

Ingolf U. Dalferth

SÜNDE

Die Entdeckung
der Menschlichkeit



Sünde

Ingolf U. Dalferth

Sünde

Die Entdeckung der Menschlichkeit



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Ingolf U. Dalferth, Dr. theol., Dr. h.c. mult., Jahrgang 1948, war von 1995 bis 2013 Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und von 1998 bis 2012 Direktor des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich. Seit 2007 lehrt er als Danforth Professor of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University in Kalifornien. Dalferth war u. a. mehrfach Präsident der Europäischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Gründungspräsident der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie und 2016/2017 Präsident der Society for the Philosophy of Religion in den USA. Er erhielt die Ehrendoktorwürden der Theologischen Fakultäten von Uppsala und Kopenhagen. Er ist u. a. Hauptherausgeber der »Theologischen Literaturzeitung« (Leipzig) und der Publikationsreihe »Religion in Philosophy and Theology« (Tübingen).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Druck und Binden: CPI books GmbH

ISBN 978-3-374-06351-2
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Dieses Buch wurde in Europa begonnen und in Kalifornien abgeschlossen. Es verdankt seine Entstehung der Anregung von Dr. Annette Weidhas, die konfuse Debatte um das Sündenproblem im Gedenkjahr der Reformation kritisch zu kommentieren. Das habe ich nicht getan. Sehr schnell zeigte sich, dass man zu diesem Thema mehr sagen muss, als nur einige Fehlverständnisse zurechtzurücken. Der Topos der Sünde gehört nicht nur zum Kernbestand der theologischen Themen, er bietet auch so etwas wie einen theologischen Schlüssel zum Verständnis entscheidender Weichenstellungen in der Herkunftsgeschichte der kulturellen Situation unserer Gegenwart. Ich habe versucht, das am Leitfaden der Frage nach der Menschlichkeit des Menschen an exemplarischen Punkten zu zeigen. Das Resultat ist keine klassische theologische Abhandlung zum Sündenthema, sondern eine Problemgeschichte der Sünde, in der theologische Überlegungen zur Diagnose exemplarischer Entwicklungen in der europäischen Denkgeschichte herangezogen werden.

Ich danke den Freunden, die mich kritisiert haben. Manches, was ich schreibe, hätte ich sonst nicht oder anders gesagt. Das Buch ist dadurch besser geworden. Ob es gut ist, müssen andere entscheiden.

Claremont 2019

Ingolf U. Dalferth

INHALT

Einleitung	9
I Ferne Erinnerungen	19
1. Humanum: Die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen	19
2. Vergessene Einsichten: Sünde, Sünder und Sünden	39
3. Sündigen: Von den Sünden zur Sünde und umgekehrt	64
4. Verfehltes Dasein: Metaphysik der Sünde	79
5. Verblendung: Sünde als Orientierungsversagen	92
6. Verderbtheit: Der Irrtum des anthropologischen Pessimismus	129
II Theologische Denktraditionen	130
1. Unordnung: Die Universalität der Sünde	130
2. Untugend: Die Moralisierung der Sünde	154
3. Unglaube: Die Entmoralisierung der Sünde	174
4. Gotteshass: Sünde als Affekt	193
5. Unlust: Sünde als Sündenbewusstsein	208
III Transformationen der Sünde	221
1. Selbsterhaltung: Die politische Transformation der Sünde	221
2. Selbstsucht: Die ökonomische Transformation der Sünde	234
3. Endlichkeit: Die metaphysische Transformation der Sünde	242
4. Radikal böse: Die ethische Transformation der Sünde	260
5. Angst: Die psychologische Transformation der Sünde	275
6. Entfremdung: Die existenzphilosophische Transfor- mation der Sünde	295
7. Daseinsschuld: Die phänomenologische Transformation der Sünde	308
8. Scham: Die kulturanthropologische Transformation der Sünde	317

IV	Dekonstruktionen der Sünde	327
1.	Ressentiment: Die genealogische Dekonstruktion der Sünde	328
2.	Sexismus: Die ideologische Dekonstruktion der Sünde	347
3.	Kolonialismus: Die identitätspolitische Dekonstruktion der Sünde	362
4.	Trivialisierung: Die zeitgenössische Destruktion der Sünde	380
V	Der Sinn der Sünde	391
1.	Das Positive des Negativen: Die beiden Hauptstränge des Sündendiskurses	391
2.	Wider Verkürzungen: Übervereinfachung als Kern der Sündenkritik	397
3.	Mitmenschlichkeit: Die Aufdeckung der Sünde als Schlüssel zur Entdeckung der Menschlichkeit	408
	Namenregister	419

I

EINLEITUNG

1

Menschen sind Lebewesen, die fähig sind, unmenschlich zu leben. Das ist eine kaum zu bestreitende Tatsache. Unmenschlichkeit im Umgang miteinander ist für unsere Art keine abstrakte Möglichkeit, sondern eine konkrete Wirklichkeit. Das belegen nicht nur die unfasslichen Gräueltaten von Menschen durch alle Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag, sondern auch die vielen alltäglichen Weisen unmenschlichen Verhaltens, die wir ständig übersehen und nicht beachten. Wir gehen unmenschlich miteinander um, wenn wir nicht durch Regeln, Gesetze und Gewalt daran gehindert werden.

Es greift zu kurz, mit den anarchischen Emanzipationsbewegungen der westlichen Moderne in diesen normativen Ordnungen unserer Kultur nur repressive Strukturen zu sehen, von denen man sich befreien müsse. Das ist eine gefährliche Übereinfachung, wie zu Beginn des 21. Jahrhunderts deutlich sein dürfte. Die Befreiung von überkommenen kulturellen Ordnungen ist kein Schritt in eine größere Freiheit, sondern ein Absturz in lebensgefährdende Unfreiheit, wenn sie beim Abbau von Ordnungen stehen bleibt und nicht zum Aufbau neuer Ordnungen führt. Angesichts unserer Geschichte sollten wir wissen, dass wir uns nicht trauen können und uns deshalb durch sanktionsgestützte Regeln, Normen und Gesetze vor uns selbst schützen müssen.

2

Libertäre Radikalindividualisten aller Couleur und urbane Wohlstandsindividualisten in ihrem Umfeld sehen das anders.¹ Für sie hat das Individuum ontologische, normative und ästhetische Priorität. Individuelle

¹ Liberalismus und Libertarismus sind nicht zu verwechseln. Liberalismus steht für Eigenverantwortung, individuelle Freiheit und soziale Gerechtigkeit auf der Basis einer geteilten menschlichen Natur. Libertarismus dagegen ist eine Form des Anarchismus, Anarchokapitalismus oder radikalen Individualismus, der für die

Selbstverwirklichung halten sie für das höchste Gut.² Staat und Gesellschaft haben die Freiheit und die Entscheidungen der Individuen in allen Bereichen (Lebensform, Moral, Wirtschaft, Religion) zu respektieren. Es gibt keine legitimen Ansprüche der Gesellschaft an die Einzelnen, wenn die sich nicht selbst dafür entschieden haben, so leben zu wollen. Niemand braucht sich von anderen etwas sagen zu lassen und keiner braucht auf andere zu hören. Wie ein Mantra wird auf den einschlägigen Internetseiten wiederholt: „Wer zu sich selbst finden will, darf andere nicht nach dem Weg fragen.“ (Paul Watzlawick)³ Jeder ist hier mit sich selbst allein. Das habe „weniger mit Egoismus als vielmehr mit Eigenverantwortung zu tun“⁴. Jeder soll werden, was er sein will, denn das Leben erinnere uns doch jeden Tag daran, „dass wir von Natur aus keine Opfer, sondern großartige Schöpfer und Gestalter unserer Lebenswirklichkeit sind“⁵. Selbstverwirklichung ist nichts anderes als praktizierte Eigenverantwortung. Die kann man sich von niemandem abnehmen lassen, aber man schuldet sie auch nur sich selbst. Entsprechend wird es als Freiheitsgewinn propagiert, wenn Menschen sich vom Korsett der überkommenen Kultur befreien und ihr Leben nach eigenem Gusto gestalten. Jeder soll das Recht haben, aus sich zu machen, was er will.

Das klingt verführerisch, vor allem wenn man sein Leben ganz anders erlebt. Aber es lässt einen entscheidenden Punkt unerwähnt. Angesichts knapper Ressourcen und ungleicher Ausgangsbedingungen

weitgehende Abschaffung des Staates bzw. seine Reduktion auf die Schutzfunktion individueller Freiheit plädiert, weil er nur Individuen und keine gemeinsame Sozialnatur der Menschen kennt. Im gesellschaftlichen Diskurs verschwimmen beide Ideologien in vielfältiger Weise, weil sie sich im Fokus auf die Freiheit des Individuums überschneiden. Vgl. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974; H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat: Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987; M. Otsuka, *Libertarianism Without Inequality*, Oxford 2003; R. A. Epstein, *Skepticism and Freedom: A Modern Case for Classical Liberalism*, Chicago 2003; M. Zwoliniski, *Libertarianism*, Internet Encyclopedia of Philosophy (<https://www.iep.utm.edu/libetar/#H4>); B. Knoll, *Minimalstaat. Eine Auseinandersetzung mit Robert Nozicks Argumenten*, Tübingen 2008. (Alle Verweise auf Internetseiten in diesem Buch wurden im April 2019 überprüft.)

2 Vgl. M. Schlette, *Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus*, Frankfurt a. M./New York 2013.

3 Vgl. <https://www.mein-wahres-ich.de/>; u. v. a. m.

4 <https://karrierebibel.de/selbstverwirklichung/>.

5 R. Betz, *Werde, der du sein willst: Schlüssel-Gedanken für ein neues Leben*, München 2015, 4.

können einige sich immer besser verwirklichen als andere, weil sie Zugang zu Mitteln haben, die anderen verwehrt sind. Das kann man psychologisch zu entspannen und politisch zu korrigieren suchen. Aber das wird immer nur annäherungsweise gelingen. Zu Ende gedacht besagt das propagierte Recht auf Selbstverwirklichung unter diesen Bedingungen nichts anderes als den Kampf aller gegen alle, um die Chancen und Möglichkeiten der Selbstverwirklichung auf Dauer zu stellen.

Doch ein Recht, aus sich zu machen, was man will, gibt es nicht. Allenfalls kann man dafür eintreten, dass jeder die Möglichkeit haben soll, im Rahmen des Möglichen aus sich zu machen, was er will. Aber das setzt eine Bereitschaft voraus, das eigene Streben nach Selbstverwirklichung nicht absolut zu setzen und nicht nur das zu verfolgen, was für einen selbst vorteilhaft ist. Eigenverantwortung wird zum leeren Wort, wenn man nur noch sich selbst verantwortlich zu sein meint. Sich für die Möglichkeit der Selbstverwirklichung „im Rahmen des Möglichen“ einzusetzen, ist auch nicht das Ende der Auseinandersetzung, sondern der Anfang des Streits darüber, worin dieser Rahmen konkret besteht. Denn es ist nicht damit zu rechnen, dass das von denen, die haben, und denen, die nicht haben, auf gleiche Weise gesehen wird.

3

Die Erwartung, dass die Fokussierung auf individuelle Selbstverwirklichung ein zivilisatorischer Fortschritt sei und Menschen auf diese Weise menschlicher zusammenleben würden, hat sich jedenfalls nicht erfüllt. Im Gegenteil. Der spätmoderne Radikalindividualismus ist eine Begleiterscheinung des globalen Konsumkapitalismus, der die Menschen entsolidarisiert, indem er die Illusion befördert, es gebe nichts Wichtigeres als individuelle Selbstverwirklichung, für die er die materiellen und ideellen Möglichkeiten bereitstelle. Wer sich diese Sicht einreden lässt, muss nicht mehr verführt werden, weil er selbst das will, was man von ihm will. Er meint, seinen eigenen Regeln zu folgen, und ist doch nur eine Marionette im globalen Machtgefüge kapitalistischer Manipulation. Er entmenschlicht sich selbst, indem er sich von den kulturellen Regelgefügen einer menschlichen Solidar- und Verantwortungsgemeinschaft emanzipiert und der Illusion huldigt, wirklich frei erst dadurch zu sein, dass er sein eigenes Ich jedem konkreten gemeinsamen Wir entgegensetzt und sich mit der abstrakten *community* der Selbstverwirklicher begnügt, zu der er damit gehört.

Das macht ihn zur leichten Beute. Ein entkultrierter und entsolidarisierter Mensch ist kein freierer und menschlicherer Mensch. Er will das, was ihm mit Gewalt nie hätte aufgezwungen werden können, aus vermeintlich freien Stücken. Stand bei Hobbes die reale Vereinzelung der Menschen im Kampf aller gegen alle am Anfang des Kultur- und Gesellschaftsprozesses, so steht jetzt die Illusion selbstbestimmter Vereinzelung, die der Manipulierbarkeit der Menschen Tür und Tor öffnet, am Ende dieses Prozesses. Statt kulturellen und gesellschaftlichen Ordnungsaufbau als Förderung von Freiheit zu begreifen, wird Ordnungsabbau als Freiheitsgewinn propagiert.

Doch diese Illusion von Freiheit verdeckt den Freiheitsverlust, der es möglich macht, Menschen ideologisch, politisch und ökonomisch zu manipulieren, ohne ihren Willen brechen oder ihren Widerstand überwinden zu müssen. Die Einsicht, dass Nein sagen zu können der Anfang der Freiheit ist, wird ins Gegenteil verkehrt, wenn man sich einreden lässt, Freiheit bestünde darin, unbeschränkt und unbehindert von anderen zu allem Ja sagen zu können, was man sich wünscht, was Begehren weckt und was Befriedigung verspricht. Genau darauf setzt der „ästhetische Kapitalismus“ unserer Kultur, der längst damit begonnen hat, ökonomisches Wachstum in Überfluggesellschaften dadurch zu sichern, dass er Bedürfnisse, die man stillen kann, in „Begehrnisse“ transformiert, die sich immer bedienen, aber nie stillen lassen.⁶ Durch permanente Werbung wird der Wunsch nach einem Leben ins Unterbewusstsein gehämmert, in dem man selbst entscheiden, authentisch leben und sein Leben in jeder Hinsicht frei und individuell gestalten kann. Dazu werden in schnellem Wechsel immer wieder neue ökonomische, modische und ideelle Angebote gemacht. Aber hat man erst einmal begonnen, sich auf diese einzulassen, weil man dem gemeinsamen Trend zur Individualität nicht widerstehen kann, wird es immer schwieriger, sich von diesen immer personalisierteren Angeboten wieder frei zu machen. Man gerät in Abhängigkeiten, die einem nur scheinbar nicht aufgezwungen wurden, weil man meint, ganz frei zu handeln, wenn man seinen eigenen Vorlieben und seinem eigenen Geschmack folgt, und dabei doch nur das tut, wozu man ästhetisch verführt wird.

6 G. Böhme, Ästhetischer Kapitalismus, Berlin 2016.

Wer dieser ästhetischen Verführung erliegt, hält ebendas für selbstgewählte Freiheit, wodurch er seine Freiheit verspielt und die Basis seiner Menschlichkeit verliert. Wie Don Giovanni meint er, frei seinen eigenen Wünschen zu folgen, wenn er tut, was er will, und ist doch Sklave eines Begehrens, das unstillbar ist und keine Grenzen kennt, weil es immer noch weiteres Wünschbares gibt. Doch ohne Beachtung von Grenzen und Anerkennung von Ordnungen gibt es keine endliche Freiheit und keine Menschlichkeit. Wer nicht Nein sagen kann zu seinen Wünschen, kann auch nicht Ja sagen zu sich selbst. Unstillbares Begehren kennt kein Nein und drängt über jede Grenze und Ordnung hinaus, weil ein Mehr immer möglich scheint. An die Stelle realer Freiheit tritt so die Illusion unbeschränkter Freiheit und an die Stelle der Eigenverantwortung die Abhängigkeit von der Begehrnisindustrie.⁷ Der Abbau kultureller Regeln zur vermeintlichen Steigerung individueller Freiheit erschließt nicht größere Chancen und Möglichkeiten der Menschlichkeit, sondern befördert Freiheitsverlust und die Bereitschaft zur Unmenschlichkeit.

4

Diese Gefahren lassen sich nicht dadurch bannen, dass man vom Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft auf die Gegensätze zwischen konkurrierenden Gruppen in der Gesellschaft umstellt. Das geschieht besonders deutlich dort, wo Menschen aufgrund bestimmter Merkmale Gruppen zugeteilt werden, die ihre partikularen Interessen im Kampf um politische Macht und kulturelle Teilhabe mit identitätspolitischen Strategien einer „Politik der Differenz“ bzw. „der Identität“ oder „der Anerkennung“ zur Geltung zu bringen suchen.⁸ Diese Strategien wurden ursprünglich entwickelt, um Ungerechtigkeiten zu beenden und gerechtere Verhältnisse zu schaffen. Aber die Ersetzung von konkreten Individualinteressen durch abstrakte Gruppeninteressen ist keine Lösung des Problems. In beiden Fällen bleibt man im partikularen Horizont der eigenen Interessen gefangen. Das führt dazu, dass man das Problem, das man lösen will, durch die Art, wie man es zu lösen versucht, neu erzeugt. Man bekämpft Diskriminierung durch positive Dis-

7 Vgl. Z. Smith, *Feel Free*, London 2018.

8 R. Rorty, *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt a. M. 1999, 74 f.

kriminierung, nimmt Ungerechtigkeit in Kauf, um Ungerechtigkeit zu überwinden, untergräbt zur Beseitigung von Unordnung die gemeinsamen Ordnungen, ohne die gerechte Verhältnisse nicht möglich sind. Man hat gute Absichten und verfolgt ein positives Ziel, aber man tut es so, dass man die Fehler wiederholt, die man korrigieren will.

Nicht immer wird das sofort deutlich. Durch Stärkung der Identität derer, die durch ihre ethnischen, kulturellen, sozialen oder sexuellen Merkmale ausgegrenzt werden, will man eine höhere gesellschaftliche Anerkennung für sie erreichen. Anstatt diese Merkmale auszublenden und zu verdecken, wird ihre ausgrenzende Andersheit positiv aufgegriffen und zum kollektiven Identitätsmerkmal, zu dem man sich ausdrücklich bekennt. Damit will man die Basis für eine Politik legen, die sich für die Interessen und Bedürfnisse dieser Identitätsgruppe einsetzt und ihr ermöglicht, vom Rand ins Zentrum der Gesellschaft zu gelangen. Doch indem man die eigene Identität über Merkmale definiert, die nur für einen selbst und damit für einige und nicht für alle gelten, tritt man für etwas ein, das andere ausschließt, und trägt so dazu bei, die gemeinsame Ordnung zu untergraben, in der man von anderen anerkannt werden will. Man sieht dann überall nur noch Rassismus, Patriarchalismus, Kolonialismus oder Speziesismus und ist genötigt, sich innerhalb und außerhalb der eigenen Gruppe ständig von anderen abzugrenzen. Damit verliert man nicht nur die Fähigkeit, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden, sondern wird vor allem unfähig, jenseits der Grenzen der eigenen Gruppierung (und zunehmend auch innerhalb derselben) noch jemanden zu finden, mit dem man gemeinsame Sache machen kann und will. Anstatt den Streit um die Bestimmung des Gemeinsamen zu führen, den eigenen Beitrag zum Gemeinsamen zu betonen und sich an dem zu orientieren, was die Einseitigkeiten und Partikularitäten des Eigenen übersteigt und eine Solidarität unter Menschen mit unterschiedlichen Wertorientierungen, Interessen, Fähigkeiten und Bedürfnissen möglich macht, stellt man die Bedürfnisse und Ansichten der eigenen Gruppierung ins Zentrum und kämpft für deren gesellschaftliche Anerkennung. Aber je exklusiver man das tut, desto weniger erreicht man sein Ziel, weil man sich gegen alle anderen stellt: Die Politik der Differenz wird zum Kampf gegen die jeweils anderen. Und je mehr Gruppierungen das je für sich tun, desto prekärer wird die Situation: Der Kampf gegen die jeweils anderen wird zum Kampf aller gegen alle. Doch wenn alle gegen alle um gesellschaftlichen

Einfluss und größere Anerkennung kämpfen und keiner einem anderen noch eine Sichtweise zugesteht, die auch etwas für sich haben könnte, können nur alle verlieren. Wo jeder nur noch für das Eigene eintritt, verliert man das Gemeinsame aus dem Blick und zerstört früher oder später auch die Basis, auf der man steht.

In Zeiten abnehmender Bindekraft traditioneller Kulturkonventionen und Gesellschaftsorientierungen ist es attraktiv, seine eigene Identität über die Zugehörigkeit zu solchen Identitätsgruppen zu definieren, weil man dort die Homogenität findet, die es in der Gesellschaft nicht mehr gibt. Doch der Preis ist hoch. Auf der einen Seite wird man in die Gruppenabgrenzung gegenüber denen hineingezogen, die dieses Merkmal nicht aufweisen und dementsprechend ausgeschlossen werden. Auf der anderen Seite wird die eigene Identität auf die Zugehörigkeitsmerkmale zu der Gruppe verkürzt, mit der man sich identifiziert. Doch menschliche Identität ist ein Prisma vielfältiger Zugehörigkeiten, Übereinstimmungen und Unterscheidungen. Sie auf ein Merkmal zu reduzieren, das ihre Gruppenzugehörigkeit definiert (Frauen, Männer, Arbeiter, Bauern, Kapitalisten, LGBTQ, Persons with Disabilities, Alaska Natives, American Indians, Blacks/African Americans, Mexican Americans/Chicanas/Chicanos, Native Hawaiians, Pacific Islanders, Puerto Ricans), ist nicht nur lebensfremd und wirklichkeitswidrig, sondern nimmt sie als Personen nicht ernst, weil man sie auf den einen Gesichtspunkt beschränkt, der sie zur Mitgliedern einer Identitätsgruppe macht. Doch alle sind mehr als nur das, jeder ist anders als alle anderen, und deshalb können alle von allen profitieren. Wo man sich nicht mehr bemüht, die eigenen Besonderheiten und Einseitigkeiten auf das hin zu übersteigen, was Menschen als Menschen verbindet, kommen die anderen nur noch als Bedrohung und nicht als mögliche Bereicherung der eigenen Identität in den Blick.

Es ist eine wesentliche Funktion kultureller und gesellschaftlicher Ordnungen, es den Menschen zu ermöglichen, mehr als nur das zu sein, was sie je individuell sind, und in Solidaritäts- und Verantwortungsverhältnissen zu leben, in denen die Schwächen und Einseitigkeiten der Einzelnen durch die Stärken anderer ausgeglichen, ergänzt oder überwunden werden können. Zusammen kann man mehr als allein, ein Wir ist stärker als ein Ich, und ein inklusives Wir hat ein größeres Solidaritätspotential als eines, das sich durch Abgrenzung gegenüber anderen definiert. Wo das alle Partikularitäten übersteigende Gemeinsame nicht

mehr gesucht wird, bleibt man in konkurrierenden Teilidentitäten stecken und auf halbem Weg zur Menschlichkeit stehen, weil man das Eigene im Gegensatz zu den anderen, aber nicht als Beitrag zur gemeinsamen Menschlichkeit versteht. Man kommt allerdings auch nicht weit, wo man das gesuchte Gemeinsame auf der schmalen Basis seiner eigenen Interessen und Bedürfnisse formuliert und den anderen vorschreibt, worin auch sie sich wiederfinden könnten und müssten. Die Idee der Menschlichkeit muss mehr sein als die Universalisierung einer einseitigen Partikularperspektive, wenn sie wirklich für alle Menschen gelten können soll. Was alle Menschen menschlich macht, kann nicht nur das sein, was einige dazu erklären.

5

Wie aber ist das zu bestimmen, was für alle Menschen gilt? Menschlichkeit stellt sich nicht schon dadurch ein, dass Unmenschlichkeit eingedämmt wird. Durch kulturelle Konventionen und gesellschaftliche Zwangsregeln von Unmenschlichkeiten abgehalten zu werden, ist etwas anderes, als menschlich zu leben. Unsere kulturellen Gewohnheiten und gesellschaftlichen Fremdkontrollen sind leicht zu zerstören und können schnell zusammenbrechen. Dann stellt sich die Frage, ob wir in unmenschliches Verhalten verfallen oder aus eigenem Antrieb menschlich zu leben vermögen. Doch was wäre denn ein menschliches Leben? Was müsste man tun, um so zu leben? Und könnten wir es tun? Dass wir fähig sind, unmenschlich zu leben, heißt nicht, dass wir unfähig sind, menschlich zu leben. Was müsste der Fall sein, damit wir es können? Und wenn wir es können, was hält uns ab davon, es zu tun? Wie kann man den unsäglichen und alltäglichen Unmenschlichkeiten entkommen, die das menschliche Zusammenleben belasten und entstellen, und was müsste man tun, um menschlicher zusammenzuleben?

Menschlichkeit sollte sich für Menschen eigentlich von selbst verstehen. Aber sie tut es nicht. Wir sind uns noch nicht einmal einig, wovon wir reden, wenn wir von Menschlichkeit reden. Denn was heißt es, menschlich zu leben? Der Verweis auf das Andere der Unmenschlichkeit ist keine hinreichende Antwort. Es gibt vieles, was wir nicht wollen. Aber nicht alle wollen es nicht. Und es gibt vieles, was wir wollen. Aber nicht viele wollen dasselbe. In der Benennung von Übeln sind wir uns schneller einig als in der Bestimmung des Guten. Die Ansichten gehen weit auseinander, denn nicht alles, was die einen für gut halten, halten

auch andere oder gar alle anderen für gut. Unsere Ideale der Menschlichkeit spiegeln immer unsere partikularen Erfahrungen. Werden sie anderen aufgedrängt oder zugemutet, wird das schnell als unangemessene Einmischung und Fremdbestimmung empfunden. Doch Menschlichkeit kann kein Ideal nur für einige sein. Menschlichkeit muss für alle Menschen gelten. Denn wie sollte man Mensch sein können und von einem menschlichen Leben ausgeschlossen sein? Kein Mensch muss unmenschlich leben, auch wenn es jeder kann. Und jeder Mensch kann menschlich leben, auch wenn es fast keiner mehr als in Ansätzen tut.

Worin also besteht die Menschlichkeit des Menschen, und wie lässt sie sich verwirklichen? Das zu klären, ist eine nie erledigte Aufgabe der Menschheit. Sie kann nicht aufhören, sich zu bemühen, menschlicher zu werden, ohne sich selbst aufzugeben. Aber um sich um mehr Menschlichkeit bemühen zu können, muss sie wenigstens in Grundlinien eine Vorstellung davon haben, worum es dabei geht. Was heißt es, als Mensch mit Menschen und anderen Lebewesen auf menschliche Weise zusammenzuleben? Mit anderen Menschen mitmenschlich umzugehen? Sich menschlich zu verhalten?

6

Das Christentum hat diese Fragen am Leitfaden der Überwindung der Sünde durch Gott beantwortet. Anders als manche heute nahelegen, spielt der Topos der Sünde im christlichen Glauben und in der christlichen Theologie keine Nebenrolle, sondern eine Hauptrolle. Er steht für den Realitätssinn des christlichen Glaubens und verankert die christliche Theologie in der menschlichen Lebenswirklichkeit. Die menschliche Existenz ist nicht nur das, was sich der datensammelnden Wissenschaft erschließt. Diese erfasst nur die toten Schuppen, die das Leben abwirft. Doch das ist abstrakt. Die menschliche Existenz ist mehr als die Datenspur, die das Leben hinterlässt. Sie ist lebendig, dynamisch und konkret. Sie ereignet sich hier und jetzt in der Gegenwart Gottes, und sie vollzieht sich in der Zeit als ein Veränderungsgeschehen, in dem Menschen vom Zwang ihres Hangs zur Unmenschlichkeit befreit und zur Erkundung der Möglichkeiten ihrer Menschlichkeit instand gesetzt werden.

Um diese Veränderung geht es beim Topos der Sünde. Mit der Sünde rückt die Wurzel der Unmenschlichkeit der Menschen in den Blick, mit der Überwindung der Sünde der Anfang der Aufdeckung ihrer

Menschlichkeit. Alle Menschen sind Sünder. Alle leben so, als gäbe es Gott nicht. Kaum einen stört das. Aber alle sind in die Folgen dieser universalen Gottesblindheit verstrickt. Die immer wieder aufbrechenden Schrecken der Unmenschlichkeit treiben die Menschheit zur Suche nach der Menschlichkeit. Doch ohne auf Gottes Gegenwart zu achten, drehen wir uns im Kreis und kommen nicht von der Stelle. Wir fliehen vor der Unmenschlichkeit, ohne ihr wirklich zu entkommen, und wir suchen nach der Menschlichkeit, ohne ihr tatsächlich näherzukommen. Man kommt nicht von der Unmenschlichkeit los, weil man sie bei sich selbst nicht wahrhaben will, und man kommt nicht zu einer klaren Sicht der Menschlichkeit, weil man sich nicht einig wird, in welcher Richtung man suchen soll.

Das kulturelle Vorurteil unserer Zeit meint natürlich zu wissen, dass man heute nicht mehr auf Gott rekurren oder ernsthaft von Gott reden könne, wenn man etwas Gültiges über das menschliche Leben sagen will. Doch das ist ein Irrtum. Die Religionskritik der letzten beiden Jahrhunderte ist an diesem Punkt gänzlich gescheitert, weil sie weder dazu beigetragen hat, die Unmenschlichkeit einzudämmen oder zu beenden, noch dazu verholfen hat, die Menschlichkeit aufzudecken oder besser zu realisieren. Sie will den Menschen helfen, Gott zu vergessen und aus ihrem Leben auszublenden. Aber sie kommt immer zu spät, weil das schon längst der Fall ist. Es ist Zeit, sich der Einsicht zu stellen, dass eine Welt, in der Menschen sich nicht an Gott orientieren, nicht weniger unmenschlich und keinen Deut menschlicher ist. Das ist die traurige Wahrheit. Und man braucht schon gewaltige ideologische Scheuklappen, um diese Wahrheit zu übersehen. Nicht die Orientierung an Gott ist das Problem, sondern die Unfähigkeit zur Ehrlichkeit uns selbst gegenüber. Ebendas aber ist die Signatur der Sünde. Um sie geht es in diesem Buch.

I

FERNE ERINNERUNGEN

1. HUMANUM: DIE FRAGE NACH DER MENSCHLICHKEIT DES MENSCHEN

Die Welt ist aus den Fugen, und wir leben nicht so, wie es möglich wäre und sein müsste, damit sich das bessern könnte. *Wir* – das sind in der einen oder anderen Weise wir alle, auch wenn jeder Mensch anders ist als die anderen. Wir alle unterscheiden uns voneinander. Wir alle haben unsere Stärken und Schwächen. Wir alle können manches besser als andere und vieles weniger gut. Wir alle suchen, das Beste aus unserem Leben zu machen, auch wenn sich jeder darunter etwas anderes vorstellt und nicht alle die gleichen Möglichkeiten und Chancen haben. Wir alle müssen immer wieder feststellen, dass wir unsere Stärken falsch eingeschätzt haben und unsere Schwächen nicht unter Kontrolle bringen. Jeder kann da seine Geschichten erzählen. Stets ist es eine Geschichte der Erfolge und des Versagens, wenn auch in ganz unterschiedlichen Mischungen. Es gibt unendlich viel Leid und sinnloses Leiden in der Welt. Aber es gibt auch mehr Gutes und Gelungenes, als man oft zuzugeben bereit ist. Beides ist zu würdigen und nicht gegeneinander auszuspielen. Aber auch wenn man nicht bestreiten kann, dass es vielen heute besser geht als je zuvor, so ergibt sich trotz des vielen Guten, das zu übersehen töricht wäre, zusammengenommen ein bedrückendes Bild.⁹ Wir sind weit entfernt von einer vollkommenen Welt, und dafür tragen wir selbst eine nicht geringe Mitverantwortung.

9 Wäre es anders, müsste S. Pinker, *Enlightenment Now: the Case for Reason, Enlightenment, Humanism, and Progress*, New York 2018, nicht so umfänglich betonen, welche positiven Veränderungen wir Aufklärung, Wissenschaft und Technik in den vergangenen Jahrzehnten zu verdanken haben.

10 C. S. Lewis, *Mere Christianity* (1952), London 1997, 21, folgert aus ähnlichen Beobachtungen "First, that human beings, all over the earth, have this curious idea that

Wir wissen hinreichend gut, was wir zu tun hätten oder zumindest nicht mehr weiter tun sollten, aber wir tun es nicht.¹⁰ Wir sind verblendet. Wir sehen nicht, was vor unseren Augen liegt. Wir ignorieren, was wir wissen. Und wir hören nicht auf, das zu tun, was wir besser nicht tun sollten, wie wir wissen. Wir wollen nicht tun, was nötig wäre, weil es schmerzhaft Einschnitte in unseren Lebensstil bedeuten würde. Anstatt unsere Lebensweise zu ändern, verändern wir uns selbst, indem wir uns technologisch zu optimieren versuchen. Und anstatt auf der Basis des uns verfügbaren Wissens das Nötige zu tun, flüchten wir uns in Ausweichdebatten über die Langzeitfolgen dessen, was zu tun oder zu lassen wäre, obgleich wir diese kaum einschätzen können und der Rückweg von kontroversen Möglichkeitserwägungen zur Wirklichkeit konkreten Handelns oft langwierig und selten konsequent ist.

Doch alle diese Manöver ersparen uns nicht, hier und heute zu handeln, also Fakten zu schaffen, die Folgen haben werden. Wir spüren, dass wir den Überblick verlieren, nicht in der Lage sind, das Udenkbare zu denken und mit der Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen zu rechnen.¹¹ Aber anstatt uns auf riskante Vereinfachungen der unüberschaubaren Komplexität unserer Wirklichkeit zu verständigen, schaffen wir uns technologische Hilfsmittel, um immer mehr Daten zu sammeln und die ins uferlose wachsenden Datenmengen zu verarbeiten.

Das steigert unsere Schwierigkeiten. Mehr Wissen in Systeme zu implementieren, die wir kaum noch handhaben können, macht das Entscheiden nicht einfacher, sondern schwieriger. Wir wollen nicht

they ought to behave in a certain way, and cannot really get rid of it. Secondly, that they do not in fact behave in that way. They know the Law of Nature; they break it. These two facts are the foundation of all clear thinking about ourselves and the universe we live in." Doch das geht weiter, als nötig ist, um das Ausgangsproblem dieser Untersuchung zu formulieren. Um die Einsicht in ein Sollen und unser Versagen angesichts dieses Sollens verständlich zu machen, muss man nicht auf ein „moralisches Naturgesetz“ oder ein „Tao“ rekurren, wie Lewis es anderer Stelle nennt (C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, Oxford 1943, 31: "This conception in all its forms, Platonic, Aristotelian, Stoic, Christian, and Oriental alike [...] is the doctrine of objective value, the belief that certain attitudes are really true, and others really false, to the kind of thing the universe is and the kind of things we are."). Es genügt die Einsicht, dass wir nicht so leben, wie wir könnten und müssten, damit die Erde so ist, dass wir gut auf ihr leben können. Man muss keine objektive Wertordnung postulieren, um das mit Recht sagen zu können.

¹¹ Vgl. N. Gowing/Chr. Langdon, *Thinking the Unthinkable: A New Imperative for Leadership in the Digital Age*, Melton/Woodbridge 2018.

wahrhaben, dass wir damit nicht nur die Kontrolle über unser Wissen abgeben, sondern mehr noch über unser Wollen und Tun. Wir versäumen, uns zu entscheiden, weil wir uns nicht entscheiden können, uns selbst zu entscheiden. Immer häufiger werden daher wichtige Entscheidungen in Politik, Wirtschaft und Alltagsleben von Algorithmen getroffen, die wir geschaffen haben, um uns von der Mühe und dem Risiko des eigenen Entscheidens zu entlasten. Nicht Gründe und Gegenstände, sondern Wahrscheinlichkeitskalkulationen bestimmen so zunehmend, wie wir uns in unserer Welt verhalten. Wir sind nicht mehr die Herren unseres Lebens, falls wir das denn jemals waren, sondern Funktionsmomente in Zusammenhängen, die nicht wir, sondern die uns kontrollieren.

2

Auch das wissen wir – im Prinzip. Vom Aufklärungsprozess eines Auszugs der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit ist kaum noch die Rede.¹² Stattdessen suchen wir unserer Marginalisierung durch technologische Selbstoptimierung entgegenzuwirken. *Biohacking*, *bodyhacking*, die Entwicklung von *artificial general intelligence* und die Schaffung von *cyborgs* sind Formen gegenwärtiger Human enhancement-Programme, die der Steigerung menschlicher Leistungsfähigkeit und der Vermehrung menschlicher Möglichkeiten dienen. Ihr Ziel ist die Verschmelzung von Mensch und Maschine zur Überwindung unserer biologischen und kognitiven Defizite. Wir sind zu langsam, zu beschränkt und zu fehleranfällig für die effektive Verarbeitung großer Datenmengen.¹³ Wenn wir diesen Defiziten nicht entgegenwirken, werden wir auf Dauer nicht überleben können.

Vor allem Transhumanisten haben sich die Verschmelzung von Mensch und Maschine auf die Fahne geschrieben. Sie verstehen das zwar nicht als unabwendbares Schicksal, aufgrund der Dynamik technologischer Entwicklung aber auch nicht mehr als vermeidbare Zukunft, son-

12 Gelegentliche Ausnahmen bestätigen die Regel. Vgl. C. Knop, „Uns droht ein technikzentriertes Mittelalter“, FAZ 3.2.2019 (<https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/diginomics/digitale-souveraenitaet-statt-digitalem-mittelalter-16021367.html>).

13 Man kann die Fehleranfälligkeit auch gerade als das hervorheben, was Menschen von intelligenten Maschinen unterscheidet. Vgl. R. K. Sprenger, Viele fürchten, wegen künstlicher Intelligenz überflüssig zu werden. Dabei hat KI ein fundamentales Problem: Sie macht keine Fehler, NZZ 26.1.2019 (<https://www.nzz.ch/feuilleton/ki-macht-nicht-arbeitslos-denn-sie/>).

dern als selbstbestimmte Weiterentwicklung des Menschen, die wir anstreben können und anstreben sollten. Transhumane Mensch-Maschine-Wesen (*cyborgs*) sind eine Zukunft, die wir selbst wählen und herbeiführen können, indem wir mit Hilfe technologischer Innovationen Schwächen, die wir haben, ausgleichen und Stärken, die wir nicht haben, hinzugewinnen. Hightech-Prothesen und in den Körper integrierte Chips sind aber nicht nur Verfahren zur Optimierung des Menschen, sondern Schritte auf dem Weg zum Umbau von Menschen in Wesen, die nur noch wenig mit dem gemein haben, was wir heute Menschen nennen. Wir stehen am Anfang eines ungeheuren Experiments, dessen Resultate wir nicht kritisch überprüfen können, weil wir am Ende nicht mehr die sein werden, die wir am Anfang waren.

Doch können unzulängliche Wesen anderes hervorbringen als neue Unzulänglichkeiten? Können wir unsere Schwächen wirklich minimieren, indem wir unsere Fähigkeiten technologisch maximieren? Oder verlagern wir die Probleme nur an eine andere Stelle, wo sie umso heftiger wieder in Erscheinung treten? Sind technologische Zivilisierungsprozesse wirklich ein Fortschritt im Menschsein oder eine Überführung des Menschseins in etwas anderes? Stellen sie auch einen Fortschritt im Zusammenleben der Menschen dar und helfen sie, klarer zu bestimmen, worin unser Menschsein (im Unterschied zu nichtmenschlichen Lebewesen) und unsere Menschlichkeit (im Unterschied zu unmenschlichen Lebensweisen) besteht?

3

Die Antworten auf diese Fragen werden auch an dem Gesamtbild hängen, das unser Urteil leitet. Liegt die Zeit, in der das Menschsein des Menschen seine klarste Ausprägung gefunden hat, in einer längst vergangenen Vergangenheit oder in einer noch lange nicht erreichten Zukunft? Ist der Zustand der Menschheit in der Gegenwart das Resultat einer Verfallsgeschichte oder ein Zwischenzustand in der langen Entdeckungsgeschichte des Humanum?¹⁴

Immanuel Kant hat zu Beginn seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* die beiden konkurrierenden Betrachtungsweisen klar benannt:

¹⁴ Vgl. L. Berg, Humanum – Hauptthema der christlichen Soziallehre, JCSW 13 (1972), 75–109.

„Daß die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklicheren in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden und nun den Verfall ins Böse (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging) zum Ärgern mit accelerirtem Falle eilen: so daß wir jetzt (dieses Jetzt aber ist so alt, als die Geschichte) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür ist [...].“¹⁵ „Neuer, aber weit weniger ausgebreitet ist die entgegengesetzte heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Bessern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch Guten oder Bösen (nicht von der Civilisirung) die Rede ist: denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermuthlich bloß eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne.“¹⁶

Die erste Sichtweise versteht den gegenwärtigen Zustand des Menschseins als Ergebnis eines Niedergangs vom Guten zum Schlechten, die zweite dagegen als Schritt auf dem Weg vom Schlechten zum Besseren. Kant fragt zu Recht, ob man beides nicht auch verknüpfen, die Menschen also in der einen Hinsicht so, in der anderen anders betrachten könnte, oder ob es nicht auch möglich wäre, den Zustand der Menschheit weder auf die eine noch auf die andere Weise zu beurteilen. Es liegt ja nicht auf der Hand, dass in jeder Hinsicht die Disjunktion gilt, die für die moralische Betrachtungsweise festzuhalten ist: „der Mensch ist (von Natur aus) entweder sittlich gut oder sittlich böse,“ nicht „keines von beiden“ und auch nicht „beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in andern böse“¹⁷.

Allerdings ist bei all dem vorausgesetzt, was gegenwärtig infrage gestellt wird: dass der Mensch überhaupt „von Natur aus“ etwas ist, das

15 I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 4, AA VI, 19.

16 A. a. O., B 4–5, AA VI, 19–20.

17 A. a. O., B 8–9, AA VI, 22.

Menschsein des Menschen also (relativ) unveränderlich ist und nur der moralische Zustand verschieden sein kann, in dem sich die Menschen befinden. Angesichts alles Wissens über die Evolution des Lebens, die Entwicklung der Menschen und die kulturellen Veränderungsprozesse in der Geschichte der Menschheit ist die Annahme einer auch nur einigermaßen stabilen „Natur“ des Menschen wenig wahrscheinlich. Das ändert nichts an der Aufgabe, dass wir heute fragen müssen – und Grund zur Annahme haben, dass Menschen sich eine entsprechende Frage zu jeder Zeit stellen konnten und mussten –, worin unser Menschsein besteht, was wir aus welchen Gründen für gut und förderungswürdig bzw. für übel und veränderungsbedürftig ansehen, worin wir den Unterschied zwischen einem menschlichen und menschenwürdigen und einem unmenschlichen und menschenunwürdigen Leben sehen. Wir kommen nicht umhin, uns zu zivilisieren, wenn wir überlebensfähig zusammenleben wollen. Doch können die sich gegenwärtig anbahnenden zivilisatorischen Entwicklungen noch als Fortsetzung des Aufklärungsprojekts der Perfektionierung des Menschen durch Stärkung seiner Autonomie gegenüber seinen vielfachen Abhängigkeiten verstanden werden oder sind sie das Ende solcher Bemühungen, weil sie auf die Abschaffung des Menschen zielen? Sind wir Menschen also dabei, uns aus freien Stücken selbst abzuschaffen, und ist die Selbstabschaffung des Menschen die höchste Tat seiner Autonomie oder das selbstverschuldete Auslöschen der Menschheit durch Zerstörung dessen, was Menschen menschlich macht?¹⁸

4

Wir sollten vorsichtig sein, die Vergangenheit zu glorifizieren und die Gegenwart zu verteufeln. Der Mensch war schon immer in der Lage, im Widerspruch zu seiner Menschlichkeit (*humanitas*, *humanum*) zu leben, also als Mensch sich und andere unmenschlich zu behandeln. In dieser Hinsicht sind wir heute nicht besser, als wir es gestern waren, und vermutlich werden wir es morgen auch nicht sein. Wer den Menschen für edel, hilfreich und gut hält, hat schon immer ein Wunschbild mit der Realität verwechselt.

¹⁸ C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (s. Anm. 10), hatte diese Möglichkeit schon in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts am Horizont aufziehen sehen.

Das freilich ist weit verbreitet. Wir sehen, was wir uns wünschen, wir machen andere zu Projektionsflächen unserer Vorurteile und Erwartungen, Wünsche und Ängste, und wir sehen uns selbst, wie wir uns gerne hätten, im Positiven (so will ich sein) wie im Negativen (so will ich nicht sein). Nie sehen wir nur das, was wir sind. Wir sehen unsere Wirklichkeit vor dem Hintergrund nicht realisierter Möglichkeiten in der Vergangenheit (das hätten wir sein können), der Gegenwart (das wären wir gerne) und der Zukunft (das würden wir gerne sein), und wir erkunden die Wirklichkeit und den Möglichkeitsraum unseres Lebens am Leitfaden von Präferenzen, die wir selten ganz durchschauen, weil wir uns von ihnen gar nicht richtig unterscheiden können. Was wir sind, ist unlösbar verquickt mit dem, was wir sein wollen oder meinen, sein zu sollen. Wir kennen uns nicht nur im Indikativ, sondern immer auch im Optativ, im Konjunktiv und im Irrealis.

Deshalb müssen wir uns kritisch zu uns selbst verhalten, wenn wir uns verstehen wollen. Nichts liegt da einfach auf der Hand. Wenn es um uns geht, sind Fakten und Fiktionen untrennbar verknüpft. Unser Selbstbild ist stets anders als die Fremdbilder anderer von uns. Beide lassen sich nicht ineinander oder in ein drittes, „objektives“ Bild überführen, weil jeder etwas anderes sieht und niemand zugleich meine Sicht und die der anderen einnehmen kann. Diese unauflösbare Differenz zwischen Eigenerleben und Fremderfahrung gilt auch, wenn wir unser Menschsein verstehen wollen. Die Frage nach dem Menschen ist nie nur eine Frage nach dem, was wir alle teilen, sondern immer auch eine Frage nach dem, was uns von allen anderen unterscheidet. Wir können uns selbst nicht aus dem Bild nehmen. Mit dem Menschen stehen wir selbst zur Debatte und damit die irreduzible Differenz zwischen unserer Eigensicht und der Fremdsicht anderer auf uns.

Das ist eine methodische Herausforderung aller Forschung über den Menschen. Wer vom Menschen spricht, spricht von sich selbst. Nirgendwo aber sind wir leichter zu täuschen, als wenn es um uns selbst geht. Zwar ahnen wir unsere Abgründe und geben uns anderen und oft auch uns selbst gegenüber anders, als wir tatsächlich sind. Aber eben dass wir das können, zeichnet uns aus. Wir haben ein Differenzpotential, das für Menschen charakteristisch zu sein scheint: nicht so sein zu müssen, wie wir erscheinen. Wir können und könnten immer auch anders sein. Wir sind nur schwer zu fassen. Deshalb hat die philosophische und theologische Tradition uns zugeschrieben, was sie sonst nur

von Gott sagte: *definiri nequit*.¹⁹ Der Mensch ist nicht zu definieren. Er ist das nicht festgestellte Tier, das immer auch noch einmal anders sein kann, als es zu einem bestimmten Zeitpunkt zu sein scheint.

5

Das macht es schwierig, auf der Basis empirischer Beobachtungen zu einem verlässlichen Verständnis des Menschseins zu kommen. Wir müssen mit Hilfe methodischer Verfahren versuchen, hinter die Fassaden zu blicken, die wir wahrnehmen, also die Hintergründe aufzudecken, die uns nicht bewusst sein mögen, aber unser Leben oft mehr bestimmen, als uns lieb sein mag. Wir haben dafür statistische, psychologische und neurowissenschaftliche Verfahren entwickelt, die uns Daten liefern, die uns die Selbstdarstellungen anderer und unsere eigenen Selbstdarstellungen kritisch zu beurteilen erlauben. Mit ihrer Hilfe versuchen wir hinter die Vorderseite des Wahrnehmbaren zu blicken, bei uns und bei anderen. Doch weil wir sie generieren im Versuch, uns selbst zu verstehen, sind diese Daten nie völlig frei von Deformationen. Wir sind selbst im Spiel, als Subjekte und Objekte, und wir können das nicht ausklammern. Wo aber wir im Spiel sind, da könnte es auch anders sein.

Die Schwierigkeit besteht nicht nur darin, dass wir im Rahmen unserer biologischen Möglichkeiten, die ihrerseits nicht stabil, sondern veränderbar sind, auch anders sein könnten, als wir sind, sondern dass wir oft anders sein wollen und das auch können. Was Menschen sind, lässt sich nicht sagen, ohne zu beachten, was sie sein wollen. Im Wollen steckt aber nicht nur ein Potential zur Gemeinsamkeit, sondern der Drang zur Differenz. Wir teilen viel, aber jeder will anders sein als die anderen. Wo die Alten nach der Natur des Menschen fragten, die uns allen gemeinsam ist, fragen wir nach dem, was uns unverwechselbar von allen anderen unterscheidet. Das Eigene ist wichtiger als das Gemeinsame, und manchmal scheint das einzige Gemeinsame das zu sein, dass wir nichts Gemeinsames mit anderen haben wollen. Anderssein ist die Parole. Nirgendwo sind wir uns ähnlicher.

Wie es das Menschsein nur in der Vielzahl und Vielfalt einzelner Menschen gibt, so gibt es den einzelnen Menschen nur im wechselseitigen Anderssein im Zusammensein mit anderen. Jeder Mensch gehört

19 Vgl. I. U. Dalferth, *Homo definiri nequit. Logisch-philosophische Bemerkungen zur theologischen Bestimmung des Menschen*, ZThK 76 (1979), 191–224.

zur Menschheit, und das ist etwas anderes als die Zugehörigkeit zu einer mit Hilfe eines abstrakten Merkmals generierten Menge. Aus dieser Gemeinschaft können wir nicht austreten, selbst im Tod bleiben wir mit ihr im Modus der Vergangenheit verbunden. Wir gehören zur Menschheit, ob wir wollen oder nicht. Aber wir können nicht zu ihr gehören, ohne wie die anderen oder anders als die anderen sein zu wollen. Was wir sind, ist immer auch Resultat dessen, was wir sein oder nicht sein wollen. Wir haben ein Interesse daran, in bestimmter Weise zu leben. Das hat sich im Verlauf der Geschichte mannigfach verändert. Aber niemals leben wir nur, sondern immer leben wir in einer bestimmten Weise, und nicht jede Weise, in der wir leben, ist eine Weise, in der wir leben wollen. Wir machen Unterschiede. Diese Unterschiede zeigen, was wir wollen und was wir nicht wollen. Und das wiederum lässt erkennen, wie wir uns selbst sehen.

Nicht nur die Differenz zwischen dem, wie wir uns darstellen, und dem, was sich hinter unseren Darstellungen verbirgt, ist daher entscheidend für uns. Sondern auch die Differenz zwischen dem, wie wir faktisch leben, und dem, wie wir gerne leben würden bzw. nicht leben wollen, zwischen dem, was wir sind, was wir sein können und was wir sein wollen. Sind wir so, wie wir erscheinen? Wollen wir so sein? Könnten wir anders sein? Und wenn ja, sollten wir es? Um das herauszufinden, müssen wir nicht nur aufzeigen, was wir sind, sondern auch, was wir sein wollen und sein können. Beides steht nicht fest, sondern kann sich verändern und verändert sich immer wieder, im individuellen Leben und im Leben der Menschheit. Aber indem wir versuchen zu werden, was wir sein wollen, entdecken wir, was wir sein können und was nicht. Und indem wir versuchen zu werden, was wir sein können, entdecken wir, was wir sein sollen und was nicht.

6

Ohne an die dreifache Grenzen dessen zu stoßen, was wir sind, aber nicht sein wollen, was wir sein wollen, aber nicht sein können, und was wir sein können, aber nicht sein sollen, könne wir nicht sagen, was wir in Wahrheit sind. Wir sind, aber wir kennen uns nicht, darum fragen wir nach uns. Wir fragen nach den Grenzen, die uns definieren. Diese Grenzen befinden sich nicht weit am Rand unseres Lebens, sondern mitten in ihm. Sie bestimmen die Frage nach unserem Menschsein, am Leitfaden der Differenz zwischen Mensch und Gott nicht weniger als am

Leitfaden der Differenz zwischen Mensch und Tier, und sie bestimmen die Frage nach unserer Menschlichkeit am Leitfaden der Differenz zwischen einem menschenwürdigen und menschenunwürdigen Leben.

Beide Fragen sind nicht zu verwechseln. Die Frage nach dem *Menschsein* sucht zu klären, unter welchen Bedingungen zu Recht gesagt werden kann, dass jemand oder etwas ein Mensch bzw. kein Mensch, sondern etwas anderes ist („x ist ein Mensch, weil ...“). Die Frage nach der *Menschlichkeit* dagegen will wissen, wann und unter welchen Bedingungen Menschen menschlich bzw. nicht menschlich leben („Ein Mensch lebt menschlich, wenn ...“). Mit der Beantwortung der ersten Frage (Wer ist ein Mensch?) ist die zweite Frage noch nicht beantwortet (Was heißt es, als Menschen menschlich zu leben?). Aber die zweite Frage kann auch nicht unabhängig von der ersten gestellt werden. Nicht alle Lebewesen sind Menschen, aber nur Menschen können menschlich oder unmenschlich leben.

Zur Beantwortung der ersten Frage sind empirische Informationen unabdingbar, die den Menschen als Lebewesen unter Lebewesen im evolutionären Prozess der Natur zu verstehen helfen. Zur Beantwortung der zweiten Frage dagegen sind normative Ideale der Menschlichkeit aus den kulturellen Traditionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart in den Blick zu nehmen, in denen zum Ausdruck kommt, wie Menschen mit anderen Menschen auf menschliche Weise zusammenleben wollen. Die erste Frage nötigt dazu, auf empirische Differenzen und biologische, psychologische und soziologische Sachverhalte im Bereich der Natur zu achten. Die zweite Frage dagegen hält dazu an, kulturelle Konzeptionen oder Ideale der Menschlichkeit in Geschichte und Gegenwart in den Blick zu fassen, in denen sich in oft kontroverser Weise ausspricht, was Menschen unter einem guten und anstrebenswerten Zusammenleben mit anderen Menschen verstehen.

Der Versuch, die Frage nach der Menschlichkeit durch die Beschäftigung mit der Frage nach dem Menschsein zu beantworten,²⁰ überspielt daher eine wichtige Differenz, die den Menschen charakterisiert: Wir können als Menschen unmenschlich sein, und wir sind es auch oft.

20 Vgl. J. Bauer, Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, Hamburg 2006. So gewiss es ohne Kooperationsverhalten kein menschliches Zusammenleben gibt, so gewiss ist mit der empirischen Erforschung menschlichen Kooperationsverhaltens allein noch nicht entschieden, was es heißt bzw.