber terminologisch korrekt. Er erwartet keine Nympe an dem Baum zu sehen, auch keine Undine oder Elfe. Wenn überhaupt, dann eine Dryade. Diese Genauigkeit sollte uns vorsichtig stimmen, einfach nur zu sagen, dass Buber meint, es gäbe keine Dryade oder zumindest keine Dryade zu sehen. Offenbar weiß er sehr genau, dass dieser Baum in einem Verhältnis zu einer Dryade steht.

Der entscheidende Punkt ist für ihn aber, dass er nicht von der Leibseite des Baumes absehen will – hierin Goethe sehr verwandt. Abstrahiert man, modern gesprochen, von der Leibseite, hätte man eine Fähigkeit, nur die elementarische Seite der Natur zu sehen, dann sähe man eine Dryade – aber eben nicht mehr den Baum als Ganzes.

Bubers Beschreibung bringt also sehr genau auf den Punkt, dass ein umsichtig erkennendes Bewusstsein den Bezug des Lebendigen zum Materiellen im Blick hält und nicht ‚weltflüchtig‘ verliert, aber auch nicht ‚weltsüchtig‘ reduziert. Dann erlebe ich das „Leiben des Baumes“, also den Lebensprozess in der Materialität einschließlich seines Ursprungs. Dieses „Unzerlegbare“ als ein Wesen besteht gleichwohl aus mehreren Wesen, aber nur die Dryade zu sehen, hieße, den Baum nicht zu schauen. So wie die „Ich-Es“-Beziehung reduzierend wirkt gegenüber einem anderen Menschen, so ist auch hier die bloß scheinbare „Ich-Du“-Beziehung, die vielleicht zum Schauen einer Dryade führt, eine unangemessene Einseitigkeit, wenn man das Ganze betrachten will. Aber so, wie es „Ich-Es“-Beziehungen ihren Sinn haben, um das Ganze zu erschließen (im Falle des Baumes), so hat auch der Blick auf die Dryade durchaus seinen Sinn, wenn man nur nicht meint, damit besäße man die ‚eigentliche Wirklichkeit‘ des Baumes. Es gehört zum Wesen einer Dryade, dass sie bezogen ist: auf einen Leib und auf eine göttlich-geistige Herkunft. So erweist sich – etwas ungewöhnlich für unsere Erkenntnisgewohnheit – gerade die konkrete Erfahrung eines Wesens der Natur als Abstraktion. Wo ein Naturwesen als solches geschaut wird, fehlt die Seite des Leibes wie des Geistes, mit denen es in konstitutiver Beziehung steht.

Aus diesem Grunde ist es dem Philosophen Schelling so wichtig, dass er nicht nur von der Unterscheidung zwischen gewordener und werdender Natur spricht, sondern die werdende Natur in ihr Beziehungsgefüge hineinstellt. In seinem Sinne und mit seiner Terminologie führen wir uns, sehr verknüpft, einen Gedanken vor Augen, der dieses zu verdeutlichen mag: Diese konkrete Rose ist endlich. Sie wird in kurzer Zeit verwelkt sein; der Rosenstrauch, der sie trägt, wird vergehen. Die Art der Rose ist unendlich; sie vermag immer wieder unzählige und unzählbare Rosensträucher zu erzeugen. Sie ist das lebendige Prinzip, die schaffende Natur, dem konkreten Naturwesen dieser Art verbunden. Die Idee der Rose, die sich in der wirkenden Natur spezifisch auswirkt, ist ihrerseits ganz unabhängig von diesem Wirken. Sie geht auch in dieses Wirken gar nicht ein. Es ist unsinnig, die Idee als endlich, es ist aber ebenso unsinnig, sie als unendlich zu betrachten. Sie steht völlig außerhalb von Wirksamkeit und Zeit; sie ist ewig (was sich von unendlich dadurch unterscheidet, dass beim Ewigen es keinerlei Verhältnis zur Zeit mehr gibt).

Ginge dieses Ewige durch die wirkende Natur in die endliche ein, so wäre das Göttliche Leib geworden, oder in der manchen noch vertrauteren Sprache gängiger Bibelübersetzungen: Das göttliche Wort wäre Fleisch geworden. Für Schelling ist aus diesem Grunde das Verständnis der Natur etwas, was im eminenten Sinne wesentlich ist für ein Verständnis des Christentums.

Im gleichen Sinne votiert auch Buber für die Erfahrung des geistigen Wesens im schaffenden Naturprozess im konkreten

„Leiben“ des Baumes. Wir erfahren in diesem Punkt eine klare Differenz zu älteren Auffassungen, wie man Naturwesen erlebt. Schelling wie Buber halten die Leibesseite für so konstitutiv, dass sie darauf nicht verzichten wollen. Sie streben nicht danach, die Dryade oder den Gott rein und losgelöst von der Materie zu schauen. Wenn es um Begegnung und Beziehung mit Wesen der Natur geht, dann ist das „Leiben“ ein wesentliches Moment. Aus diesem Moment heraus entfaltet sich die Fülle der lebendigen, seelischen und geistigen Beziehungen.

Buber vermeidet sehr klar, den Naturwesen ein Bewusstsein wie dasjenige des Menschen zu unterstellen. Im Bereich der leibgebundenen Wesen stehen die Menschen mit ihrer natürlichen Bewusstseinsform allein. Er verflüchtigt die Naturbegegnung weder in ein menschliches noch in ein göttliches Du. Er hält sie aber im Bereich einer Beziehung, die nicht ein „Ich-Es“ ist.

Die Aufgabe, Gemeinschaft und Beziehung mit der Natur zu bilden, bedeutet also nicht im alten Sinne zu einer Schau von Naturwesen zurückzukehren. Sie bedeutet vielmehr, eine Begegnungsfähigkeit mit einem Du auszubilden, dessen Bewusstseinsform (nicht es selbst!) ‚unterhalb‘ der Bewusstseinsart des menschlichen Ich liegt. Wie verwandele ich meine Bewusstseinsform so, dass ich ohne meine Ich-Souveränität zu verlieren, zugleich begegnungsfähig bin auf einer nicht individualisierten Bewusstseinsphäre, zu der es gehört, konkret wesenhaft zu sein und, im Leib seiend, einen Bezug zu Wesen zu haben?

Wie vorausgeschickt, war es uns nicht darum zu tun, die Frage nach der Form der Gemeinschaft mit der Natur zu beantworten, sondern überhaupt erst einmal wiederzugewinnen und so zu konkretisieren, dass die Fülle der unterschiedlichen Formen und Bezüge (konkrete Naturwesen, Wesen der Elemente, göttliche Wesenheiten mit den entsprechenden Entfaltungen) so sichtbar wird, dass ein Bewusstsein für die Mannigfaltigkeit der Aufgabe entsteht. Ferner wollten wir zeigen, dass für ein modernes Bewusstsein die Höhe eines geistigen Naturbegriffs wieder zu erringen ist, aber immer in der konkreten Bezogenheit auf das „Leiben“ der Natur.

Von hier aus Perspektiven zu entwickeln in Zeiten von Klimakrise, Umweltveränderungen und Anthropozän – dazu bedürfte es eines eigenen Buchs; die schnelle und einfache Rede über die „lebendige Natur“ erweist sich doch zu sehr als Gefahr einer Abstraktion, ähnlich derjenigen, am Ende doch nur die Dryade schauen zu wollen. Wir haben eingangs auf die problematische Seite unseres Naturverhältnisses bereits kurz hingewiesen. Wir wollen an dieser Stelle noch einmal darauf zurückkommen. Denn der Einbezug der Wesens-Seite der Natur führt in der Wendung, die wir von Schelling und Buber her aufgenommen haben, zu einem bestimmten Ergebnis, was die Technik betrifft, und in der Folge wiederum auch für die Natur.

Einen technischen Gegenstand können wir klassisch als „Maschine“ bezeichnen. Wir denken dabei das mechanische (oder digitale) gesetzmäßige Ineinandergreifen der Teile, die einen gewünschten Zweck produzieren. Die Gesetzmäßigkeit unterliegt der Materie, was den Stoff betrifft, und dem Satz

vom ausgeschlossenen Dritten bzw. des Nicht-Widerspruchs, was die Abfolge angeht: Es gibt nur „0“ und „1“ als Zustände, „a“ oder „nicht-a“. Auch Zufallsgeneratoren, Wahrscheinlichkeiten und Statistik beruhen auf diesem Prinzip. Immer mehr wird dabei versucht, die organische Wirkweise nachzuahmen und in den maschinellen Vollzug einzubauen.

Der maschinelle Vollzug ist dabei aber immer einer, bei dem das Ganze durch die Teile bestimmt ist. Das Wirken der Einzelteile aufeinander führt zum Ganzen. Ein Teil lässt sich im besten Fall ersetzen oder austauschen, d. h. Teile sind abtrennbar und wieder einsetzbar. Die Blüte einer Blume kann ich abtrennen, aber nicht anfügen. Wenn ich die Wurzel von der Pflanze abtrenne, dann wird sie nicht weiter wachsen und leben. Kurz, das, was Buber „leiben“ nennt, ist ein Vorgang, den ich beobachte als spezifisch organisch-lebendig oder sogar wesenhaft, der sich in der Materie unterscheidet vom mechanischen. Auf diese unterschiedlichen Bewegungsformen haben wir im Werdebuch I (S. 79) hingewiesen.

Nun zielt die Entwicklung im Technischen darauf, eine Maschine möglichst einem lebendigen Organismus immer ähnlicher zu machen; im besten Fall soll sie ein „Eigenleben“ entfalten können: Sie lernt selbst, sie repariert sich selbst. Bei all diesem bleibt aber immer der kategorielle Unterschied, der mit dem „Leiben“ zum Ausdruck gebracht wird: Der lebendig machende, ganzheitliche, Wachsen oder Schwinden hervorrufende Zusammenhang des Lebens. Er kann in die mechanischen Teile nicht hinein. Das Leben der Maschine ist immer ein anderes als das Leben des Lebendigen.

Das Leben der Maschine ließe sich in der Perspektive, die wir entwickelt haben, so beschreiben: Wenn eine Maschine Eigenleben hat, dann nur so, dass ich das Naturwesen des Lebendigen nicht so mit der Maschine verbinden kann, dass ein „Leiben“ entsteht. Hier entsteht vielmehr eine neue Form künstlichen Lebens, die darauf fußt, dass das Leben nur in die Vollzüge der Teile eingreifen kann, aber nicht als lebendiges Leiben eines Ganzen. Bringen wir diesen Sachverhalt in das entsprechende Bild – mehr ist es zunächst ja nicht –, dann lässt sich sagen: Die Dryade kann sich nicht so mit ihrem materiellen Leib verbinden, dass sie mit ihm eins wird. Die Erfahrung, die Buber schildert, lässt sich hier nicht machen. Aber die Erfahrungen einer Dryade ließen sich durchaus machen. Was Buber also in seinem Insistieren darauf, dass er keine (getrennte) Dryade schaut, deutlich macht, ist, dass geradezu im Gegenteil die Erfahrungen wie die einer Dryade nicht nur alte Formen der Naturerfahrung sind, sondern sehr gegenwärtige Beobachtungen einer Technik, die als neue, vermeintliche Natur entsteht.

Diese Perspektive lässt sich nun im obigen Sinne ausweiten: Sie trifft nicht nur das spezifische Wesen dieser Maschine, sondern einen analogen Bereich des Elementaren und auch ein Gegenstück zu einem göttlich-geistigen Bereich. Nicht nur Dryaden, sondern auch Undinen und Pan gehören in diese Perspektive. Eine solche neue künstliche Natur ist daraufhin zu befragen, wie Naturwesen und welche in ihr und mit ihr bestehen.

Die eingangs gestellte Frage nach dem Umgang und der Gemeinschaft mit der Natur erhält dadurch weitere Bedeutsamkeit. Mit einem technischen Zugriff auf die Natur zur Heilung der Natur erzeugen wir als Menschen, so die

Denkmöglichkeit, die hier entwickelt ist, eine Art Gegen-Natur, die sich auch als Unter-Natur beschreiben lässt. Ähnlich wie das Unterbewusste im Menschen nämlich wirkt diese künstliche Natur in der Technik von der ursprünglichen Natur getrennt; und wo nicht menschliches Erkennen und darauf abgestimmter Umgang mit Technik eine Brücke bauen, entsteht notwendig eine Art Gegen-Natur als Unter-Natur.

Die Aufgabe im Umgang mit Naturwesen als Horizont der gestellten (dritten) Frage ließe sich also so umreißen: Es kommt in der Natur darauf an, das Leiben zu erfahren, d. h. die Wahrnehmung zu schaffen, welche erlaubt, zu den zunächst untersprachlichen Wesen in ein Du-Verhältnis zu treten. Es kommt in der Technik als Unter-Natur darauf an, sich des Nicht-Leibens bewusst zu werden und diesen Nicht-Zusammenhang so zu erkennen, dass die Ich-Es-Beziehung auf eine (nicht sentimentale oder erträumte) Du-Beziehung hin differenziert wird, dadurch dass die Natur-Beziehung zum Naturwesen und die technische Beziehung zur Maschine in ein Verhältnis gesetzt werden. Gerade im Bereich der Technik, aber auch in der Natur treten damit künstlerisch-kreative Prozesse in den Blick: die Wahrnehmung von Atmosphären (im Sinne einer „Aura“ etwa eines Kunstwerks oder der „Stimmung“ einer Landschaft) nicht als verschwommenes Gefühl, sondern als präzise, künstlerische Diagnostik, die Kunst, mit Böden als Lebewesen in Beziehung zu treten.

Wir halten inne, auch wenn die letzten Sätze eigentlich ein weiteres Kapitel verlangen. Es ging, wie angekündigt, in diesem Abschnitt nicht um Lösungen, sondern um Fragen und Blickrichtungen. Die Intention dabei ist eine Korrektur

unserer kulturellen Gewohnheiten: Auf den ersten Blick lag das Thema „Gemeinschaft mit der Natur“ am Rande der Frage nach Gemeinschaft. Denn zumeist sind wir, wie auch in diesem Buch, auf die Gemeinschaft zwischen Menschen konzentriert. Die kleine Reflexion, die wir hier vorgenommen haben, lehrt jedoch, dass das Gelingen zwischenmenschlicher Gemeinschaftsbildung in dem Voraussetzungsrahmen steht, ein neues lebendig-künstlerisch-wesenhaftes Verhältnis zur Natur und auch zur Technik zu bilden; ohne dieses werden auch rein menschliche Gemeinschaftsbildungen nicht dauern; denn sie sind immer nur in Natur möglich.

Positiv gewinnen wir damit, dass wir menschliche Begegnung und Gemeinschaft nicht außerhalb der Natur denken können. Wir sind Teil der Natur und schon immer in ihr. Die Auswirkungen unserer menschlichen Gemeinschaften für die Natur im Auge zu haben – das ist eine triviale Aussage, deren Bedeutung indes diese Trivialität kontrastiert. Die Mitbegegnungsmöglichkeiten von Gemeinschaft mit Natur in menschliche Gemeinschaft als lebendigen Vollzug einzubeziehen, also z. B. die Frage zu stellen, ob ein reines und gesundes werdendes Denken einer Gemeinschaft vor Ort der werdenden Natur vor Ort konkret hilft, ist schon ein viel Weitergehendes. Zumindest diese Perspektive lässt sich aber vielleicht übungsweise integrieren. Und sie lässt sich auch, wenn man von hierher andere Kapitel dieses Buches liest, als gegenwärtiger Untergrund finden.

### Übung:

Betrachten Sie eine Pflanze auf ihre wachsenden und ihre schwindenden Teile hin, oder zwei verschiedene Pflanzen nacheinander, eine in wachsendem Zustand, eine in absterbendem. Bilden Sie innerlich bewegliche Vorstellungen zu den beiden grundverschiedenen Vorgängen. Gehen Sie in einem zweiten Schritt innerlich so in diese Zustände/Bewegungen hinein, dass ein entsprechendes Gefühl dazu entstehen kann. Pflegen und vertiefen Sie diese Übung und beobachten Sie, wie sich Ihre Beziehung zu Naturprozessen verändert.

Six horizontal orange bars stacked vertically, intended for the user to write their reflections on the exercise.

## b. Gemeinschaft mit geistigen Wesen

### i. Einleitung

Der römische Dichter **VERGIL** berichtet in seinem Epos „Aeneas“, welches die Gründungsgeschichte des römischen Reiches enthält, wie Aeneas, der Stammvater der Römer, aus dem brennenden, von den Griechen eroberten Troja flieht. Mitnehmen kann er nichts, wie es Flüchtenden bis heute widerfährt. Und doch geht er nicht alleine. Vergil lässt seinen Helden folgendermaßen sprechen:

„Auf denn, Vater, auf unseren Rücken setze dich, ich selbst werde die Schultern beugen, und es wird mich die Last nicht drücken. Wie der Schicksalsmoment auch fallen wird, eine einzige, gemeinsame Gefahr, eine einzige gemeinsame Rettung wird uns beiden sein. Mir sei der kleine Julius Begleiter und von weitem möge bewahren unsere Spuren die Gattin.

**Der römische Dichter Publius Vergilius Maro, zumeist Vergil genannt, lebte von 70 bis 29 v. Chr. Er schuf das den homerischen Epen vergleichbare römische Werk: die „Aeneis“. Darüber hinaus schrieb er weitere Dichtungen: die „Georgica“ und die „Eclogae“. Die „Aeneis“ gibt den Gründungsmythos für die Stadt Rom, indem sie erzählt, wie Aeneas mit den**

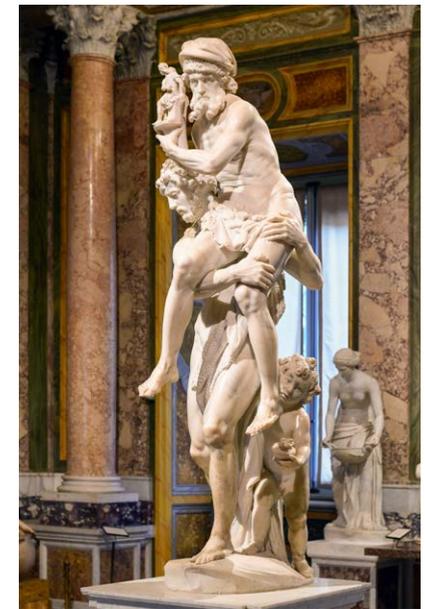
**Hausgöttern das brennende Troja verlässt und auf einer Irrfahrt (vergleichbar dem homerischen Odysseus) dorthin gelangt, wo er und sein Sohn die Stadt gründen werden, die später dann Rom wird. Vergil gilt durch alle Jahrhunderte bis heute als der römische Dichter bzw. Epiker. Dante beispielsweise wird in seiner „Göttlichen Komödie“ von Vergil geleitet.**

**In der 4. Ekloge wird die Geburt eines Kindes vorhergesagt, in einer Weise, die stark an das Christentum erinnert, weswegen Vergil auch innerhalb des Christentums von Anfang an stark rezipiert wurde. Er war ein Dichter „cum lima“, „mit Feile“, der sehr genau nach Inhalt und Form gearbeitet hat.**

Ihr, zum Hause Gehörige, seid aufmerksam, was ich Euren Seelen sage:  
Seid ihr aus der Stadt gegangen, so ist dort ein Weihehügel mit einem alten Tempel der einsamen Ceres, und dabei eine alte Zypresse, bewahrt über Jahre durch die heilige Verehrung der Väter:  
Zu diesem Sitze werden wir aus unterschiedlichen Richtungen kommen, zu diesem einen.  
Du, Vater, nimm mit heiliger Hand auch die heiligen Ahnen, die für mich, aus so großem Krieg und frischem Mord kommend, zu berühren göttliches Unrecht wäre, bis ich mich im lebendigen Strom waschend gereinigt.“<sup>67</sup>

Aeneas nimmt also seinen Vater Anchises auf die Schultern, seinen Sohn Julius an die Hand, und richtet, gefolgt von seiner Gattin, seinen Schritt zu einem Tempel der Ceres, griechisch Demeter. Auch den Hausdienern trägt er auf, unabhängig von ihm dorthin zu gehen. Großvater, Vater und Sohn verlassen also gemeinsam die brennende Stadt. Für Aeneas ist es völlig selbstverständlich, dass in dieser Situation noch weitere Personen dabei sein müssen: Er bittet seinen Vater, dass dieser den Hausaltar mit den Ahnen mitnehme, damit auch die Penaten, wie die Römer sagen, auf der Flucht dabei sind.

Mit diesen Ahnen verbunden ist ein doppelter Sachverhalt: Erstens ist Aeneas selbst unrein, weil er aus Kampf



**BERNINI, Gian Lorenzo** - Aeneas, Anchises, und Ascanius 1618–19, Galleria Borghese, Rom, <https://commons.wikimedia.org>

und Morden kommt. Er darf die heiligen Götterbilder nicht anrühren, bis er nicht im Fluss, also im strömenden Wasser, das ausdrücklich als Lebensträger bezeichnet wird, rein gewaschen ist. Aber es ist doch notwendig, sie mitzunehmen; sie zurückzulassen bringt Verderben. Sie mit unreiner Hand mitzuführen, bedeutet Untergang.

Zweitens ziehen alle zu einem alten, auf einem Hügel liegenden Demeter-Heiligtum hinauf, also zu derjenigen Göttin, welche für das Wachsen, für das Leben überhaupt zuständig ist.

Die kleine Szene zeigt, dass die Idee einer Gemeinschaft für fast alle Kulturen und Zeiten unablösbar über die jeweils Lebenden hinausging und die Verstorbenen als reale, mitbeteiligte, mitbetroffene Wesen einschloss, die eine aktive Rolle im Wohl und Wehe des Schicksals spielen.

Erst den letzten Jahrhunderten in Mitteleuropa war es vorbehalten, diese Dimension von Gemeinschaft aus den Augen zu verlieren. Heute wirkt bereits der Gedanke so fremd, dass wir ihn hier mit einer gewissen Umständlichkeit einführen müssen, indem wir auf weit zurückliegende Zeugnisse zurückgreifen.

Wenn wir mit dem Blick der Antike schauen, dann sehen wir, dass die im letzten Kapitel berührte Frage nach Wesen der Natur von der hier aufgeworfenen nach den Verstorbenen in einen gemeinsamen Horizont gehören: Es ist ein Heiligtum der Demeter, zu dem Aeneas mit den Seinen und den Ahnen zieht. Demeter ist die Göttin der wachsenden Natur, gleichsam der göttliche Inbegriff der Naturwesen; ihr Hauptheiligtum war in Eleusis bei Athen.

Welche Dimension für den Gemeinschaftsbegriff in dieser Verbindung liegt, verrät uns eine Stelle des römischen Staatsmanns und Philosophen Cicero, fast aus derselben Zeit wie die angeführte Passage aus Vergils „Aeneis“. In seinem Dialog „Über die Gesetze“, welcher die rechte juristische Einrichtung eines Staates behandelt, lässt Cicero, auf dessen Überlegungen zur Freundschaft wir uns bereits in diesem Buch bezogen haben (vgl. S. 132f.), eine seiner Dialogfiguren einer anderen antworten:

„Mir scheint, dass Dein Athen zwar vieles ganz Ausgezeichnete und Göttliche hervorgebracht und in das Leben der Menschen eingeführt hat, aber doch nichts Besseres als jene Mysterien, durch welche wir aus einem wilden und gänzlich rohen Leben zur Menschlichkeit (Bildung) [humanitas] kultiviert und gemildert sind; und die Einweihungen, wie wir sie nennen, haben wir in der Tat als Prinzipien des Lebens erkannt, und wir haben nicht allein die Art und Weise, mit Freude zu leben, empfangen, sondern auch diejenige, mit besserer Hoffnung zu sterben.“<sup>68</sup>

Für den Humanisten Cicero, der bis heute den Bildungsgedanken unserer Kultur mitprägt, sind die Demeter-Mysterien bei Athen diejenige Stätte, durch welche im eigentlichen Sinne eine Kultur, eine Humanität, in die Menschheit kommt, eben durch den Bezug auf die Erfahrung der geistigen Prinzipien des Lebens im Leben und über das Leben hinaus.

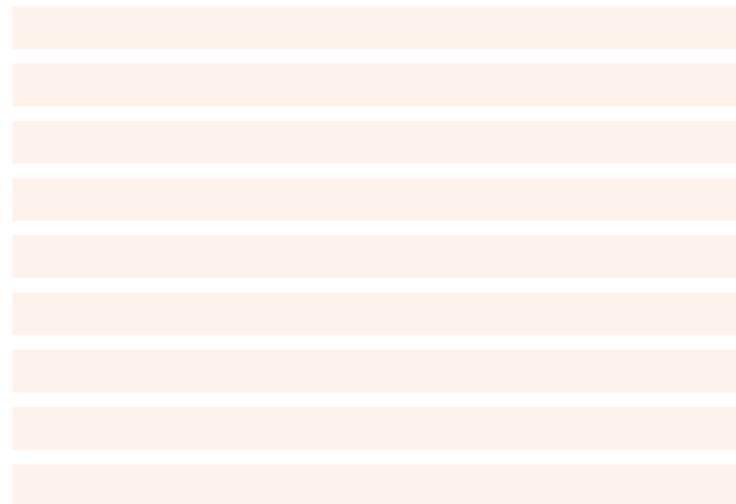
Nimmt man diese beiden Gedanken der römischen Zeit zusammen, so wird deutlich, weshalb Aeneas seine

Ahnen mitzunehmen als selbstverständliche Aufgabe erachtet und weshalb dieser Vorgang in Verbindung gebracht wird mit Demeter: Der Ahnenkult als reale Beziehung zu den Verstorbenen ist Teil derjenigen religiösen Erfahrung, welche menschenwürdige Kultur und Gemeinschaft bis in die abstrakte juristische Staatsverfassung allererst begründet und ermöglicht.

Nähmen wir einen solchen Gedanken heute tatsächlich ernst, so hätte es für unsere kulturellen Grundeinstellungen viele Folgen: Diskussionen über das Lebensende würden anders erfolgen; der Umgang mit Verstorbenen erhielte einen ganz anderen Stellenwert. Konkrete Geistigkeit und Religiosität als gelebte Erfahrung verwandelte einen abstrakt gewordenen Glauben. Die Ausrichtung der Kultur wie des Bewusstseins auf das Diesseits würde einer fundamentalen Sinnesänderung unterzogen. Fragen wir einmal drastisch: Welcher Pfarrer predigt für und vor Verstorbenen? Welches Orchester spielt für abgeschiedene Seelen? Wer liest einem Toten vor und begleitet ihn auf seinem geistigen Weg? Wer lässt sich von Verstorbenen für die Gestaltung des Alltäglichen beraten? – Alles unmögliche Fragen, die entweder abprallen an der Gegenwartskultur oder unter schlechten Esoterik-Verdacht geraten oder, wie das Seelenamt für die Verstorbenen, als konservativ rückständig gelten. Und doch hat unsere Kultur, aus der wir leben, sehr lange anders gedacht. Das müssen wir ehrlicherweise zugeben. Wenn wir es zugeben, dann entsteht uns daraus eine Frage für das, was wir mit einer solchen Gemeinschaft meinen.

### Übung:

Besinnen Sie sich auf Ihr eigenes Verhältnis zu nahestehenden Menschen, die verstorben sind: Welche Beziehung haben Sie zu ihnen? Halten Sie es für sinnvoll, diese Beziehung aktiv zu gestalten? Wenn ja, wie tun Sie das? Pflegen Sie regelmäßige Rituale oder geschieht es eher zufällig? Welche Erfahrungen machen Sie dabei?



## ii. Ein Hinterfragen einer Selbstverständlichkeit: Gemeinschaft nur mit Lebenden?

In den folgenden Überlegungen wollen wir deswegen diesen einstmals fundamentalen und selbstverständlichen, uns heute hingegen fremd erscheinenden Gedanken ein wenig entfalten, erneut nicht um einen „Beweis“ anzutreten, sondern nur aus der Beobachtung, dass die Begrenztheit des eigenen Horizontes immer etwas ist, was an derartigen Fragen auf ihre Berechtigung hin geprüft werden kann; möglicherweise lassen sich dadurch, dass wir den Gedanken ein wenig durchdenken, Einsichten gewinnen, zustimmender oder ablehnender oder erwägender Art, die unseren Begriff von Gemeinschaft nochmals zu erweitern vermögen. Denn aus der Sicht der älteren Zeiten müssen wir uns die Frage gefallen lassen, weshalb wir Gemeinschaft nur unter den Lebenden annehmen.

Einige kleine Fragen können wir uns selbst stellen, um die Berechtigung der Anfrage ernst zu nehmen. Besteht eine Gemeinschaft zwischen Freunden nur bei unmittelbarer Wahrnehmung oder im unmittelbarem Lebenszusammenhang? Wir alle haben Erfahrungen, dass Freundschaften Zeiten überdauern – und zwar auch Zeiten, in denen man sich nicht sieht oder spricht, gleichwohl aber das Erlebnis innerer Verbundenheit hat. Wäre dieses nicht, so wäre die Freundschaft erloschen. Ist sie gegeben, können wir nach vielen Jahren ganz unmittelbar und ungebrochen wieder anknüpfen. Uns fehlen biographische Erlebnisse voneinander, aber als lebendige Individualitäten, als Iche, können wir direkt anschließen. Freundschaft ist also nicht notwendig an gemeinsames Leben gebunden. Ferner können zumindest die Lebenden von ihrer Seite aus den

Verstorbenen die Treue wahren, ihnen verbunden bleiben, in ihrem Sinne handeln. Setzt man schließlich die Unsterblichkeit des Menschen, so wird die Frage nach einer Gemeinschaft zwischen Lebenden und Verstorbenen zu derjenigen nach der Möglichkeit der Form des Austausches, der Kommunikation. In diesen Erwägungen sind natürlich Voraussetzungen enthalten, die allerlei Zweifel erlauben. Aber alle Voraussetzungen, die hier impliziert sind, haben umgekehrt auch immer wieder philosophische und allgemeine Zustimmung erfahren. Eine einfache Ablehnung dürfte ebenso wenig seriös sein wie eine einfache Zustimmung.

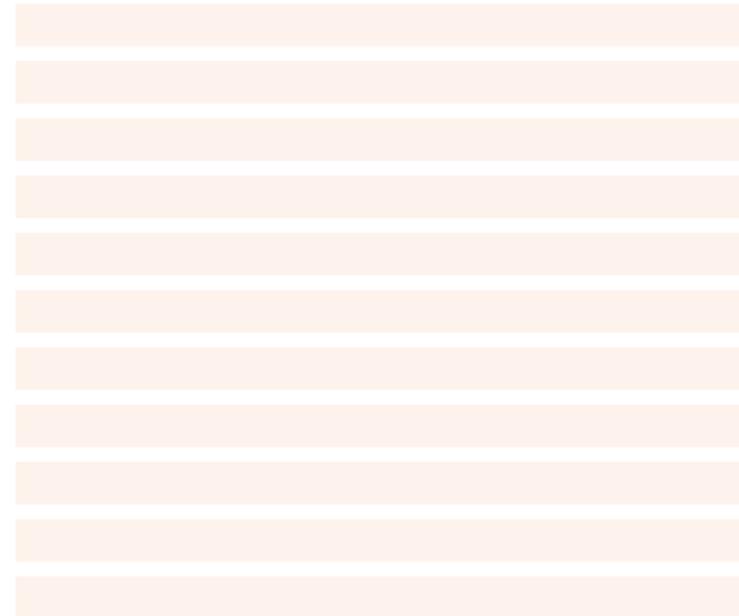
Die christliche Kirche als die über zwei Jahrtausende prägende Glaubensgemeinschaft unserer Kultur bezieht ihren Sinn aus dem Gedanken, dass Gott Mensch geworden ist, dass er gestorben und auferstanden ist. Die leibliche Auferstehung am Ostermorgen ist nach dem Zeugnis des Paulus dasjenige, womit die christliche Religion steht und fällt. In ihrer frühen Zeit kannte sie, wie die ganze Antike, das Zusammenwirken von Lebenden und Verstorbenen; sie vermochte auch die Wege der Verstorbenen zu beschreiben. Bis heute gehalten hat sich in der katholischen Kirche das Wirken der Heiligen und ihrer Gemeinschaft – ein letzter Abglanz einer einstmals lebendigen Kultur. Ausdrücklich bezieht der 1. Brief an die Thessalonicher (mag man ihn nun Paulus zu- oder absprechen) die Auferstehung des Herrn auf die Auferstehung der Verstorbenen. Natürlich sind wir kulturell zumeist in der Gegenwart mit einer solchen Position nicht mehr naiv identifiziert. Aber die Tatsache, dass wir es nicht sind, zeigt nur, dass wir ein eigenes Urteil zu gewinnen haben; sie bedeutet nicht ohne weiteres, dass die traditionelle Auffassung falsch ist.

Blicken wir in kürzer zurückliegende Zeiten. Noch bis in das 19. Jahrhundert hinein gab es zahlreiche Beispiele von Menschen und Menschengemeinschaften, die durchaus anerkannt und auf der Höhe ihrer modernen Zeit gleichwohl eine unmittelbare Beziehung zu den Verstorbenen hatten. Als ein Beispiel sei die damals sehr bekannte Gemeinde des Steinthals und ihr Pfarrer Johann Friedrich Oberlin angeführt –, die heute freilich in Vergessenheit geraten ist. Dem Schelling nahestehenden Philosophen Gotthilf Heinrich von Schubert verdanken wir eine Darstellung und Würdigung Oberlins, der für Verstorbene zu predigen pflegte, der sie als Mitglieder seiner Gemeinde auch nach dem Tode seelsorgerisch betreute und auf die Verhältnisse zwischen den Lebenden und den Verstorbenen Aufmerksamkeit richtete.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Vgl.: Züge aus dem Leben des Joh. Friedr. Oberlin, gewesenen Pfarrers im Steinthal, herausgegeben von Dr. G. H. Schubert. Fünfte Auflage. Nürnberg 1834.

### Übung:

Welche Formen des Umgangs mit Verstorbenen kennen Sie aus unserer und anderen Kulturen? Beginnen Sie bei der kleinen „Ahnengalerie“, die viele Familien noch in der Wohnung aufhängen, über Beobachtungen in Kirchen, Tempeln, die Sie auf Urlaubsreisen machen konnten, oder auch Lektüren.



### iii. Der Mensch als Brückenbauer

Wir bleiben in dieser Zeit und wollen im Folgenden einigen Gedanken Schellings, des schon erwähnten Philosophen des Deutschen Idealismus, folgen. Dabei beschränken wir uns auf die Frage der Gemeinschaft von Lebenden und Verstorbenen. Fragen nach der Unsterblichkeit, nach dem Zustand der Seele nach dem Tod, Fragen nach Fegefeuer, Reinkarnation oder dergleichen, nach Geisterglauben, lassen wir allesamt beiseite. Wir rechtfertigen dieses Vorgehen damit, dass wir nur einen Gedanken präsentieren wollen, der sich streng auf die Gemeinschaftsfrage bezieht und unser gewöhnliches Verständnis von ihr nochmals radikal in einer Voraussetzung in Frage stellt. Schelling ist ein Denker, der ausdrücklich und explizit von der Realität einer geistigen Welt ausgeht und diese Voraussetzung als für den Menschen wesentlich erachtet:

„Es ist oft gesagt worden, die Bedeutung des Menschen im gegenwärtigen Leben sey, das erbindende Mittelglied zwischen Natur und Geisterwelt zu seyn. Dabei war aber unter Geisterwelt eigentlich nur die, in der der Mensch jetzt schon existirt oder wenigstens existiren soll, verstanden; hier ist aber von einer eigentlichen Geisterwelt die Rede.“<sup>70</sup>

Die Zwischenstellung des Menschen, so Schelling, liegt in dem „Ich“ des Menschen begründet. Dabei greift er auf Ideen von Fichte zurück, wie wir sie im Werdebuch I (S. 29ff.) beschrieben haben. In dem Moment, wo sich das Ich nicht nur als endliches begreift, sondern sich bewusst wird, dass es zugleich durch sich und aus sich selbst ein Unendliches, ein Geistiges ist, erfährt

sich das lebendige Ich selbst auf eine Weise, die ihm einen Begriff von sich selbst gibt, „mit dem als einem Zauberschlag die Welt sich öffnet“, wie Schelling einmal sagte.<sup>71</sup> Ganz im Einklang mit dem, was wir eingangs von Cicero berichteten, ist die Welt, die sich für Schelling öffnet, zugleich diejenige der Mysterien, wie er in seinem Dialog „Bruno“ schreibt, aus dem das kleine Zitat stammt. Anders als die Antike sieht Schelling freilich als christlicher Denker die Möglichkeit der Erfahrung dieser Mysterien in demjenigen begründet, welcher als das eigentliche Ich alle menschlichen Iche begründet, also in dem „eingeborenen Sohn“.<sup>72</sup> „Eingeboren“ verweist theologisch auf die Lehre der dreifachen Geburt Christi: im Vater (vor der Schöpfung), in der Zeit (zu Weihnachten) und in der Seele (mystisch), und damit auch auf den Hinweis auf die Sohnesgeburt im Menschen als den mystischen Prozess christlicher Initiation.

Wir haben die Bedeutung des Ichs und der Christologie nicht angeführt, um uns in theologischen Fragen zu verlieren, sondern weil daraus die Perspektive sichtbar wird, die Schellings Denken sowohl von der antiken, selbstverständlichen Vorstellung einer Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen wie von der ebenso selbstverständlichen Ablehnung der Gegenwart abhebt. Was für Schelling auf dem Spiele steht, lässt sich durch zwei Punkte charakterisieren:

- 1) Die leibliche Auferstehung Christi, wenn man sie auf die Verstorbenen bezieht, erfordert ein neues Verständnis des Todes und des Leibes, der eben auch ein Geistleib werden muss.
- 2) Die Leibwerdung des Geistes, des Ich, kann zum Schlüssel für eine reale Verbindung zwischen Seelen im Geisterreich und Seelen im irdischen Körper werden. Man kann die erste Voraussetzung eine christliche nennen, aber sie ist zunächst nichts weiter als

eine bestimmte Art der Begründung dafür, dass Verstorbene als reale Seelen zu erleben sind. Also nur die Begründung ist christlich, die von Schelling behauptete Tatsache selbst keineswegs notwendig. Indes ist es nur angemessen, da Schelling diese Position wählt, sie auch entsprechend wiederzugeben.

Darüber hinaus wird jenseits des theologischen Rahmens ein zentraler Gedanke deutlich: Der Mensch als Bindeglied zwischen dieser und jener Welt. Ein anderes Wort, welches auch bei Schelling im Hintergrund steht, ist dasjenige der Brücke, oder noch genauer: des Brückenbauers. Denn die Brücke ist ja keine gegebene; wir haben kein naturgemäß vorhandenes reales Verhältnis zu den Verstorbenen, sonst wäre uns die Frage nicht so fremd. Was hier in den Blick rückt, ist also, ob und wie der Mensch ein Brückenbauer zwischen den Welten werden kann.

Die lateinische Übersetzung von „Brückenbauer“ ist „pontifex“. „Pontifex maximus“ ist bis heute Titel des römischen Papstes: der „größte Brückenbauer“. Bereits im alten Rom hieß so der höchste Priester. In seiner Zuständigkeit lagen die „initia“, die „Einweihungen“.

Wie wir es auch in unseren Überlegungen zur Freundschaft gesehen haben, geht es unter den Bedingungen der Gegenwart nicht mehr darum, die Antike nachzuahmen, sondern unter den Bedingungen freier Individualität ihre Anregungen in der Gegenwart anders aufzugreifen. Demnach ließe sich unsere Frage auch so formulieren: Ob und wie Lebende in diesem Leben und in der Alltagswelt gemeinsam mit den Verstorbenen eine Brücke zwischen, wie Schelling sagt, Natur- und Geisterwelt, Diesseits und Jenseits, in verantworteter Freiheit und Kooperation zu bilden imstande sind.

#### iv. Gemeinschaft zwischen Lebenden und Verstorbenen

Schauen wir mit dieser Frage auf Schellings Überlegungen, wie er sich den Zusammenhang von Natur- und Geisterwelt, von dieser und jener Welt, mit Blick auf die Verstorbenen denkt!

Die Ausbildung des „Ich“, „mit dem als einem Zauberschlag die Welt sich öffnet“ versteht Schelling sehr real; so unterscheidet er bei seiner Bestimmung des Menschen drei „Potenzen“, die sich vereinfacht zunächst als Leib, Seele und Geist fassen lassen. Dabei ist die Seele, insofern sie vom Ich durchdrungen ist, das Bindeglied zwischen Leib und Geist; diese Verbindung ist für Schelling der dritte und letzte Zustand, die dritte Potenz. Der Leib bildet die erste, der Geist die zweite. Das, was wir im Leben im Leib erfahren, ist dabei zunächst einmal nicht die volle Realität des Geistigen. Hier stehen sich Leib und Geist gegenüber als Gegensätze, und der Geist erscheint immer wie gebunden an den Leib. Das aber ändert sich für Schelling mit dem Tode:

„Alles, was bisher vorkam, gehörte eigentlich nur der ersten Potenz an. Die wahre zweite Potenz fängt für den Menschen erst nach dem Tode an.“<sup>73</sup>

Mit dem Tod beginnt also für Schelling das Leben des Geistes, und zwar nicht als allgemeiner Geist, sondern als dieser konkrete Ich-Geist (der gleichwohl in dieser Getrenntheit von der Sphäre des Leibes, der lebendigen Welt, nicht das eigentliche Ziel ist, weil eben genau dieser Bezug fehlt).

Schauen wir uns diesen Zusammenhang ein wenig genauer an. Damit ist eine klare Position beschrieben: In diesem Leben ist der Mensch ein eingeschränkt geistiges Wesen; erst nach dem Tode entfaltet sich der Geist ganz. Schelling steht dabei in einer langen philosophischen Tradition. Schon Platon lehrte im antiken Athen, Philosophie sei die Kunst, das Sterben zu lernen, eben um die eigentliche geistige Realität zu erfahren. Und schon er, wie auch Schelling, haben dafür argumentiert, dass der Mensch die Fähigkeit hat, vor dem Sterben zu sterben. Sie meinen damit das Folgende: Offenbar ist es dem Menschen, wenn der Geist ausschließlich an den Leib gebunden ist, nicht möglich, rein Geistiges und damit auch Verstorbene zu erfahren. Da diese Bewusstseinsverfassung aber, zumindest heute, die gewöhnliche ist, bedarf es bestimmter Übungsformen, um eine andere Bewusstseinsform zu entwickeln, in welcher der Mensch leibfrei, wie man seit der Antike sagte (wir werden den Sinn im Folgenden mit Schelling noch präzisieren), im Geistigen sich bewegen kann.

Schelling geht diesen Fragen in seinem „Clara-Gespräch“ nach. Der Einfachheit halber lässt es sich wie ein sorgfältig konzipiertes „Drama“ um den Zusammenhang von Lebenden und Verstorbenen in fünf Akten bzw. fünf Teil-Gesprächen beschreiben. Das Gespräch wird hauptsächlich geführt von einem Pfarrer (zugleich Ich-Erzähler), einem Arzt und Clara. Während der Pfarrer aus der Perspektive des Geistes spricht, erscheint der Arzt als Vertreter der Naturwissenschaften und des Leibes; Clara bildet als „Seele“ die Mitte.

Die Exposition, den 1. Akt, bildet ein Gespräch an Allerheiligen. Es spielt in der Natur und bei einer Kapelle; dabei wird deutlich,

dass die Unterredner mit der ursprünglichen, antiken Einheit von Lebenden und Verstorbenen nicht mehr ungebrochen leben können. Sie sind durchaus moderne Menschen. Sie benötigen eine andere Klarheit der Erkenntnis. Aber anders als unsere Gegenwart geben sie die Perspektive nicht vollständig auf. Clara formuliert programmatisch:

„Es ist mir wieder so klar geworden, wie dieses Leben, das wir jetzt leben, ein ganz einseitiges Leben ist, daß es erst vollendet wäre, wenn jenes höhere Geistige sich mit ihm verbinden könnte, wenn die, die wir Verstorbene nennen, nicht aufhörten mit uns zu leben, sondern nur gleichsam einen andern Theil der großen Familie ausmachten“.<sup>74</sup>

Einen anderen Teil der großen Familie bilden die Verstorbenen also in einem doppelten Sinne von „Familie“. Auf der einen Seite lässt Schelling seine Figuren konkret denken: der reale Zusammenhang in dieser bestimmten Familie: Clara trauert um ihren verstorbenen Mann. Um die Gemeinschaft mit ihm geht es auf der einen Seite. Auf der anderen Seite meint „Familie“ auch die Familie der Welt oder der Menschheit. Der „andere Teil“ der „Familie“ ist auch der andere Teil der Menschen, die gerade nicht leben. Für Schelling, hier wieder im Sinne der Antike, steht für die Kultur und Humanität der Menschheit etwas auf dem Spiele, wenn diese Kultur in ihrer Entwicklung nicht die Gemeinschaft beider Teile der Familie im Auge hat. Damit scheint unsere Eingangsfrage als Problemstellung im „Clara-Gespräch“ auf.

In einer zweiten Unterhaltung, der ansteigenden Handlung unseres Dramas, steht der Arzt als Vertreter der ersten Potenz, des Leibes, der Erde und ihres Lebens, im Vordergrund. Er wird,

obzwar Wissenschaftler, als Freund der Alchimie und der Magie charakterisiert, jener Magie, welche im wohlverstandenen Sinne nicht nach Gold, sondern nach dem Gold des Goldes, also nach der wahren schöpferischen Prozessualität in der Natur suche. Die Grundlage der Welt ist für ihn nicht tote Stofflichkeit, sondern das schöpferische Leben selbst. Die Furcht vor der Magie und die Angst vor der Geisterwelt werden als von derselben Art beschrieben.<sup>75</sup> Der Grundtenor besteht in der Aussage: Naturerkenntnis ist Basis der Geisterkenntnis. Der Ausgangspunkt muss im Diesseits, nicht im Jenseits gewählt werden.

Wir sehen, wie Schelling an dieser Stelle darauf hinzielt, dass eine mögliche Verbindung von Lebenden und Verstorbenen davon abhängt, dass in dieser Welt erstens sichere Erkenntnis erworben wird, die tragfähig ist, und dass zweitens diese Erkenntnis wirklich von einem einzelnen Menschen erarbeitet und angeeignet ist. Auf dieser Basis und nur auf ihr, so Schelling, öffnet sich eine mögliche weitere Bahn zum Geistigen.

Ihr widmet sich das Weihnachtsgespräch im Hause des Pfarrers, gleichsam der Höhepunkt und dritte Akt. Gleich zu Anfang des Gespräches sagt Clara in einer Anspielung auf den ersten Akt, der Anblick der Kinder des Pfarrers rufe in ihr das Bild von dessen verstorbener Frau hervor, die sie zwar nicht gekannt habe, aber von der sie die klare Gewissheit habe, „daß sie ist, daß sie lebt, daß sie an unserer Freude teilnimmt“.<sup>76</sup> Dieser Ideewerdung des Leibes korrespondiert die Bemerkung, dass durch die Geburt Christi auf Erden dieser Zusammenhalt wieder möglich geworden sei. Dabei macht Clara die Bemerkung, in Augenblicken wie diesen bedürfe ihre Überzeugung keinerlei

Gründe. Sie findet es schade, dass man aus diesen Momenten immer herausfalle und das Reflektieren einsetze.

Der Pfarrer hingegen, und das ist für Schellings Position im Sinne dessen, was wir beim Arzt gerade sahen, vertritt die Auffassung, dass beide Zustände notwendig seien.<sup>77</sup> Das Ich bzw. die Seele als ewiger Begriff oder ewige Individualität gehört auf die Seite der Schau, das Ich bzw. die Seele als Begriff der konkreten Individualität verweist auf den scheidenden und reflektierenden Verstand, der aber gerade dadurch nicht einen Endpunkt, sondern einen sicheren Ausgangspunkt gewährt. Die Bewegung des „Zauberschlags“, die Schelling anlegt, kommt hier zum Vorschein. Wie es bereits der Arzt von seiner Seite aus formulierte, darf die reflektierende Rationalität nicht aufgegeben werden, aber sie kann sich bewusst werden, dass sie nicht auf sich selbst gründet, sondern auf einem Moment der „intellektuellen Schau“, der geistig-evidenten Einsicht. Diese Einsicht wiederum ist zwar notwendig, aber muss ihrerseits methodisch geübt und auf ihren Wahrheitsgehalt hin kontrolliert werden; sie kann nicht einfach geglaubt oder fraglos angenommen werden. Erst diese vermittelnde, doppelte Erkenntnisbewegung des Ichs in der Seele zwischen Leib und Geist bietet für Schelling das eigentliche Wesen des Menschen.

Diese Tätigkeit wird im Folgenden genauer gefasst – wir gehen dabei jetzt nicht primär auf die in diesem Buch wie auch im ersten Werdebuch behandelte Frage der Erkenntnis ein, sondern bleiben bei der Problematik der Gemeinschaft mit den Verstorbenen. Dazu werfen wir mit Schelling einen Blick auf das Wesen des Menschen. Schelling denkt das Verhältnis von Seele, Leib und Geist holistisch-dynamisch, also ganzheitlich und

prozessual, als einen „lebendigen Umlauf“.<sup>78</sup> Dieser Gedanke eines lebendigen Umlaufs, bei dem immer alle Teile zwar sich wandeln, aber sich nicht vollständig trennen oder verloren gehen, führt zu der Einsicht, dass der Tod nicht die Trennung von Seele und Geist vom Leibe ist, sondern dass diese Einheit im Ganzen durchaus erhalten bleibt.<sup>79</sup>

Was bedeutet das für die Auffassung des Todes und des Leibes? Seine Ansicht im „Clara“-Gespräch erlaubt es Schelling erstens, eine individuelle Unsterblichkeit anzunehmen. Der Übergang zwischen Leben und Tod ist eine Verwandlung bestehender Verhältnisse eines konkreten Ichs in seinen Beziehungen zu Leib, Seele und Geist. Diese individuellen Wandlungen sind zweitens solche, dass alle drei Glieder je wieder ganzheitlich bezogen ineinander gedacht werden müssen. Daraus ergibt sich der Gedanke, dass im Leibe, im Leben auf der Erde, auch bereits Geist sein, also ein geistiger Leib als „wirklich geistige Gestalt“<sup>80</sup> sein muss, aber eben noch verborgen, latent. Da entsprechend der holistischen Konzeption ferner der Mensch nach dem Tode in der Geisterwelt auch über eine nunmehr geistige Leiblichkeit verfügen wird, ist es genau dieser feinere geistige Leib, der „himmlische Lebenskeim“, wie Schelling ihn nennt, der nach seiner Ablösung vom Körper im Tode, diesen geistigen Leib bilden wird, wobei jetzt der irdische Leib in die Verborgenheit tritt.

Daran wird zweierlei deutlich: Auf der einen Seite bildet das Wechselspiel des individuellen Leibes als Leib im Leben und Leib im Geist die Grundlage der Individualität; wenn sich auch die Seele immer mehr Gott annähert, ihm immer gleicher werde, so sei es doch bei aller Gleichheit mit Gott dieser Leib, der die Individualität sichert.<sup>81</sup> Gleichheit ist eben

nicht Identität. Auf der anderen Seite wird die Bedeutung der leiblichen Auferstehung als versöhnende Aufhebung dieses Wechselspiels deutlich. Daraus ergibt sich:

„Also nicht ein bloßer Theil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren Esse nach, der Tod eine *reductio ad essentiam*“.<sup>82</sup>

Der Tod führe, so Schelling, den Menschen auf seine eigentliche Essenz zurück – ein Gedanke, der seit der Antike vorkommt. Dieses Konzentrat schlage sich in dem geistigen Leib nieder.

An dieser Stelle wird jedoch ein Bruch Schellings mit der Tradition deutlich. Diesen Bruch, gleichgültig ob wir die vorige, vielleicht kompliziert oder spekulativ anmutende Überlegung mitmachen, lässt sich einsichtig in folgender Weise beschreiben: Der Übergang im Tode geschieht nicht einfach nur naturhaft, sondern der dort entstehende geistige Leib ist auch davon geprägt, wie der Geist in dieser Welt sich betätigt hat. Wir müssen also, den Gedanken des Sterbens vor dem Sterben aufgreifend, differenzieren zwischen einem Tod, der natürlicherweise eintritt und einem, der nur so eintritt, wie das Ich selbst in Eigenkultur und Eigenentwicklung ihn vorbereitet. Das meint keinen Intellektualismus. Nicht der Intelligenzquotient ist Ausdruck der Geistigkeit.

Es geht dabei um den Willen, die Übung, die Fähigkeit, sich mit geistigen Inhalten innerlich zu befassen, sie innerlich zu bewegen. „Ruminatio“ nannte das Mittelalter bereits diese Tätigkeit. Die Übersetzung lautet: „Wiederkäuen“. Es handelt sich also gerade nicht um eine intellektuelle Tätigkeit.

<sup>78</sup> Ebd., 46.  
<sup>79</sup> Ebd., 49ff.  
<sup>80</sup> Ebd., 54.  
<sup>81</sup> Ebd., 72.

<sup>82</sup> SW I/8, 476.

Diese führt zu einer theoretischen Einsicht. Hier geht es um eine existentielle Einsicht, um die Differenz zwischen theoretischer und existentieller Wahrheit, die wir oben anhand von Heinrich Barth entwickelt hatten, aufzugreifen. Das Bewegen von geistigen Inhalten im Innern ist ein von der Intellektualität scharf und vollständig geschiedener Vorgang, der aber gleichwohl eine Form des Denkens ist, in der Erkenntnis Existenz ist.

In diesem Sinne formuliert Schelling zunächst negativ: Wer in dieser Welt sich nicht mit der Geisterwelt beschäftigt habe, für den könne der Übergang in die Geisterwelt nichts anderes sein als eine Versetzung an einen Ort, wo er weder sein wolle noch sein könne, da er für ihn ein Nichtsein bedeute. Solche Menschen „werden ja wohl recht eigentlich zwischen Seyn und Nichtseyn schweben; unfähig ins eigentliche Seyn sich zu erschwingen, und von dem Nichtseyenden, das sie dafür [für eigentliches Sein] hielten, durch den Tod abgeschnitten, werden sie alles versuchen, diese Pein zu mindern, bald sich erheben wollen und unwiderstehlich zurücksinken, bald wieder mit ihren Einbildungen in diese Welt hineingerathen, bis sie wieder finden, daß es damit nichts ist.“<sup>83</sup>

Mit dieser Überlegung von Schelling gewinnen wir einen wesentlichen Punkt. Nicht, dass wir seine Aussage einfach übernehmen wollen. Aber jenseits der Frage ihrer Geltung, hat sie eine gewisse Berechtigung für sich. Bereits im gewöhnlichen Leben ist es so, dass es gut ist, sich auf eine völlig neue Situation so gut vorzubereiten, wie es möglich ist. Das gilt beispielsweise für alle Situationen der Prüfung im Leben. Wo wir gut vorbereitet sind, erhöht sich die Möglichkeit,

dass wir nicht einfach unfähig in der Situation schweben. Wenn wir also den Gedanken an eine Gemeinschaft von Lebenden und Verstorbenen ernst nehmen, dann folgt daraus auch, dass wir uns auf derartige Situationen vorbereiten und ügend damit umgehen.

Spitzen wir die Aussage jetzt auf die Gemeinschaftsfrage mit den Verstorbenen zu, so lassen sich daran drei fundamentale Punkte festmachen:

Erstens gibt es vollgültige Gemeinschaft nur mit Verstorbenen, die sich ihrerseits in dieser Welt darauf vorbereitet haben, als Verstorbene im Geistigen zu sein. Philosophie als Pflege und Übung nicht des natürlichen, sondern des kultivierten Todes spielt hier die entscheidende Rolle. Und diese philosophische Betätigung steht dem Menschen frei.

Man kann sich diesen Aspekt der Freiheit zweitens noch konkreter klar machen. Der Prozess der Ideewerdung des Leibes, also des Ausbildens von Geistigkeit als einer geistigen Leiblichkeit, Identität, im Leben werde, so Schelling, in seiner Reinheit erst mit dem Tode erreicht, wobei der Tod das Ereignis bilde, in dem alles „in Einem Brennpunkt“ „in innigstem Bewußtseyn“ zusammengedrängt sei.<sup>84</sup> Derartige Beschreibungen erinnern an Darstellungen von Lebenspanoramen bei Nahtod-Erfahrungen. Aber sie verweisen systematisch auch darauf zurück, wie sich Schauen und Reflektieren verhalten. Man stelle sich hypothetisch vor, man sei mit seinem eigenen Lebenspanorama konfrontiert. Ist man darauf nicht vorbereitet, ist es schwer, sich darin zurecht zu finden; hat man seine eigene Biographie reflektiert, weiß

man um entscheidende Ereignisse und Erlebnisse, kennt ihren Kontext, so erschließen sich in einem solchen Panorama viel leichter Zusammenhänge.

Dieses Beispiel macht klar, dass es nicht abwegig ist, wenn man nach konkreten Fähigkeiten fragt, die für eine solche Gemeinschaft mit Verstorbenen in diesem Leben auszubilden sind, es nicht zuletzt diejenige ist, das eigene Ich in seiner Entwicklung in der Biographie konkret wahrnehmen zu lernen. Ausdehnen lässt sich diese Übung dann – man denke an unseren Exkurs zur Freundschaft – auf die Du-Wahrnehmung eines vertrauten Menschen. Gerade also die konkrete „tiefe Diesseitigkeit“, wie es Dietrich Bonhoeffer einmal genannt hat, bildet, so schließen wir aus den Überlegungen Schellings, ist eine zentrale Übform in der Aufgabenstellung einer Gemeinschaft mit Verstorbenen.

Drittens folgt aus der Freiheit der tiefen Diesseitigkeit, dass die Frage, ob es eine Gemeinschaft von Lebenden und Verstorbenen gibt, keine theoretische ist. Wird sie nicht verwirklicht, gibt es sie nicht. Wer am Ufer sitzt und einen Ertrinkenden beobachtet, der kann sicher sagen, dass dieser sterben wird, weil das Ufer zu weit weg und das Wasser zu tief ist. Gegen diese Wahrheit lässt sich nicht argumentieren. Sie ist theoretisch sicher und bewiesen. Gleichwohl kann derselbe Mensch jemand sein, der vorher gelernt hat zu schwimmen, vielleicht sogar ein Rettungsschwimmer ist, und, anstatt ein theoretisches Urteil zu fällen, ins Wasser geht und den Ertrinkenden rettet. In der gleichen Situation sind wir gemäß der Schellingschen Überlegung mit unserer

Gemeinschaftsfrage. Da sie in unserer Freiheit steht, bedarf sie gewisser Fähigkeiten und sie wird nur realisiert, wenn wir sie vollziehen.

Die Gemeinschaft mit den Verstorbenen, so ergibt sich uns bis hierher anhand der Schellingschen Überlegungen, ist also keine theoretische Frage, sondern ein in unserer diesseitigen Freiheit stehendes Problem konkreter Existenz, welches sich daran entscheidet, ob wir die Fähigkeiten erwerben oder nicht.

Im vierten Akt des Dramas „Clara“, dem retardierenden Moment (wenn wir in Analogie zum Drama sprechen), erfolgt eine Reflexion über philosophische Gespräche, wie das Clara-Gespräch selbst eines ist. Bedeutung und Relevanz solcher Gespräche sieht Clara, die Vertreterin der Seele, in folgendem Sachverhalt:

„Wahrlich, ich sehe die Zeit kommen, wo das Volk, das so immer unwissender in den höchsten Sachen werden muß, aufsteht und sie [die Gelehrten, HS] zur Rede setzt [sic] und sagt: Ihr sollt das Salz eurer Nation seyn; warum salzt Ihr uns denn nicht? Gebt uns wieder die Feuertaufe des Geistes; wir fühlen, daß wir sie nöthig haben.“<sup>85</sup>

Die Feuertaufe des Geistes ist diejenige Mysterieninitiation, wenn wir die Sprachlichkeit aus dem Anfange des Kapitels verwenden, welche die Erfahrung der Ausgießung des Heiligen Geistes real werden lässt. Mysterien geschehen nicht mehr im Verborgenen, sondern sie betreffen den Einzelnen als Einzelnen im Leben. Dabei wird zugleich die Brücke zwischen

Natur- und Geisterwelt, zwischen dem diesseitigen Leben und der geistigen Welt gebildet.

Der Zusammenhang von Lebenden und Verstorbenen als Gemeinschaftsfrage zeigt sich bei Schelling also als die eigentliche Aufgabe, die besteht, wo ein Ich sich um die Erfahrung des Geistigen ühend bemüht. Dabei kommt den philosophierenden Menschen eine dreifache Aufgabe zu:

Erstens müssen sie eine existentielle, keine theoretische Sprache sprechen. Der angemessene Gegenstand der Philosophie ist die „ruminatio“ und ihr Aufgabenbereich die konkrete Existenz. Natürlich können Philosophen untereinander sich auch in einer für andere theoretischen Sprache verständigen – idealiter ist dieselbe aber für die Philosophierenden ihrerseits existentiell.

Zweitens bedeutet eine solche Sprache zu sprechen, selbst als philosophierender Mensch ureigene individuelle Erfahrungen eines Sterben-Könnens in den Geist so vollziehen zu können, dass der ganze Mensch dadurch noch diesseitiger (im obigen Sinne) im Leben steht. Je mehr sinnerfüllte und verantwortete Diesseitigkeit, umso mehr Jenseitigkeit.

Drittens sprechen die Philosophierenden so untereinander und zu Menschen überhaupt, dass sie sie ansprechen auf der Ebene ihres Du und in ihrem Bewusstsein und ihrer Geistigkeit. Das Ich als solches ist immer, gleichgültig ob hüten oder drüben, ein geistiges – so lautete Schellings Einsicht. Wo immer also zu einem Ich als Ich gesprochen wird, wird eine Sprache gesprochen, die

jenseits der Differenz von Lebenden und Verstorbenen ist. Dass Philosophie eine solche Sprache sprechen kann, ist sicherlich eine der am wenigsten leicht zu verstehenden Konsequenzen.

In Schellings Beispiel: Zu Pfingsten sprechen die Apostel in einer Sprache, die alle Menschen, gleich welche Sprache sie sprechen, verstehen. Die Verständigung zwischen Menschen – und auch unabhängig davon, ob es Lebende oder Verstorbene sind – geschieht also in einer Weise, die nicht an die jeweilige äußere Sprache gebunden ist. Die Apostel konnten sich sprachübergreifend verständigen.

Wird nun das Clara-Gespräch selbst als ein solches pfingstliches Gespräch deklariert, so obliegt es Schelling, im letzten Teil, genau dieses Problem einer pfingstlichen Sprache als Möglichkeit der Verbindung von Lebenden und Verstorbenen zu verdeutlichen.

In den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ notiert Schelling etwa zeitgleich, jeder Mensch sei, indem er Gutes und Böses in sich scheidet – im angesprochenen Sinne einer „reductio ad essentiam“ – zum Kontakt mit guten oder bösen Geistern fähig.

„Es ist unbegreiflich, wie man an einem solchen Zusammenhang je hat zweifeln können. Wir leben unter beständigen Eingebungen; wer auf sich achtgibt, der findet sie. Besonders in schweren Fällen fehlen dem Menschen diese Eingebungen nie, und wenn er sie nicht hat, so ist es seine eigene Schuld. Der Mensch ist nie ganz verlassen, und bei dem vielen Traurigen, was ein jeder erfährt, kann er doch gewiß seyn, daß er unsichtbare Freunde

hat, ein heroischer Gedanke, der fähig macht vieles zu thun und auch vieles zu leiden“.<sup>86</sup>

Hinter den „Eingebungen“ verbirgt sich, was die „Feuertaufe des Geistes“ meint: ein sprachliches „Gold des Goldes“ im Sinne des Ausdrucks des Arztes. Im „Clara“-Gespräch bietet Schelling hierzu eine entsprechende sprachmetaphysische, an den platonischen Dialog „Kratylos“ erinnernde, in der damaligen Zeit unter dem Stichwort **PASIGRAPHIE** verhandelte Überlegung an. Die Sprache enthalte ein äußeres, sinnenfälliges Element und ein geistiges, welches auf die ausgedrückte Idee verweise. Hier begegnet uns also in der Sprache dieselbe Idee, die auch Schellings Anschauung vom Wesen des Menschen bestimmt. So gilt auch entsprechend: Die Sprache der Geisterwelt entbehre der sinnenfälligen Verschiedenheit, zwar habe auch die Sprache hier noch einen Geistleib, aber dieser sei allgemein:

„In der Geisterwelt aber, wohin nur das völlig Entbundene und freie Körperliche uns folgt, muß die wahre allgemeine Sprache gesprochen und können nur Wörter gehört werden, die mit den Wesenheiten oder Urbildern der Dinge selbst Eines sind“.<sup>87</sup>

**Vgl. zur Pasigraphie: Bericht über den pasigraphischen Versuch des Professors Schmid in Dillingen (I/8, 448-454): „Wie es nämlich bei Gold machen nicht sowohl darauf ankommt, das Gold selber, als vielmehr das Gold des Goldes, oder das zu finden, was das Gold zu Gold macht, so würde es, um die Sprache zu finden,**

**die in der ganzen Welt so verständlich wäre, als das Gold ist, eigentlich darauf ankommen, die Sprache der Sprache zu finden“; diese soll ihrer Natur nach allgemein verständlich sein; sie schließt den inneren Grund von Sprache auf; sobald der Mensch in ihn versetzt sei, könne er diese Sprache sprechen und**

**verstehen; am Ende dieser Überlegungen verweist Schelling auf den „Kratylos“ (454). Die Pasigraphie der neueren Zeit geht auf Leibniz’ Idee einer Universalsprache zurück. Im Umfeld Schellings hatte u.a. Alexander v. Humboldt bereits 1803 einen Essay über Pasigraphie geschrieben**

Das „freie Körperliche“ entspricht dem gerade eingeführten Geistleib; Schelling erwähnt „wunderbare Fälle“, wo die Körperlichkeit die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit ablege und keinen Gegensatz zum Geiste bilde; ein solcher Fall sei das Pfingstgeschehen.<sup>88</sup> Auf der Ebene der Sprache begegnet also dieselbe Konstruktion wie beim Ich-Begriff. Zwischen Idee und gesprochenem Wort findet sich im Kreuzungspunkt von Leibwerdung der Idee und Ideewerdung des Wortes eine Ich-Sprache, die sich für Schelling im überwörtlichen Erfassen des ‚ewigen‘ Begriffs von Seiten des individuellen Ichs manifestiert. Schelling macht den Unterschied zwischen irdischer Sprache und Ideensprache dadurch deutlich, dass er das lebendige Band der Ideensprache in der Verbindung von Selbst- und Mitlauten wurzeln lässt: Die Bedeutung wird also analog zur intellektuellen Anschauung unmittelbar aus der Wahrnehmung erfasst. So, wie die geistigen Worte in der geistigen Welt ertönen, so sind sie auch. Zwischen Klang und Bedeutung gibt es keinen Unterschied. Schelling aktualisiert damit auf seine Weise die alte Vorstellung der Sphärenharmonie: Das Klingen des Kosmos und sein Sein ist für Pythagoras, aber auch noch für Kepler, geradezu identisch.

Da das Ich hier zugleich sein eigener Klang selbst ist, der in der Form der Ideensprache auftritt, entsteht die Möglichkeit, dass auf dieser geistleiblichen Ebene, die sowohl von der Natur, dieser Welt, wie von der Geisterwelt aus erreichbar ist, eine Verständigung stattfindet – das sind beispielsweise für Schelling die Eingebungen, welche von Seiten der Verstorbenen zu den Lebenden gelangen.

So ungewohnt, wie es vielleicht aussieht, sind diese Gedanken nicht. Eine einfache Beobachtung an uns selbst kann weiterhelfen: Wir kennen Fälle, in denen wir etwas verstanden haben, aber es noch nicht formulieren können, aber sehr wohl wissen, dass es in einer bestimmten Form nicht richtig formuliert ist. Daran wird uns deutlich, dass wir eine Idee begreifen können und dass dieses Begreifen wie im äußeren Greifen auch wirklich meint, etwas in einer bestimmten Formgestalt erfasst zu haben. Damit ist aber keineswegs schon eine Wortgestalt verbunden, sondern der Übergang von erfasster Ideengestalt zu formulierter Wortgestalt ist je und je ein eigener. Außerdem bemerken wir, dass, wenn es uns nicht gelingt, über die erfasste Ideengestalt hinaus zu kommen, die Idee nicht wirklich unsere eigene wird. Erst wo wir den Übergang bis in die Wortgestalt vollzogen haben, wird die Idee unsere eigene und damit eine Fähigkeit, derer wir uns bedienen können. Ein solches Individuelles ist sie aber nicht, weil sie Wortgestalt ist, sondern weil wir es vermocht haben, den Übergang von Ideengestalt zu Wortgestalt zu vollziehen. Auch das beobachten wir: Wenn wir uns an eine Einsicht bloß in Worten erinnern, dann ist uns häufig nicht mehr klar, warum und wie uns diese Einsicht klar war; wir müssen die Einsicht neu vollziehen, sonst trägt sie nicht mehr.

Damit ist im Sinne der Überlegungen Schellings derjenige geistige Raum beschrieben, wo in freier Aktivität eine Sprache konkreter Existenz als Erkennen geübt und gepflegt wird, die in dieser wie in jener Welt eine Fähigkeit des Ichs bleibt, von der her sich die Möglichkeit einer Gemeinschaft zwischen Lebenden und Verstorbenen denken lässt. Gerade dieser Bereich zwischen dem Worthaften als Leib und dem reinen Gedanken als Geist bildet die vermittelnde individualisierte Seelensubstanz.

Übung:

Denken Sie den Satz:

„Das Ich ist zugleich sein eigener Klang.“

## v. Eine Frage der Zartheit und des Friedens

Die Übungsaufgabe, wenn man so will, besteht also für einen auf dieser Welt lebenden Menschen. Für Schelling gilt dabei, das sei zum Abschluss nicht verschwiegen, dass der Mensch in dieser Welt die Idealsprache nur ausbilden kann aufgrund der Auferstehung Christi. Erst die leibliche Auferstehung des „Logos“, des „Wortes“, die zugleich geistig und leiblich ist, bietet ihm zufolge die Möglichkeit einer leiblich-individuell-geistigen Erfahrung und Übung dieser Fähigkeit. Diese Erfahrung wird, in der Dimension des Clara-Gespräches, zu einer Anschauung der Tatsache der Auferstehung im eigenen Ich, ganz im Sinne des Christus als des eingeborenen Ichs, in der Gemeinschaft Lebender und Verstorbener. Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbener gleicht dem Gang der Jünger nach Emmaus und ihrer dortigen Erfahrung.

Auf die Frage, wie Derartiges zu erüben ist, findet sich bei Schelling ein bemerkenswerter Hinweis. Der Grundcharakter dieses Geschehens sei, dass die Verbindung der Seelen in Natur und Geisterwelt sich als „zartes Geheimnis“ vollzieht, d. h. in einer Freiheit, mit der die wenigsten umzugehen verstünden.<sup>89</sup> Darum gelte:

„Sollten wir nicht überhaupt gegen die Abgeschiedenen noch weit mehr die Zartheit beobachten, die wir den Lebenden schuldig zu sein glauben?“<sup>90</sup>

Die Zartheit ist für Schelling das einzige Mittel, um anhand eigener Erfahrung eine Entscheidung über seine Eingebungslehre zu fällen. Dabei bedeutet „zart“ für ihn, dass der Zusammenhang immer wieder schöpferisch und frei geschaffen werden muss, da er im Werden vergeht, immer gleichsam anfangshaft aufscheint. Nicht jede Eingebung stammt per se aus dem Geisterreich. Das Kriterium zur Prüfung formuliert Schelling folgendermaßen:

„Das Zarte, Geistige, erhält auch hier seinen höchsten Werth erst dadurch, daß es mit einem widerstrebenden, ja barbarischen Element versetzt dennoch seine Natur behauptet“.<sup>91</sup>

Damit das Zarte sich so behaupten kann, muss es ausgebildet und geübt werden; eine Zartheit, die Bestand hat, die beweglich gedacht und getan werden kann, ohne zu verhärten,

ohne sich zu verflüchtigen, und die beiden Gefahren zu trotzen in der Lage ist. Schelling greift damit Goethes Verständnis von „zart“ auf:

„Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht, und dadurch zur eigentlichen Theorie wird. Diese Steigerung des geistigen Vermögens aber gehört einer hochgebildeten Zeit an“.<sup>92</sup>

Die reale Erfahrung einer „zarten Empirie“ lässt sich für Schelling an allem in Natur und Menschheit machen: „Das Zarteste in allem ist göttlich“.<sup>93</sup> Daran wird aber sichtbar, dass es gerade die zart empfindende seelische Individualität ist, welcher der Brückenbauer zwischen Natur- und Geisterwelt ist. Denn sie ist auf beiden Seiten das einzig freie Wesen. Eine geistige Wirkung aus der nicht-menschlichen Natur ist ebenso wenig frei wie eine solche aus dem Bereich des Geistigen; erst wo bewusste geistige Individualität erscheint, entsteht Freiheit. So ist der Mensch zunächst das einzige freie Band zwischen den Welten, und die Kooperation und Gemeinschaft Lebender und Verstorbener unter diesem schellingschen Blickwinkel das Nadelöhr des Zusammenhangs von Natur- und Geisterwelt.

Erinnern wir uns an Aeneas: Nur die Hand, die gereinigt und einer Seele zu eigen ist, in der Frieden lebt, darf sich den Verstorbenen nähern. Friede auf Erden bei Menschen guten Willens ist die Grundbedingung dieser geistigen Gemeinschaftsform.



#### **Exkurs 4 - Rembrandt: Der Evangelist Matthäus (1661)**

Ein zweites Beispiel aus der Kunstgeschichte, das ebenfalls von Rembrandt stammt und etwas früher entstanden ist als „Die Heimkehr des verlorenen Sohnes“, ist die Darstellung des Evangelisten Matthäus mit dem Engel. So ungewöhnlich das Gemälde selbst ist, so gängig ist zunächst sein Motiv. Der Evangelist Matthäus wird seit jeher durch das Symbol des Menschen, oft in Form eines Engels, dargestellt (siehe folgende Seite).

Rembrandts Spezialität ist es, göttliche Figuren in einer sehr menschlichen Weise abzubilden, sie in alltägliche Situationen hineinzustellen. So fällt bei diesem Bild als erstes auf, dass ein heutiger Betrachter kaum in der Lage sein wird, den Engel spontan als solchen zu erkennen, wenn er nicht über den Titel des Bildes informiert ist. Ebenso wenig gelingt es, die Figur des Matthäus zuzuordnen, denn auch wenn sein Schreiben in ein aufgeschlagenes Buch den Zusammenhang mit den Evangelienverfassern suggeriert, bleibt man in Ermangelung deutlicher Hinweise im Bild selbst erst einmal hilflos.

Gerade dieser Effekt ist es nun, den Rembrandt beabsichtigt. Auf den ersten Blick haben wir es hier also mit zwei Menschen zu tun, einem älteren Mann, der an einem Schreibtisch sitzt und dessen rechte Hand die Seiten eines Buches füllt, und einem jüngeren, der ganz dicht hinter ihm steht, die Hand auf die rechte Schulter legt und ihm – ohne den Mund geöffnet

zu haben – etwas einzuflüstern scheint. Beide Figuren nehmen zwei Drittel der Bildfläche ein. Im Hintergrund, fast unsichtbar, zeichnen sich noch Schemen einer Gestalt ab, die aus einer undefinierbaren Entfernung frontal auf die Szene und gleichzeitig zum Betrachter des Bildes „hinschaut“.



Türornament aus dem 13. Jahrhundert, Musée de Cluny, Paris

Die inhaltlichen Elemente des Bildes sind damit bereits vollständig aufgezählt. Schauen wir nun genauer auf die eindruckliche Gestalt des Evangelisten. Von ihm sehen wir nur den Kopf und einen Teil des Oberkörpers. Sein Gesicht ist zwar dem Betrachter zugewandt und auf ihm liegt das Lichtzentrum des Bildes (oder geht es von ihm aus?), aber der Blick und die Konzentration sind nicht nach außen, sondern nach innen und gleichzeitig hinten zur jüngeren Gestalt hin gerichtet. Und zwar genau auf den Bereich zwischen rechtem Ohr und Mund des Engels. Hier ist das innere Kraftzentrum des Bildes und hier entsteht der Wachpunkt der Begegnung. Das

Gehörte scheint durch den Leib des Matthäus hindurchzufließen in die Feder hinein, ohne dass seine Augen Kontakt mit dem Papier aufnehmen müssten.

Beide Hände des Evangelisten sind außergewöhnlich sorgfältig dargestellt. Jede Ader, die kleinsten Verfärbungen der alternden Haut sind erfasst. Der Zeigefinger der linken Hand berührt ganz leicht den Bereich des Kehlkopfes, den Ort, wo die Sprache, das Wort entsteht. Die innere und äußere Haltung des Evangelisten sind ganz auf Wahrnehmung, im engeren Sinne das Hören des Engels ausgerichtet. Das eigene Seelische scheint in vollkommener Ruhe hingegeben dem, was aus der Sphäre des hinteren Raumes kommt. Dazu gehört auch die Berührung der rechten Schulter des Evangelisten durch die ganz leicht aufliegende Hand des Engels. Ein kleiner Zwischenraum bleibt frei; hier liegt kein einseitiger Zwang vor, keine Suggestion oder Manipulation, keine laute Posaunenstimme offenbart die Wahrheit. Matthäus bleibt innerlich frei, das aufzunehmen, was ihm in voller Klarheit aufgeht.

Mit etwas Abstand betrachtet, scheint die Figur des Engels beinahe mit dem Wesen des Evangelisten zu verschmelzen. Nicht körperlich, aber seelisch bilden sie eine Sphäre gegenseitiger Verständigung. Der Maler deutet sogar einen Raum dieser Gemeinsamkeit durch einen aufgehellten Bereich oberhalb der beiden Köpfe an, wodurch die Grenze des Physischen aufgelöst und ein weiterer geistiger Raum angedeutet wird.

Man kann schwer anzweifeln, dass wir es hier mit einer Beziehung zu tun haben, die auf Gegenseitigkeit und „Augenhöhe“, wie man

heute vielleicht sagen würde, beruht. Mensch und Engel teilen eine gemeinsame Sphäre; es bedarf aber der Aufmerksamkeit des Menschen, sich diesen Raum wahrnehmend zu erschließen. Insofern ist der Engel auf den Menschen angewiesen, ebenso wie der Mensch auf den Engel angewiesen ist, wenn er jenen geistigen Raum betreten möchte.

Daneben erleben wir den Engel hier wie innig zugehörig zum Wesen des Menschen (und umgekehrt). Wie wäre es, wenn wir unsere Rolle als Bildbetrachter und damit Wahrnehmenden der Szene ganz ernst nehmen würden? Gehören wir nicht mit zu diesem Bild? Dann können wir uns fragen: gehört nicht zu jedem Menschen in Wahrheit diese doppelte Natur? Wenn ja, was bedeutet das für das Ereignis einer echten Begegnung?

## IV. Ausblick

Im Voranstehenden wurde versucht, einen Denkweg zur Gemeinschaftsbildung darzustellen. Dieser Weg gründet auf der Einsicht, dass menschliches Denken ein reales Handeln ist. In dem Maße, wie wir diese Einsicht erwerben, verliert Denken seinen theoretischen, vorstellungshaften und unverbindlichen Charakter. Was wir handelnd als Erkenntnis errungen haben, verlangt aus sich nach einer Umsetzung. Denkende Einsicht ist bereits etwas, in dem ich handelnd tätig bin; aus diesem Grunde drängt die Einsicht in die Handlung.

Doch ist uns einsichtig geworden, dass dieser Übergang vom Denken zum Handeln kein Automatismus ist, sondern dass es darauf ankommt, ihn wach zu begleiten und zu gestalten. Ist das Ich im Übergang nicht wach und gestaltend dabei, wird aus einer denkenden Einsicht allzu schnell eine dogmatische Meinung, die qua Meinung vertreten und umgesetzt wird. Blickt man auf die Handlungsseite, wird die Notwendigkeit, dass das Ich dabei ist, noch höher. Eine Handlung hat immer Konsequenzen für die Umgebung, in die sie hineinwirkt. Mag eine Einsicht auch wahrheitsgetragen sei: Wenn sie nicht auch die sozialen Dimensionen erkennend miterfasst, dann übersieht sie die Konsequenzen der Einsicht in der Umsetzung nicht und wird so ihrerseits problematisch. Die qualitative Vertiefung der Evidenz durch das Ich wird so zu einer Aufgabe, denkende Einsicht und Handeln in ihrer Mitte mit dem Gewährwerden der Folgen in die Gemeinschaft hinein zugleich zu verbinden. Ist das Ich entweder schon bei der denkenden Einsicht oder auch bei dem Gewahren der Folgen nicht aktiv

dabei, so steht der Handelnde seinem Tun (auf allen Ebenen) nicht souverän gegenüber. Die Haltung und Verwirklichung des Handelns können in solchen Fällen unterschiedliche Facetten davon widerspiegeln: dogmatisch, unverbesserlich, alternativlos, naiv in Bezug auf die Wirkungen. Wir sind damit auf unsere Überlegungen am Anfang des Buches zurückgeworfen. Das von Günther Anders beschriebene Problem der Überschwelligkeit und der Vermögensdifferenz kann jetzt eingeholt werden. Gemeinschaftsbildung im engeren Sinne kann nur gelingen, wo das Ich bewusst seine seelischen Vermögen ergreift und in Beziehung zueinander setzt.

Wenn das Ich im Sinne eines solchen Übens der moralischen Phantasie beim Übergang von Denken zu Handeln dabei ist, ergibt sich ein anderes Bild. Jede Einsicht, die wir erleben, bildet, so haben wir gesehen, nicht einen Abschluss, sondern einen Aufschluss. Sie erlaubt uns, anders und neu wahrzunehmen. Eine Einsicht, die eine Handlung wird, behält also immer ihren fragenden, vorläufigen Charakter, weil sie immer noch vertiefbar ist. Es wird nicht eine Meinung umgesetzt, sondern im Handeln eine Situation auf ihr Potential hin erschlossen, eine vorher verborgene Möglichkeit tritt in die Erscheinung. Handeln aus Einsicht ist damit idealerweise, wenn und weil es die sozialen Dimensionen im Blick hat, immer ein Angebot zur Gemeinschaftsbildung.

Entschluss und Handlung als ein Vorgang werden dadurch zu einer einsichtsgetragenen, klar bestimmten Frage; auch die jeweilige Handlung behält diesen Charakter. Die Handlung tritt als Frage frei in die Erscheinung. Schiller nennt diesen Charakter die Schönheit. Für Goethe entsteht er durch die Prinzipien von

Polarität und Steigerung: Das Ich selbst, sein Verhältnis zu den seelischen Vermögen und diese selbst werden dadurch gesteigert, dass sie entmischt, polarisiert werden (oder es sind) und dann auf neue Weise aufeinander bezogen werden.

Wie wir von einem fragenden Denken gesprochen haben, können wir in diesem Sinne auch das Handeln aus moralischer Phantasie unter den Prinzipien von Polarität und Steigerung als fragendes Handeln charakterisieren. Der Fragecharakter besteht in der offenen, Konsequenzen mitgewahrenden Wahrnehmungsfähigkeit, der Bereitschaft, immer noch anders zu handeln (also zu steigern), wenn ein besseres Verstehen und ein adäquateres Handeln miteinander möglich wird.

Übung:

Dazu ein konkretes Übungsbeispiel: Bilden Sie mit einer Gruppe von Menschen einen Stuhlkreis. Wählen Sie Stühle, die auf vier Beinen stehen. Stellen Sie sich alle hinter Ihren Stuhl. Versuchen Sie, Ihren Stuhl so in ein labiles Gleichgewicht zu bringen, dass er auf den beiden hinteren Beinen steht und Sie ihn loslassen können. Und nun versuchen Sie alle, jeweils einen Stuhl weiter zu gehen, ohne dass ein einziger Stuhl umkippt. Sie können diesen Übergang mit Gespräch, Signal oder schweigend vollziehen.

Braucht es dazu das Zeichen von einem? Können Sie gemeinsam den rechten Moment erspüren? Können Sie üben, darauf zu achten, ob gerade alle ihre Stühle im Gleichgewicht haben? Welche Rolle spielen die Menschen neben Ihnen – Worauf achten Sie darauf? Müssen Sie mehr auf

sich achten, mehr auf Ihre Nachbarn (auf welchen vor allem?) oder auf den ganzen Kreis? Welche Wahrnehmungsformen und Handlungsfähigkeiten bilden Sie dabei aus?

---

---

---

---

---

Die an dieser Übung aufscheinenden Ebenen wollen wir bezogen auf den Denkweg zur Gemeinschaftsbildung noch einmal genauer anschauen. Diese Blickrichtung ersetzt dasjenige, was üblicherweise eine Zusammenfassung wäre.

Was im Folgenden als Kriterien gelingender Gemeinschaft genannt wird, stellt eine Art Essenz des in diesem Buch Entwickelten dar. Vergleichbar einem alchemistischen Prozess einer „reductio ad essentiam“, wie es Schelling nannte, also einer Rückführung auf die Essenz (vergleichbar der Essenzbildung beim Kochen, um bei der Alchimie zu bleiben) fügen wir die Kriterien als Hinweise auf mögliche Blickrichtungen und als Spielfelder für Polarität und Steigerung im geschilderten Sinne an.

Wir fragen dazu nach Kriterien der Beobachtung, Beurteilung und Handlung von Gemeinschaftsbildung in ihrem In-die-Erscheinung-Treten. Mit diesen Kriterien sind Aspekte benannt, die in der Praxis Anwendung finden können. Sie beziehen sich sowohl auf die Selbstbeobachtung wie auf die Situationsbeobachtung. Alle Kriterien sind nicht theoretisch gemeint, sondern als Fragen, die über die konkrete Wahrnehmung der realen Situation ihre Antwort finden können. Sie können helfen, die Haltung des fragenden Handelns als Ich-Fähigkeit im Prozess zu erwerben und zu reflektieren. Jedes Kriterium ist wie eine Übungsform zum Erwerb einer Fähigkeit zur Wahrnehmung und Beurteilung dessen, was zu erleben ist. Aus diesem Grunde formulieren wir die Kriterien in Frageform. Es geht dabei nicht nur um die Antwort, sondern um das Üben, eine solche Frage tatsächlich stellen zu können. Außerdem geht es um die Bildung einer Fähigkeit, um Gemeinschaftsformen auf ihre Angemessenheit hin zu prüfen und gegebenenfalls zu wandeln.

- Liegt eine Gemeinschaftsform vor, die eine Ich-Anwesenheit von mir und anderen erfordert, oder nicht?  
Ein Beispiel: Eine Arbeitssitzung zur Planung eines neuen Ablaufs von Prozessen erfordert die Ich-Anwesenheit der Beteiligten; gemeinsam in der U-Bahn sitzen kann durchaus auch ohne Ich-Anwesenheit gelingen.
- Sind, wenn Menschen beteiligt sind, auch lebendige Iche im Gemeinschaftsprozess beteiligt oder spielt (angemessen oder unangemessen) nur gewordenes Vorstellungsbewusstsein hinein?  
Beispiel: Erlebe ich, dass jemand „bei der Sache“ oder

nur „emotional betroffen“ ist – beides wirkt „präsent“, das eine ist selbstvergessen, das andere selbstbezogen; das erste Ich-getragen und seelenvoll, das zweite nur seelengebunden.

- Was verändert es, wenn an der Gemeinschaftsform ein „Ich“ oder mehrere beteiligt sind?  
Beispiel: Im Falle einer Besprechung, wo es um die Lösung eines Problems geht, lässt es sich leichter kreativ und lösungsorientiert denken, wenn alle auf eine Lösung hin konzentriert sind, als wenn aneinander vorbeigeredet wird und man zerstreut oder assoziativ ist.
- Bin ich mir sicher in der Erkenntnis eines „Du“ und seiner Anwesenheit?  
Beispiel: Spricht ein Gegenüber aus einem Bewusstsein der „Rolle“, der „Funktion“, der davon getrennten „Person“ oder als sich in dieses alles hineingebende „Ich“? Bin ich selbst als Ich so präsent, dass ich diese Erscheinungsformen unterscheiden kann? Damit ist gemeint, dass nur ein lebendiges „Ich“ die Möglichkeit hat, ein lebendiges „Du“ zu erfahren. Wo ich mich selbst nicht aufs Spiel setze und einlasse, werde ich sicher nicht in der Lage sein, die Anwesenheit eines „Du“ sicher zu erkennen. Zugleich aber ist mit der eigenen Ich-Werdung nicht notwendig die Du-Werdung des Gegenübers verbunden.
- Gemeinschaft braucht einen Sinnzusammenhang.  
Eine Gemeinschaft, die keines Ichs bedarf, kann auch einen gewordenen Zusammenhang gegebener Vorstellungen haben. Eine Gemeinschaft aber, die

werdende Ich einschließt, bedarf einer lebendigen, gegenwärtigen Sinnerfahrung. Mache ich diese? Wie mache ich diese? Erlebt sie das „Du“ auch?  
Beispiel: Das gemeinsame Kochen eines routinemäßigen Mittagessens ist etwas anderes als gemeinsam kreativ ein neues, gutes Gericht auszuprobieren; ein Übungsbereich, an dem sich Unterschiede zeigen, ist auch, wie man miteinander umgeht (und umzugehen vermag) beim Kochen (kommunikative Fähigkeiten).

- Wo Sinn ist, lässt sich nach Verbindlichkeit der Idee, aber auch dem Anderen gegenüber fragen. Können wir gemeinsam eine solche Verbindlichkeit einbringen?  
Beispiel: Wenn in einer Sitzung über eine Sache eine geteilte Einsicht gewonnen ist, wird diese dann in der Umsetzung für die Beteiligten als verbindlich erlebt und praktiziert?
- Wo kann ich dem Anderen Möglichkeiten eröffnen, damit wir miteinander gehen können? Wo kann ein anderer Mensch mir Möglichkeiten eröffnen, damit ich den nächsten Schritt tun kann? Wie können wir diese Ebene des Sozialen bewusst gestalten?  
Hier ist die Fähigkeit der phantasievollen (inneren und äußeren) Zuwendung gefragt – wir können nochmals auf das obige Beispiel des Kochens und der kommunikativen Fähigkeiten dazu verweisen, jetzt in einem gesteigerten Sinne: Wie können wir einander wechselseitig helfen, unsere Kochfähigkeiten und unsere kommunikativen Fähigkeiten weiterzuentwickeln?

- Was jemand beitragen kann und will, das muss kein anderer beitragen. Was in einer Gemeinschaft geregelt und gelebt werden kann, muss nicht von außen bestimmt werden.  
Beispiel: Die katholische Soziallehre spricht in diesem Sinne von „Subsidiarität“. „Subsidiarität“ meint die fähigkeitsbezogene möglichste Selbstbestimmung eines Individuums oder einer Gemeinschaft. Hierarchische Denkmuster sind für Subsidiarität nicht zuträglich. Was jeweils von einer „kleineren Einheit“ autonom und berechtigt für sich erledigt werden kann, soll keinen Eingriff einer größeren Einheit (etwa „Staat“) von außen erfahren. Vermag ich diese Grenzen dieser Einheiten gut in der jeweiligen Situation wahrzunehmen und so zu beachten, wie es für die Verantwortungsbereiche in der Zusammenarbeit förderlich ist. So vermeide ich Übergriffigkeit.
- Für Ich-getragene Gemeinschaft gilt: Sich miteinander in der Lebendigkeit der Idee zu halten ist notwendig. Wie beobachten und gestalten wir diesen Prozess?  
Beispiel: Verlässt sich jemand auf seine denkenden Prozessfähigkeiten oder auf seine Lieblingsvorstellungen?
- In einem solchen Prozess zeigt sich: Je mehr Individualität, desto mehr Gemeinschaft; dieses bezieht sich gerade auf das gemeinsame Handeln.  
Beispiel: Die Selbstvergessenheit im Miteinander eines kreativen Vollzugs ist etwas anderes als eine distanzierte Haltung. Aus der Distanz heraus entstehen auch selten wirklich neue Ideen.

- Erst durch diese gemeinschaftliche Bezogenheit wird tatsächlich eigenständiges, situatives Handeln möglich – bin ich dessen gewahr, was aus der Umgebung meine Eigenständigkeit ermöglicht? Behalte ich mich dabei auch selbst trotzdem gut im Blick?  
Beispiel: Distanz ist das eine, Darinnensein im Prozess das andere; sich im Prozess noch wahrnehmen können, ohne in die Distanz zu fallen, ein drittes: Musiker, die wissen, dass sie im gemeinsamen Prozess und wo sie im Prozess sind, wissen, was war, was kommt, was ist, so dass sie gestalten können gemäß ihren Möglichkeiten.
- „An einem Strang ziehen“ geht aus von einem gegebenen Gemeinsamen; die Frage, dass etwas neu entsteht durch unser Gemeinsames, ist etwas anderes. Ein Bild dafür ist eher eine gemeinsame Improvisation von Musikerinnen. Welche Form braucht es in welcher Situation? Ist der Unterschied in der gemeinsamen Bewusstseinsform beschreibbar und erlebbar? Ein anderes Bild: Wenn mehrere Magnete in einem Raum sind und eine Nähe zueinander aufweisen, dann richtet sich der einzelne Magnet nicht mehr automatisch in der Nord-Süd-Achse aus. Die Anziehungskraft von Gemeinschaft bedarf in diesem Sinne immer wieder der lebendigen Ausrichtung und Abstimmung untereinander, damit die jeweiligen Ausrichtungen frei und souverän zueinander und zum Ganzen stimmen.

Wenn wir auf diese Kriterien schauen, dann führen sie uns auf die Problematik des Anfangs dieses Buches zurück. Bestimmte Formen der Gemeinschaft, nämlich die Ich-getragenen, sind nur möglich und vollziehbar, wenn die einzelnen Iche mit der Überschwelligkeit ihres Daseins umgehen können. Das Auseintreten der Seelenkräfte und ihr Gefälle muss bemerkt und vom Ich her ühend eingeholt werden. Denkendes Verstehen, soziales Wahrnehmen und liebevolles Handeln in ihrer Bezogenheit aufeinander, alle drei Vermögen vom Ich erkräftet und bewusst aufeinander bezogen, aber nicht vermischt: Das ist die stete Aufgabe, die es für die Gemeinschaftsbildung immer wieder und immer besser zu lösen gilt. Nochmals verweist uns diese Formulierung auf die Anfangsüberlegungen des Kapitels zur Überschwelligkeit bei Günther Anders. Zugleich wird deutlich, dass Goethes Paar von Polarität und Steigerung mit Blick auf die Fähigkeiten der Seele und des Ich in diesem Buch als Leitfaden einer Lösung im Sinn der Bildung moralischer Phantasie gedient hat.

Eine angemessene Handlung und eine Gemeinschaft im eigentlichen Sinne entsteht also nicht mehr von Natur aus, sondern nur noch, wenn das Ich sie will und wenn es die Fähigkeiten dazu bildet. Gemeinschaftsbildung steht auf diese Weise im Horizonte guten Handelns. Wo Gemeinschaftsbildung verfehlt wird, entsteht kein Gutes, sondern wird verfehlt. In diesem Sinne erweist sich als Grund der Gemeinschaftsbildung die Frage: Wie entsteht das Gute?

Ausgehend von dem geschilderten Befund bei Günther Anders bildet den Hintergrund dieser Frage die Möglichkeit, das Gute nicht entstehen zu lassen und also auch die Formen des

Verfehlens des Guten. Ausgehend von der Verfasstheit des Ichs treten drei hauptsächliche Spielarten dieser Formen in den Blick:

- die Überschätzung des eigenen Subjektes, weil man selbst versteht, aber die anderen nicht, oder weil man mehr will oder glaubt, mehr verdient zu haben etc. (Egoismus);
- die Missachtung des Du wie des Ich, weil die Wahrnehmung des Ichs in der Seele nicht erfolgt (Negierung des Ich wie des Du);
- der seelenlose Automatismus des Handelns (Unterwerfung des Ich).

Wir begegnen also, wenn und wo wir Gemeinschaft üben, drei prototypischen Arten der Verfehlungen in uns, gerade weil es um die bewusste Entstehung des Guten geht. Die drei Arten sind auch traditionell beschrieben worden. Zwei von ihnen lassen sich ihrerseits in drei Unterdifferenzierungen fassen. Wir verwenden als Beispiel der Tradition die Sprache des Christentums. Wir können, so hieß es, uns erstens im Hochmut egoistisch überheben. Dieser Hochmut kann sich auch als Neid gegenüber einem anderen (weil jemand in einer Lage ist, die ich eigentlich mir selbst zuschreiben will) oder als Zorn (weil ich diese Person deswegen zu schädigen versuche) zeigen. Hochmut, Neid und Zorn bilden im Christentum eine erste zusammengehörende Gruppe von drei der sieben sogenannten „Todsünden“. Diese Gruppe charakterisiert die Seite der Selbstüberschätzung des Menschen.

Wir können zweitens, statt uns aktiv zu überheben, uns passiv hingegen oder unterwerfen: an den Automatismus, der uns von außen lenkt. Dieser Automatismus kann mechanisch sein, aus unseren Begierden stammen oder auch aus seelischen Regungen, über die das Ich nicht herrscht, hervortreten. Den Sachzwang oder die Begierde und unsere seelischen Regungen: Acedia (Stumpfsinn), Gula (Kehle) und Luxuria (Wollust), nannte das Christentum als eine zweite Gruppe der sogenannten „Todsünden“, die eine ganz andere Art darstellen. Gab es in der ersten Gruppe zu viel Egoität, herrscht hier zu wenig Ich.

Schließlich kann der Mensch sich seines Ichs berauben (lassen) oder es anderen im Denken, Fühlen und Handeln absprechen. Jene das Ich aufhebende „Todsünde“ nannte das Christentum als die dritte Form des Bösen den „Geiz“. Diese altmodisch anmutenden Betrachtungen erweisen ihre Relevanz sofort, wenn man die gegenwärtige Kultur, Ökonomie und Gesellschaft anschaut. Zwei Grundprinzipien unseres Lebens sind Bequemlichkeit und Leidfreiheit; alles soll zuhanden sein. Straßen schnell, Bahnverkehr nah, Handys zur Hand, Internet überall, das „home“ möglichst „smart“. Zugleich wird dabei der Egoismus bedient, also der Hochmut des Ichs, welches möglichst alles und möglichst sofort selbst haben möchte. Geizig sind wir indes mit dem, was das Wichtigste ist: Unser Ich bringen wir kaum zur Erscheinung. Man muss nicht die sieben Todsünden wieder einführen, aber die geistesgeschichtliche Erinnerung an sie kann uns ein aktueller Hinweis sein, dass der Verlust um das kulturelle Wissen derselben etwas ist, was die äußere Basis und die Voraussetzung von Gemeinschaftsbildung wesentlich prägt und was zu erinnern und ausgerichtet auf die Gegenwart zu erneuern

uns ein differenziertes Instrumentarium zur Selbst- und Welterkenntnis an die Hand gibt.

So führt uns die Frage nach Kriterien gelingender Gemeinschaftsbildung am Ende vor einen neuen Horizont des Denkweges: Formen, Gestalten und Wesen des Bösen in uns und auch in der Welt. Zugleich wird sichtbar, dass, so gestellt, die Frage nach dem Guten und Bösen nicht mehr die konventionelle nach einer schlichten Scheidung von Vorstellungen – die einen ins Töpfchen, die anderen ins Kröpfchen – sein kann. Indem sich das Ringen um Gemeinschaft in den Horizont dieser Frage stellt, werden „Gut und Böse“ aus dem Maßstab rein moralischer Bewertung herausgenommen und in eine auch therapeutische Aufgabe der Gesundung des Menschen und der Menschengemeinschaft gestellt. Die religiöse Sprache hat dafür, nicht nur im Christentum, Begriffe wie „Heiland“ geprägt und den Erlöser immer auch als Arzt (des ganzen Menschen) beschrieben. „Gut und Böse“ sind, so verstanden, nicht geronnene Urteile der Moral, sondern zu gestaltende, zu verwandelnde lebendige Kräfte der eigenen Biographie und der untereinander verflochtenen Biographien. Sie werden zu einer Frage des Schicksals. Die Entstehung des Guten in der Gemeinschaftsbildung erweist sich als Möglichkeit zur Heilung oder Gesundung von Schicksal.

## Anhang: Wie ergibt sich der Übergang von einer Erkenntnisform in eine andere?

In diesem Anhang wollen wir für diejenigen, die den Übergang von einer Bewusstseinsform in eine andere genauer verstehen wollen, noch einige Gedanken zur Vertiefung anbieten. Den Ausgangspunkt bildet das gewöhnliche Vorstellungsbewusstsein, und wir werden von da aus den Übergang in ein lebendiges Bewusstsein beschreiben und zugleich die Bezüge charakterisieren, die sich ergeben zwischen Menschen, bezogen auf die jeweiligen Bewusstseinsformen.

Die Ausgangsfrage lässt sich so beschreiben: In der gewöhnlichen Bewusstseinsform des Alltags ist der Erkenntnisvorgang ein solcher, der „bereits Gegebenes“ aufeinander bezieht. Er hat also keine lebendigen Prozesse im Blick. Daraus folgt die Frage, ob Selbsterkenntnis überhaupt in dieser Form statthaben kann. Da sie ausführlich im ersten Werdebuch thematisiert ist, konzentrieren wir uns hier direkt auf Aspekte, welche einen Übergang in eine lebendige Selbsterkenntnis möglich machen mit Blick auf ein Gegenüber. Dazu hatten wir im Vorangehenden bereits vier Fälle unterschieden, und zwar folgendermaßen:

1. gewordenes Ich und gewordenes Du
2. gewordenes Ich und werdendes Du
3. werdendes Ich und gewordenes Du
4. werdendes Ich und werdendes Du

Von dieser Unterscheidung gehen wir wiederum aus, und vertiefen sie genauer. Zunächst einmal halten wir im Sinne des 1. Falls (gewordenes Ich und gewordenes Du – man möge sich an unsere Diskussion der vier Fälle erinnern), dass eine bestimmte Form der Selbsterkenntnis auf der Ebene des Gewordenen denkbar ist.

Die gewöhnliche Selbsterkenntnis liegt uns in der Weise vor, dass wir uns von uns selbst ein Bild machen. Wir reflektieren auf uns selbst, und das Ergebnis des Selbsterkennens ist ein Vorstellungsbild, welches wir uns von uns machen. Wenn wir darauf schauen, wie wir eine solche Reflexion durchführen, dann ergibt sich: Wir betrachten uns selbst als Subjekt der Erkenntnis als einfach „vorhanden“, ebenso selbstverständlich ist das Ergebnis, das Objekt, unserer Betrachtung ein (mehr oder minder) scharfes, aber jedenfalls als Produkt vor uns stehendes Bild. Wir stellen uns gewöhnlich nicht außerhalb von Raum und Zeit vor: Die gewöhnliche Selbsterkenntnis beschreibt uns nicht als ewiges Wesen jenseits dieses Lebens auf der Erde, alterlos, geschlechtslos etc. Zugleich aber denken wir uns auch zumeist nicht in der ganzen Konkretion der biographischen Situation in der Welt: in dieser Leibesform, dieser Umwelt, mit diesen Eigenschaften im Lebensbereich, oder im seelischen Bereich.

Die einfache Übung, sich sich selbst vorzustellen, führt genau zu einer Erfahrung dessen, das weder ganz in der Wahrnehmung noch ganz im Geiste ist, sondern eher theoretisch, abstrakt, „zwischen Himmel und Erde“, „zwischen Baum und Borke“ hängt. Gleichwohl ist die starke Seite dieser Erkenntnis, dass wir sie haben und dass wir in ihr uns selbst frei selbst erkennen.

Denn auch zu dieser Erkenntnis kann uns niemand von außen zwingen. Hier entdecken wir also uns selbst als gewordenes Bild. Und wir wissen, dass dieses gewordene Bild nur möglich ist, weil es auf einer freien Tat unseres Ichs gründet. Das Selbstbild basiert auf einer ersten bewussten Umwendung des Ichs auf sich selbst, das sich von einer naiven Verschmelzung mit der Welt distanzieren kann. Damit wandelt sich, was bislang sehr kritisch beleuchtet wurde als eingeschränkte Form der Erkenntnis, zu einer, die bei aller Enge doch so etwas wie ein Nadelöhr des werdenden Ichs zu sein vermag.

Schauen wir von hier aus weiter. Diese Form einer Selbsterkenntnis auf der Basis einer Subjekt-Objekt-Erkenntnis, die so funktioniert wie die Erkenntnis zwischen einem gewordenen Ich und einem gewordenen Du (wobei das Du dann keine andere Person, sondern eben dieselbe ist) birgt dieselben Probleme, auf die wir für diesen Fall schon hingewiesen hatten. Ein gewordenes Ich, welches ein gewordenes Du erkennt, erkennt eben nicht das werdende Du, das kreative, schöpferische Individuum, sondern nur seine Außenseite, das Produkt. Das gewordene Ich kann sich also selbst nicht als werdendes Ich erkennen.

Auch dieser Problematik wollen wir eine positive Möglichkeit abgewinnen. Dazu betrachten wir diese Schwierigkeit für die Selbsterkenntnis noch genauer. Wenn wir in den Naturwissenschaften ein Bild von etwas gewinnen wollen, dann achten wir darauf, dass wir ein Experiment anstellen, das wiederholbar ist und das auch unabhängig ist von dem, der es durchführt. So sichern wir eine Objektivität des Bildes.

Nun ist dieses Vorgehen im Falle des Subjekts, wie wir bereits oben erwähnten, prinzipiell nicht durchführbar. Erstens sind wir nicht unser Bild, und zweitens braucht es nicht ein fertiges Bild vom Ich, sondern dieses Ich als gerade in der Erkenntnis begriffenes. Die Identifizierung des Ichs mit der Bewusstseinsform der Subjekt-Objekt-Erkenntnis ist damit aufgegeben. Das Ich, auch als Gewordenes (!), weiß mit aller Sicherheit und Wahrheit, dass es sich selbst in dieser Erkenntnisform nicht zureichend erkennt. Damit weiß es auch, dass es sich zu fragen hat, ob es vom Gewordenen einen Übergang ins Werden geben kann. Die Freiheit, die wir aus der ersten Überlegung gewonnen haben, verbindet sich hier mit einer Erkenntnisfrage; diese Erkenntnisfrage ist nicht beliebig, sondern das gewordene Ich vermag ihr noch eine genaue Ausrichtung zu geben: hin auf das Werden.

Wiederum gewinnen wir daraus positive bekannte Punkte:

1. Ein werdendes Ich zu erkennen muss heißen, es zu erzeugen und dabei zu erfahren.
2. Dabei handelt es sich um einen Prozess in der Zeit (nicht um eine Statik, aber auch nicht um ein Geschehen in einer Ewigkeit).

Wir ziehen an dieser Stelle jedoch eine bestimmte Konsequenz, die bislang eher im Hintergrund stand: Wenn wir in der Selbsterkenntnis das Subjekt ausschalten, dann geschieht einfach nichts, schon gar keine Selbsterkenntnis. Wenn es sich im „Hier“ erkennen soll, dann muss es sich als tätiges erkennen, was nur

geht, wenn es involviert ist. Daraus folgt aber im Gegensatz zur bisherigen Erkenntnis der herkömmlichen Wissenschaft:

Freiheit und freies Erkennen sind also notwendige, die Wahrheits- oder Geltungserfahrung erst ermöglichende Bedingungen.

Die Lösung in der Selbsterkenntnis muss also notwendig eine andere sein als in der Subjekt-Objekt-Erkenntnis. Und weil es eine freie Erkenntnis ist, hängt sie vom Tun des Einzelnen ab. Also ist diese Erkenntnisphäre notwendig zugleich eine moralische.

Der Gedankengang innerhalb der Subjekt-Objekt-Erkenntnis lautet also: Es muss uns entweder eine andere Art des Bewusstseins und Erkennens für die Selbsterkenntnis zur Verfügung stehen als die Subjekt-Objekt-Erkenntnis. Oder, wenn das nicht der Fall ist, ist eine Selbsterkenntnis im strengen Sinne unmöglich. Die Erkenntnisform führt also zu ihrer eigenen Aufhebung oder zum Erkenntnisabbruch. Dieses Ergebnis stellt sich jedoch nicht automatisch ein, sondern nur, wenn diese Form ihrerseits bewusst und gewollt, frei, ans Ende geführt wird. Daraus entnehmen wir aber, dass die Tätigkeit des Erkennens schon innerhalb dieser Form Bedeutung hat. Negativ: Davon, dass wir den Satz des Pythagoras nicht erkennen, wird er nicht unwahr. Der Verzicht auf Denktätigkeit kann also bedeuten, eine Wahrheit nicht einzusehen. Die Überlegungen, die wir im Vorangehenden durchgeführt haben, muss kein Ich notwendig machen. Aber es kann sie vollziehen, wenn es will. Freiheit und Moralität in der Erkenntnis sind damit offenkundig.

Die gewonnene Eigentümlichkeit des Übergangs ist also, dass sichere Erkenntnis abhängig ist vom freien Willen. Das Ich selbst muss keine neue Erkenntnisform lernen, es muss sich nicht wandeln. Es kann aber den guten Willen aufbringen, ein wenig Denktätigkeit auszuüben. Jeder Mensch, der im gewöhnlichen Sinne zu denken vermag, ist dazu intellektuell in der Lage. Das Ergebnis dieses Kapitels lässt sich mannigfach variieren und anders darstellen, so dass gewiss ein jeder Mensch eine Form findet, in der es ihm einsichtig wird. Es ist ausschließlich eine Frage des Willens, ob man diese Konsequenzen denken will.

In dieser Bewusstseinsform des Gewordenen haben wir also eine Form des Werdens entdeckt, die ganz in der Gesetzmäßigkeit dieser Erkenntnisform bleibt. Sie führt diese Form aber zugleich auf einen Ursprung zurück: Denn das willentliche und freie Gehen in das Ergründen dieser Denkform durch sie selbst führt zu ihrer Aufhebung.

Damit ist eine erste konkrete Beobachtung des Denkens als Vollzug gegeben, zwar noch nicht im Vollzug, aber im Wissen darum, dass hier ein Ergebnis vorliegt, das aus einem freien Vollzug stammt.



UNSER DENKEN KOMMT AN EINE GRENZE, WENN ES MIT DEN MITTELN DER SUBJEKT-OBJEKT-ERKENNTNIS EIN ICH ERKENNEN WILL. SICH DIESER GRENZE BEWUSST ZU WERDEN IST BEREITS DER ERSTE SCHRITT IHRER ÜBERWINDUNG.

## a. Innehalten

Diesen Punkt lohnt es, von verschiedenen Seiten zu durchdenken, und wir bitten beim Lesen innezuhalten und eine „ruminatio“ durchzuführen. „Ruminatio“ ist der lateinische Begriff für „Wiederkäuen“ und seit dem Mittelalter ein Terminus technicus für ein intensives, freies, wiederholendes Bedenken einer Erkenntnis von möglichst vielen Seiten und von möglichst großer Tiefe.

Diese Bitte ergibt sich aus folgender Überlegung: Ein Übergang zu einer anderen Erkenntnisform der Selbsterkenntnis muss nicht notwendig folgen, sondern er kann nur vom Ich selbst aus in Freiheit vollzogen werden. Niemand kann von außen ein Ich zwingen, sich in den Blick zu nehmen. Dieser Gedanke stellt bereits eine freie Einsicht dar. Aus ihm die praktischen Konsequenzen einer Selbsterkenntnis einzusehen, ist nochmals ein weitergehender freier Schritt. Ihm kann dann der Versuch einer tatsächlichen Umsetzung folgen. Mit dem bisher geschilderten Versuch ist also das Nadelöhr der Erkenntnis des werdenden Ichs beschrieben: aus der einsehbaren Notwendigkeit des Subjekt-Objekt-Bewusstseins, aber basierend auf der Notwendigkeit eines freien tätigen Ausübens der Erkenntnis. Daraus folgt auch, dass die Möglichkeit besteht, dass diese Erkenntnisform geleugnet wird und auch dass sie nicht vollzogen wird.

## b. Die Möglichkeit eines Übergangs in prozessuale Selbsterkenntnis

Wir erörtern jetzt zunächst die Möglichkeit eines Übergangs, und stellen die Frage nach den Konsequenzen, wenn die Freiheit der werdenden Selbsterkenntnis nicht ergriffen wird, noch ein wenig zurück.

Wir greifen auf den bereits vorgestellten Gedanken zurück, dass die Erkenntnis des Exemplars in der Wissenschaft immer eine Erkenntnis der Gattung, eines Allgemeinen sein muss.

Wenn die naturwissenschaftliche Erkenntnis an einem bestimmten Exemplar einer Gattung gewonnen wird, so liegt ihr Wert doch darin, dass diese Erkenntnis auf die Gattung insgesamt hin Geltung hat. Was über das Verhalten eines Löwen festgestellt ist, soll zum Wissen über die Gattung beitragen. Das bloße Verständnis des einzelnen Exemplars der Gattung um seiner selbst willen, ist in der Regel nicht Gegenstand der objektiven Forschung. Was diesen besonderen Löwen auszeichnet, ist für die Wissenschaft zufällig und nicht erkenntnisrelevant.

Was folgt daraus, wenn das Erkenntnisobjekt das Subjekt, der Mensch selbst ist? Für das Subjekt als Exemplar der Gattung Mensch hieße dieser Sachverhalt: Wenn ich einen Menschen erkennen will, dann ist auch seine Individualität nur zufällig und für die Erkenntnis nicht wichtig. Ich will nicht ihn oder sie erkennen, sondern „den Menschen“. Max oder Friederike als solche sind so wenig interessant wie „dieser einzelne Löwe“; sie kommen auch nur insoweit in Frage, als sie etwas über

die Gattung Mensch (oder Untergattungen: Männer, Frauen, Europäer etc.) aussagen.

Eine solche Erkenntnis, die auf das Gattungshafte des Menschen zielt, erfüllt offenbar höchstens den Zweck, ein abstraktes Subjekt zu beschreiben oder bei allen Menschen faktisch Gleiches bzw. gleichartig zu Behandelndes; eine konkrete Individualität vermag sie nicht zu erfassen. Gleichwohl hat aber diese konkrete Individualität für unsere Kultur einen besonderen und konstitutiven Stellenwert. Sie gilt uns als unbedingter Wert; die Einzigartigkeit des Individuums begründet seine Bedeutung, aber auch seine Würde.

Ein Beispiel dafür ist die Formulierung der Menschenrechte: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. In dem Satz ist „der Mensch“ als Träger der Würde gedacht. Und jedes Individuum ist „Mensch“. Wir begegnen bei der Menschenwürde also einer Idee, die Individuum und Gattung zusammen denkt.

In verwandter Weise denken wir auch über Dreiecke. Wenn uns der Mathematiklehrer an der Tafel an einem konkreten Dreieck bewiesen hat, dass die Innenwinkelsumme des euklidischen Dreiecks  $180^\circ$  ist, dann gilt dieser Sachverhalt für alle Dreiecke. Auch hier erleben wir die Einheit des konkreten Dreiecks mit dem Allgemeinbegriff Dreieck. Für das Ich ist es nur schwieriger zu denken, weil wir die Konkretetheit als Individualität offenbar anders denken müssen als die Verschiedenheit eines Dreiecks gegenüber einem anderen.

Diese Verschiedenheit zeigt sich auch an folgendem Einwand, der die Aufhebung des Ichs ausschließt: Für die

Selbsterkenntnis ist das Ich eine notwendige und konstitutive Größe der Geltung. Ohne die Aktivität des Ichs gibt es kein Ich, welches sich erkennen ließe. Infolgedessen käme der Erkenntnisprozess nicht zustande. Daraus folgt, dass sich auch keine Wahrheit ergibt. Nur wenn das Ich als je einzelnes tätig wird, gibt es einen Übergang.

Wir haben beschrieben, dass für jedes Ich gilt, dass es frei tätig sein muss. Das ist eine abstrakte Beschreibung; sie umfasst alle Iche und umgreift somit die Gattung. Die praktische Realisierbarkeit ist aber ausschließlich eine Angelegenheit aus der Freiheit des je einzelnen Ichs heraus, wie wir sahen. Wir haben also etwas beschrieben, bei dem Gattung und Exemplar notwendig zusammenkommen müssen. Das Ich von Friederike kann frei den Übergang vollziehen, weil es ein Ich ist, wie jedes andere auch. Die Möglichkeit ist allgemein. Wirklichkeit wird es für Friederike nur, wenn sie selbst die Erkenntnis in ihrem persönlichen Schicksal vollzieht.

Daraus lässt sich die spezifische Form der Objekt-Erkenntnis bestimmen: Als sichere wissenschaftliche Erkenntnis kann die Erkenntnis nur die Gattung betreffen. Als Selbsterkenntnis, bei der das Ich Geltungscharakter hat, muss sie auf das Exemplar zielen, darf aber nicht zufällig und nur subjektiv sein.

Wenn wir also auf die Sicherheit der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht verzichten wollen – und das wollen wir nicht, weil es uns um sichere Erkenntnis geht –, dann können wir folgende Bedingung für eine Selbsterkenntnis formulieren: Es müssen in der menschlichen Selbsterkenntnis Gattung und Exemplar zusammenfallen.

Jeder Mensch ist ein Exemplar mit eigener Gattung oder eine Gattung mit nur einem Exemplar. Alle diese Gattungen gehören zu der Obergattung Mensch – das steht außer Frage. Die Begründung sei kurz wiederholt: Die Gattungserkenntnis liefert sichere Erkenntnis, während die Erkenntnis, die nur Geltung für einzelne Exemplare hat, zufällig bleibt. Denn wenn dieses Pferd hustet, wenn es Heu frisst, dann heißt das nicht notwendig, dass alle Pferde husten, wenn sie Heu fressen. Auf der anderen Seite muss Gegenstand der Erkenntnis dieses einzelne Ich sein. Insofern es ein Gewordenes ist, ist es ein Zufälliges. Die Frage, die also im Raume steht, ist die folgende: Lässt sich das werdende Ich als eines erkennen, in dem Gattung und Exemplar, Allgemeinheit und Individualität in eins fallen?

Diesen sicherlich nicht einfachen Gedanken versuchen wir noch ein wenig verständlicher zu machen.

Zunächst metaphorisch können wir sagen: Der Mensch hat ein Ich als Exemplar und ein Ich als Gattung. Das erste ist zufällig, das zweite allgemein. In der Selbsterkenntnis verbinden sich beide zu einer Einheit, und indem das Ich sich erkennend erzeugt, erzeugt es zugleich seine Gattung in der Einheit mit dem Exemplar.

Dieser Gedanke dürfte zwar vielleicht folgerichtig erscheinen, aber keineswegs einsichtig und verstehbar. Wie unterscheiden wir, ob wir bloß zufällige Individualität, bloß Gattungshafte oder beides zugleich sind? Wie lässt sich die dritte Option verstehen? Als „zufällige“ Erkenntnis sind wir diesseits der sicheren Erkenntnis. Als „gattungshafte“ Erkenntnis sind wir nur in der sicheren Erkenntnis, wenn wir das Ich als Subjekt ausschalten.



### c. Grundlagen der Subjekt-Subjekt-Erkenntnis

Damit gehen wir auf die zweite Art der Erkenntnis über, die wir im ersten Werdebuch ausführlich beschrieben haben: die Selbsterkenntnis oder Subjekt-Subjekt-Erkenntnis. Hier muss, wenn sie möglich sein soll, eine kategoriale Änderung der Denkungsart stattfinden.

Diese Änderung muss zwei Voraussetzungen genügen: Erstens muss sie, wie die naturwissenschaftliche, eine Erkenntnis sicher und zweifelsfrei erlauben. Zweitens muss sie tatsächlich das Individuum selbst zum Gegenstand haben, und nicht nur Vermögen, Eigenschaften, Seelisches oder Leibliches, also dasjenige, welches sich allem „von außen“ widersetzen kann. Dabei meinen wir zunächst mit Individuum oder Ich dasjenige, was in der Lage ist, Fähigkeiten auszubilden und in einen Zusammenhang mit sich und untereinander zu bringen.

Es gilt also die Frage zu stellen, auf welche Weise und mit welcher Erkenntnisform das „Individuum“ bzw. das Ich des Menschen erfasst werden kann. Eine solche Denkungsart bildet bemerkenswerterweise den Gegenstand der ersten Wissenschaftstheorie, die ihr Erfinder damals mit dem ebenfalls noch jungen Namen der „Wissenschaftslehre“ bezeichnete. Gemeint ist Johann Gottlieb Fichte. Seine „Wissenschaftslehre“ besteht aus dem Durchdenken eines einzigen Satzes: „Ich bin ich“. Dieser Satz gilt Fichte als Grundlage aller nur möglichen Wissenschaften. Er wird deswegen von Fichte systematisch durchdacht.

Fichte formuliert diesen Satz, weil er der Auffassung ist, dass Kant mit seinem Ich-Begriff eine Möglichkeit aufgewiesen hat, die Kant selbst aber nicht zu einer Wirklichkeit geführt hat, weil er die Erkenntnisform der Subjekt-Objekt-Erkenntnis nicht verlassen hat, auch nicht mit Blick auf das Ich. Fichte möchte dieses anders machen; er will seinerseits das Ich zur Grundlage der gesamten Erkenntnis machen, weil er sieht, dass die Subjekt-Objekt-Erkenntnis ein Ergebnis ist, welches von seinem Werden abhängt. Dieses Werden möchte er in der Selbsterkenntnis des Ichs als eines Werdenden aufspüren.

Das können wir hier nicht im Detail nachzeichnen, aber wir geben Fichte als einen Autor an, der historisch im Hintergrund der folgenden Denkvollzüge steht.

Das „Ich“ als Individuelles, so sahen wir, erschließt sich nicht durch die naturwissenschaftliche Erkenntnisweise. Wenn das Ich aber eine rein subjektive Angelegenheit ist, dann steht es schlecht mit der Selbsterkenntnis als Erkenntnis.

Selbsterkenntnis, so hatten wir gesagt, kommt nur zustande, wenn wir sie selbst durchführen. Wenn wir den Gedanken des „Ich“ denken, dann ist er ein Vollzug, in dem ein Wesen auf sich schaut und sich als sich selbst erkennt. Wer „Ich“ sagt, weiß, dass er damit sich meint.

Denken Sie kurz einmal „Ich“ und fragen Sie sich, ob es irgendeine Unklarheit darüber gibt, wen Sie damit meinen. Wenn Sie „Ich“ im eigentlichen Sinne (und nicht als grammatisches Pronomen)

denken, gibt es einen Zweifel daran, dass Sie damit sich selbst bezeichnen? Demnach gehört im strengen Sinne zum Ich dazu, dass es ein Bewusstsein seiner selbst hat.

Wenn Selbsterkenntnis also nur zustande kommt, wenn ich selbst sie vollziehe, dann folgt aus dem obigen Gedanken, dass ich wirklich dieses Ich nur in der Selbsterkenntnis bin. Ich muss mich als den erkennen, der Selbsterkenntnis und damit sich selbst hervorbringt.

Wenn man jetzt um der Deutlichkeit willen künstlich trennt, so gilt: Dem Erkennenden muss die Erkenntnis gelten, nicht dem Erkannten. In der gewöhnlichen Selbsterkenntnis, in der ich mir ein Bild von mir mache, schaue ich nicht auf den Erkennenden, sondern auf den Erkannten. Ich weiß, wie ich bin. Ich weiß aber nicht, wie ich entstehe. Hier schaut das Ich auf sich selbst als den die Erkenntnis und damit sich selbst Hervorbringenden. (Wir blicken jetzt von der Seite der Produktivität aus auf Gedanken, die wir von Seiten des Produkts aus schon entwickelt hatten.)

In diesem Sinne kann man Fichtes Satz als das Grundaxiom der Selbsterkenntnis ansetzen: „Ich bin ich“ als Erkenntnisvollzug des sich selbst hervorbringenden Ichs zu begreifen charakterisiert den gesuchten Erkenntnisprozess. Wenn wir ehrlich mit uns selbst sind, dann scheint uns dieser Vorgang durchaus komplex und schwierig zu verstehen. Mit dem Denkvermögen, mit dem wir gewohnt sind zu denken, gerät man hier leicht ins Schwimmen, weil wir mit diesem Denkvermögen immer nur auf ein Objekt blicken, und uns, wie gesagt, in der Selbsterkenntnis

auch als Bild zum Objekt machen und damit nicht als Subjekt erkennend und selbst als tätig erkennendes Subjekt erfassen. Fichte selbst notiert trocken: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten“.<sup>94</sup>

Deswegen wollen wir, in Anlehnung an ein ähnliches Verfahren bei Fichte, Sie bitten, ein Experiment durchzuführen. Bislang hatten wir die implizite Bitte, dass Sie unsere Gedanken wirklich mitdenken. Bisweilen hatten wir schon gebeten, eine einzelne Denkbeobachtung wirklich zu vollziehen, um damit den Text zu prüfen. Jetzt gehen wir dazu über, Ihnen einen ersten Denkprozess vorzuschlagen. Dabei handelt es sich nicht um einen gewöhnlichen logischen Ablauf. Es geht vielmehr um einen am Gewordenen noch sich abstützenden Werdeprozess, so wie man von einem Stein zum nächsten durch einen Bach wandert. Ob Sie mittun, steht notwendig in Ihrer Freiheit. Wir unsererseits machen nur unser Vorgehen deutlich, indem wir darauf verweisen, dass wir die Textgattung innerhalb des Gedankenverlaufs jetzt einmal so ändern, dass der Gedankenfortschritt nur noch im praktischen Experiment gewonnen werden kann. Damit wird die Rolle, welche Experiment und Übung für die praktische Ausbildung des Erkennens haben, erfahrbar, wenngleich hier noch nicht reflektiert.

<sup>94</sup> Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bände, hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt. I/2, 326, Anm.

Um eine gewisse Vorstellung von dem zu geben, was hier mit einer Erzeugung des Ichs wie einer Wahrheitserfahrung im werdenden Denkvollzug gemeint ist, bitten wir Sie also, folgendes Experiment durchzuführen:

1. Erinnern Sie sich kurz an die letzten drei Absätze dieses Buches. [1 Minute]
2. Überlegen Sie, welche der folgenden Optionen zutrifft:
  - a) Sie haben nicht aufmerksam gelesen.
  - b) Sie haben aufmerksam gelesen, und sie haben einiges verstanden, was Sie erinnern und wiedergeben können.
  - c) Sie haben aufmerksam gelesen und alles verstanden. [Treffen Sie dieses Urteil in höchstens 20 Sekunden]
3. Schauen Sie jetzt auf diese Reflexion zurück. Urteilen Sie darüber, ob Sie sie gemacht haben oder nicht! [max. 5 Sekunden]
4. Blicken Sie jetzt darauf, dass Sie wissen, ob Sie die Reflexion gemacht haben oder nicht! [Beliebige Zeit, nach Kräften]

Das Ergebnis Ihrer inneren Beobachtung bei 4. wird lauten, dass Sie sicher und unwiderruflich wissen, ob Sie gerade die Reflexion gemacht haben oder nicht. Wenn Sie in diesem Sinne gedacht haben, dann verbindet sich zweierlei.

Erstens: Sie wissen, dass Sie tätig waren; denn wenn Sie nichts getan haben, dann haben Sie auch nicht gedacht. Zweitens: Das Urteil darüber, ob Sie gedacht haben oder nicht, ist für Sie vollkommen evident. Es ist keineswegs ein rein subjektives

Urteil, in dem Sie sich täuschen könnten. Wenn Sie aktiv denken, dann wissen Sie im Nachhinein auch, dass Sie aktiv gedacht haben. Die Herausforderung hierbei besteht lediglich darin, diese momenthafte Beobachtung der inneren Tätigkeit auch wirklich ernst zu nehmen.

Sie verfügen über eine innere Gewissheit, dass Sie über einen Zustand verfügen, in dem Ihr Ich und ein Denken, das seiner Geltung nach von Ihrem Ich unabhängig ist, zusammengehen. Diesen Zustand können wir als einen solchen charakterisieren, in dem das Denken und das Ich wieder aufeinander bezogen und geeint sind, nicht mehr auseinanderfallen, so dass irgendwie irgendwelche Vorstellungen in Ihrem Bewusstsein ablaufen.



DAS WERDENDE ICH HAT EINE WAHRHEITSERFAHRUNG SEINER SELBST, WENN ES DENKEND TÄTIG IST.

#### d. Die Begegnung von Ich und Wahrheit

Diese kleine Übung bietet einen Hinweis auf den Charakter der gewandelten Denkungsart. Sie macht uns deutlich, dass „Ich“ und „Wahrheit“ aufeinander bezogen sind, und das im Raume der Freiheit und der Moral. Sie macht weiter deutlich, wie der Akt der Selbsterkenntnis zugleich ein Vollzugsakt der Selbsterzeugung im Prozess und nur im Prozess ist. Ohne diese tätige Erzeugung meiner Selbst als dieses zugleich geistigen wie empirischen Wesens gäbe es mein Ich nicht.

Daran wird auch ersichtlich, dass in der Begegnung von Ich und Wahrheit (mit der Eigenschaft von Notwendigkeit und Allgemeinheit) individuelles Ich und Gattungshafte eine Einheit bilden. Das heißt ja durchaus nicht, dass alle Iche dasselbe Urteil über eine Erkenntnissituation fällen, dass aber, wenn die Perspektive dieses individuellen Ichs eingenommen ist, dieses Urteil auch notwendig und allgemein ist.

Im vorliegenden Experiment ist die Erfahrung der Wahrheit und des Ichs im Prozess eine Erfahrung, die zwar individuell ist, aber der Form nach für alle Iche gleichermaßen gilt und beobachtbar ist. Die Erfahrung ist also zwar individuell, aber sie ist eine individuelle Erfahrung, die als solche für jeden Menschen gilt.

Damit ist eine eigene Sphäre des transzendentalen Vollzugs beschrieben: Diejenige Sphäre, die auf die Beobachtung des Prozesses von Wahrheit sich bezieht, muss zwar individuell vollzogen werden, ist aber allgemein. Diese transzendente Sphäre ist nicht diejenige der Logik oder der abstrakten Vernunft, denn die gemachten Beobachtungen waren

praktische. Diese Sphäre ist aber auch nicht eine rein geistige: Sie haben kein unsterbliches Wesen erlebt oder Gott oder einen Engel getroffen. Diese Sphäre ist aber auch nicht empirisch, denn Ihre Wahrheitserfahrung stammt aus der Erfahrung der Übergänge dieses Denkprozesses, wie der Zusammenhang besteht, ist Garant für Ihre Erfahrung. Insofern kann die Sphäre des Transzendentalen mit einer Bezeichnung des Deutschen Idealismus als „reines Denken“ bezeichnet werden.

Bereits im Bereich der Subjekt-Objekt-Erkenntnis hatten wir die Erkenntnisse im Bereich des Transzendentalen als solche erkannt, die zwar notwendig und allgemein sind, aber nur einsichtig werden, wenn sie das einzelne Individuum vollzieht. Jetzt ist die gleiche Sphäre im Blick, aber mit Versuchen wie dem oben gemachten tritt das individuelle Ich in die Beobachtung von Denkvollzügen ein. Dabei zeigt sich, dass diese Beobachtungen der Art und Weise, wie Denkvollzüge sich im Vollziehen beobachten lassen, keineswegs bloß individuell sind, sondern, obgleich nur individuell vollziehbar, zugleich allgemein und notwendig bleiben.

Mit dieser Erfahrung ist also ein erster Ausgangspunkt (keineswegs das Ende!) für eine Subjekt-Subjekt-Erkenntnis gewonnen. Denn die methodische Seite, die aller individuellen Selbsterkenntnis Grundlage und damit Gemeinsamkeit ist, gerät auf diese Weise in den Blick.

Die Möglichkeit einer produktiven Selbsterkenntnis liegt also, Kant selbst produktiv gewendet, in der praktischen Ausbildung des Transzendentalen.

## e. Die Problemlage der Ich-Du-Erkenntnis

Was an dieser Stelle zu erwarten ist, ist ein Übergang: Wir verlassen die Charakterisierung der Subjekt-Subjekt-Erkenntnis und gehen zur Ich-Du-Erkenntnis über. So oder ähnlich müsste der Lese-Erwartung nach wohl der Fortgang lauten.

Indes stellt sich die Angelegenheit bei näherem Zusehen doch noch anders dar. Wir genügen zunächst der Erwartungshaltung und wenden uns der Ich-Du-Erkenntnis zu. Allerdings geschieht dieses nur, um deutlich zu machen, dass es damit noch nicht weitergehen kann.

Um unsere Problemstellung einzuleiten, beziehen wir uns auf einen anderen Denker, der die Ich-Du-Erkenntnis von der Erkenntnisseite beschrieben hat, nämlich Rudolf Steiner. Im Kapitel „Individualität und Gattung“ aus seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk „Philosophie der Freiheit“ schreibt er:

„Da, wo das Gebiet der Freiheit (des Denkens und Handelns) beginnt, hört das Bestimmen des Individuums nach Gesetzen der Gattung auf. Den begrifflichen Inhalt, den der Mensch durch das Denken mit der Wahrnehmung in Verbindung bringen muss, um der vollen Wirklichkeit sich zu bemächtigen, kann niemand ein für allemal festsetzen und der Menschheit fertig hinterlassen. Das Individuum muss seine Begriffe durch eigene Intuition gewinnen. Wie der einzelne zu denken hat, lässt sich nicht aus irgendeinem Gattungsbegriffe ableiten. Dafür ist einzig und allein das Individuum maßgebend.“<sup>95</sup>

Steiner beschreibt hier, was wir bereits entwickelt haben: Das tätige Ich muss sich selbst in Freiheit hervorbringen; es ist sich selbst bestimmend Individuum (und weder Gattung noch bloßes Subjekt mit gegebenem Ich-Bewusstsein). Steiner überträgt diese Ansicht im nächsten Schritt konsequent auf die Frage nach dem Gewahrwerden eines anderen Menschen:

„Wer das einzelne Individuum verstehen will, muss bis in dessen besondere Wesenheit dringen, und nicht bei typischen Eigentümlichkeiten stehen bleiben. In diesem Sinne ist jeder einzelne Mensch ein Problem. Und alle Wissenschaft, die sich mit abstrakten Gedanken und Gattungsbegriffen befasst, ist nur eine Vorbereitung zu jener Erkenntnis, die uns zuteil wird, wenn uns eine menschliche Individualität seine Art, die Welt anzuschauen, mitteilt, und zu der anderen, die wir aus dem Inhalt seines Wollens gewinnen.“<sup>96</sup>

Hier ist die systematische Kritik formuliert, die wir oben an der Form des Subjekt-Objekt-Erkennens formuliert haben. Es hat zwar gegenüber der reinen Subjekt-Subjekt-Erkenntnis den Vorzug, dass es „draußen“ etwas erkennt, „in der Welt“, aber das andere Wesen ist eben kein „Gegenstand“, „Objekt“ in diesem Sinne.

Doch liegt hier nur ein weiterer Punkt, der einer Besprechung wert ist. Doch zunächst folgen wir Steiner noch einen Schritt weiter:

„Wo wir die Empfindung haben: hier haben wir es mit demjenigen an einem Menschen zu tun, das frei ist von typischer Denkungsart und gattungsmäßigem Wollen,

da müssen wir aufhören, irgendwelche Begriffe aus unserem Geiste zu Hilfe zu nehmen, wenn wir sein Wesen verstehen wollen. Das Erkennen besteht in der Verbindung des Begriffes mit der Wahrnehmung durch das Denken. Bei allen anderen Objekten muss der Beobachter die Begriffe durch seine Intuition gewinnen; beim Verstehen einer freien Individualität handelt es sich nur darum, deren Begriffe, nach denen sie sich ja selbst bestimmt, rein (ohne Vermischung mit eigenem Begriffsinhalt) herüberzunehmen in unseren Geist.“<sup>97</sup>

Wenn ein Ich sich selbst frei und tätig erzeugt und wenn dieses Erzeugen je und je geistig individuell und schöpferisch ist, dann kann ein anderes Ich gar nicht über den notwendigen Begriff verfügen. Blicke man bei dieser Einsicht stehen, so wäre ein Du als freie geistige Individualität unerkennbar, es wäre ein nur und ausschließlich Fremdes, zu dem es keinen Bezug gäbe. Anders verhielte sich der Fall, wenn wir eben keinen eigenen Begriff von uns herübertragen und es auch nicht müssen, sondern den Begriff des anderen Du gemeinsam und ungeteilt mit der ganzen Erscheinung erfahren könnten.

Könnten wir den Begriff mit und in der ganzen Erscheinung wahrnehmen, so wäre damit das Wesen des anderen Menschen keineswegs vollständig und auf immer enträtselt; denn in seiner nächsten Erscheinung ist es ja wiederum schöpferisch und anders.

Aber wir können mindestens in dieser Situation und in diesem je konkreten Geschehen das andere Wesen als dieses Du wahrhaftig erfahren. In einer solchen Erkenntnis, schon gar,

wenn sie noch wechselseitig ist, vollzieht sich ein eigentümlicher Vorgang: Aus und im äußeren Dasein wird ein rein Geistiges erzeugt und erscheint sichtbar; dieses Geistige ist dann aber eben auch als Geistiges sichtbar. Mit einem Wort des Philosophen Gideon Spickers offenbart sich hier der Mensch dem Gott (und natürlich dem anderen Menschen).

Jetzt sind wir an der Stelle, wo wir auf folgendes Problem stoßen: Wir können von der Subjekt-Subjekt-Erkenntnis nicht einfach zur Ich-Du-Erkenntnis übergehen. Denn die Du-Erkenntnis vollzieht sich schwerpunktmäßig darin, dass wir wahrnehmen. Diese Wahrnehmung umfasst zudem verschiedene Bereiche: Auf der einen Seite ist es eine äußere Wahrnehmung mit Hilfe der leiblichen Sinne; auf der anderen Seite ist eine nicht-äußere Wahrnehmung, die es erlaubt, das Ich des anderen Menschen, seine Wesenheit zu schauen und die Begriffe, nach denen es sich bestimmt, um eine Formulierung Steiners zu übernehmen, zu erfassen.

Zur Einordnung dieser Aufgabe verweisen wir nochmals darauf, dass die Du-Erkenntnis mit der Selbsterkenntnis teilt, dass es um ein werdendes Ich als zu erkennendes geht, dass sie aber auch mit der Subjekt-Objekt-Erkenntnis gemeinsam hat, dass dieses Ich eben nicht das eigene ist, sondern gleichsam real auf der Objekt-Seite steht.

Daran wird deutlich, dass die Überlegungen, die wir bisher durchgeführt haben, um den Übergang von der Subjekt-Objekt-Erkenntnis zur Subjekt-Subjekt-Erkenntnis zu beschreiben, nur und ausschließlich eine Wandlung des Subjekt-Pols zum Gegenstand hatten.

Die Aufgabe, vor der wir nun stehen, ist aber, dass wir auf der Objektseite anders und anderes wahrnehmen müssen. Die Verwandlung der Wahrnehmung auf der Objektseite ist also eine Voraussetzung dafür, zu einer Du-Erkenntnis zu gelangen. Diese Wandlung hat aber konsequenterweise wieder an ihrem vorliegenden Ausgangspunkte anzusetzen. Das ist aber die gegebene Subjekt-Objekt-Erkenntnisform. Ein unmittelbarer Übergang von der Ich-Erkenntnis zur Du-Erkenntnis ist also methodisch falsch.

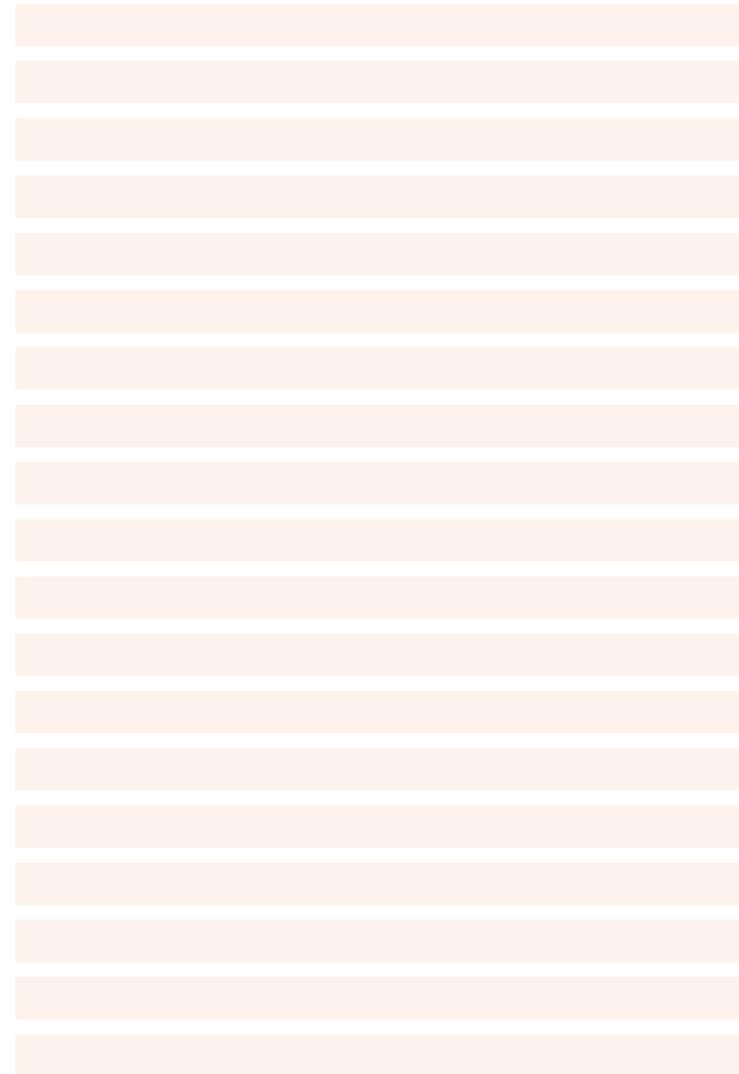
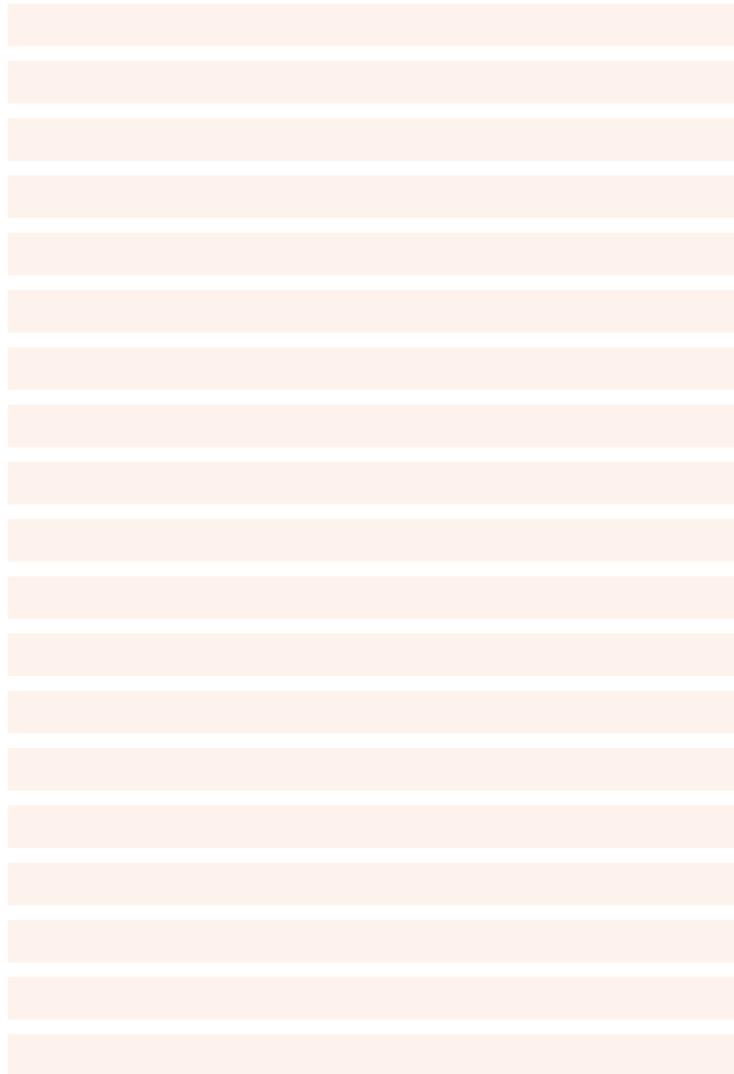
Wir müssen uns zunächst nochmals auf die Subjekt-Objekt-Erkenntnis beziehen und die Objektseite so betrachten, wie wir es bereits mit der Subjekt-Seite unternommen haben.

Denn damit eine Ich-Du-Erkenntnis geschehen kann, muss in dem Wahrnehmenden die Klarheit sein, dass keiner der vorhandenen Begriffe genügt; es muss die Fähigkeit vorhanden sein, das Seelisch-Geistige des Du wirklich wahrzunehmen und an ihm eine Erkenntnis zu gewinnen im Gewährwerden der anderen freien Individualität. Wie jedes Erkennen lässt sich dieses als ein Aufwacherlebnis bezeichnen. Dieses Aufwachen richtet sich am Wahrnehmen des anderen Menschen in seiner Ganzheit aus; es ist nicht ein weltentrücktes Schauen eines wie auch immer gearteten jenseitigen Wesens, sondern es vollzieht sich in der ganzen Konkretheit leiblich-seelisch-geistiger Begegnung.



DAS EIGENE ICH WIRD FREI UND TÄTIG HERVORGEBRACHT, DAS DU ABER MUSS WAHRGENOMMEN WERDEN. DABEI DARF DER WAHRNEHMENDE NICHT IN EINE SUBJEKT-OBJEKT-ERKENNTNIS ZURÜCKFALLEN.

## Eigene Notizen



## Vita der Autoren



**DR. LYDIA FECHNER**, geboren 1970 in Trier, studierte Literaturwissenschaft, Philosophie und Anglistik in Trier und Tübingen. Sie wurde promoviert mit einer Arbeit über Friedrich Hölderlin an der Universität Sheffield (England). 1998–2006 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Friedrich von Hardenberg Institut in Heidelberg, 2007–2015 Redakteurin bei einer kulturwissenschaftlichen Zeitschrift, und 2015–2019 war sie Koordinatorin des Instituts für Philosophie der Cusanus Hochschule und lehrte dort. Zur Zeit Mitglied im im Leitungsteam des Philosophischen Seminars in Kues mit Johanna Hueck und Harald Schwaetzer. [www.philosophisches-seminar.org](http://www.philosophisches-seminar.org)  
[www.lebendigephilosophie.de](http://www.lebendigephilosophie.de)



**WOLFGANG GUTBERLET** – der „Ökomanager des Jahres 2005“ wurde 1944 in Fulda geboren. Nach dem BWL-Studium trat er 1970 in das väterliche Unternehmen „tegut...“ ein, das er bis 2009 leitete. Mit der Übergabe des „tegut...“-Handels an die „Migros“ wurde Wolfgang Gutberlet seit 2013 Vorsitzender des Aufsichtsrates der W-E-G Stiftung und Gesellschafter der W-E-G GmbH & Co. KG mit Sitz in Fulda. Wolfgang Gutberlet wurde mehrmals ausgezeichnet, u.a. als Entrepreneur des Jahres 2007, und 2008 mit dem Deutschen Nachhaltigkeitspreis.

**JOHANNA HUECK, M. A.**, geboren 1984 in Nürnberg. Nach einem Master in Philosophie an der Cusanus Hochschule promoviert sie derzeit am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg zum Thema der Selbstüberwindung neuzeitlicher Subjektivität im Denken Schellings und deren Bedeutung für die Probleme des Anthropozän. Darüber hinaus ist sie gelernte Öko-Landwirtin, hat einen BA in Betriebswirtschaftslehre absolviert und mehrjährige Berufserfahrung unter anderem in Argentinien, bei der Weleda AG in Schwäbisch Gmünd und im Aufbau der Cusanus Hochschule in Bernkastel-Kues gesammelt. Mit Lydia Fechner und Harald Schwaetzer leitet sie derzeit ein Philosophisches Seminar in Kues. Sie betreut das Studiengangprojekt „Selbstbestimmt Studieren“ ([www.selbstbestimmt-studieren.de](http://www.selbstbestimmt-studieren.de)).



**PROF. DR. HARALD SCHWAETZER**, geboren 1967 in Telgte bei Münster, studierte ev. Theologie, Latein, Philosophie und Pädagogik, wurde 1997 in Philosophie promoviert, habilitierte sich 2006 in Philosophie, wurde berufen an das Cusanus-Institut der Universität Trier (2002–2008), an die Alanus Hochschule (2009–2014) sowie als Mitgründer an die Cusanus Hochschule (2014–2019), Gegenwärtig hat er die akademische Leitung der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte inne sowie eine Gastprofessor an der Hochschule Biberach. Zudem leitet er mit Lydia Fechner und Johanna Hueck derzeit ein Philosophisches Seminar in Kues. Er ist Mitherausgeber der „Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie“, der „Internationalen Zeitschrift für Kulturkomparatistik“ und „Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte“, Mitherausgeber der Buchreihen „Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte“ und „Philosophie interdisziplinär“.



## Impressum

1. Auflage 4/2021

© 2021 Lydia Fechner · Wolfgang Gutberlet · Johanna Hueck · Harald Schwaetzer  
www.w-e-g.eu

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung, Vervielfältigung und Wiedergabe auf jegliche Weise  
(grafisch, elektronisch, fotomechanisch sowie der Gebrauch von  
Systemen zur Datenrückgewinnung und sonstigen Vervielfältigungen)  
– auch in Auszügen – nur mit schriftlicher Genehmigung der Copyright-Inhaber.  
Dies gilt auch für Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

Gestaltung, Digitale Realisation:  
cre art · Neidhardt Werbe GmbH · Die Werbeagentur · www.creat.de · Fulda

Druck:  
cre art · Neidhardt Werbe GmbH · Die Werbeproduktion · www.creat.de · Fulda

Verlag:  
Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

**ISBN: 978-3-402-24787-7**

Made and printed in Germany, 2021

Besuchen Sie uns im Internet  
www.w-e-g.eu  
www.lebendigephilosophie.de

