

Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung?

Überlegungen christlicher Philosophie zu einem pädagogischen Programm

Im Januarheft dieser Zeitschrift hat Siegfried R. Dunde Herkunft und Bedeutung des modernen Begriffs der Selbstverwirklichung dargestellt (25–30), auch kritische Stimmen genannt, doch eine eingehendere Diskussion vermißt und gefordert. Seit Februar gelten nun in Nordrhein-Westfalen neue Richtlinien für die gymnasiale Oberstufe, die es als Erziehungsaufgabe der Schule formulieren, dem Schüler „die Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung zu ermöglichen“.

Philosophie versteht sich als prinzipielle Reflexion; ihre Fragen – im „Weltverstande“, also im Blick auf das zu lebende Leben genommen – faßt Kant in die eine zusammen: „Was ist der Mensch?“ In diesem Sinn sei hier nach den anthropologischen Voraussetzungen eines solchen Programms und nach den grundsätzlichen Bedingungen der Erfüllung seiner Zielvorstellung gefragt. – Das Adjektiv „christlich“ läuft dabei dem *philosophischen* Anspruch so wenig zuwider, wie es die Adjektive „europäisch“, „buddhistisch“, „marxistisch“ oder ähnliche täten. Es will nur offen den konkreten Standort des Fragenden nennen.

Ebenso offen auch gleich das Ergebnis, zu dem diese Prüfung gelangt, auf drei Thesen gebracht: 1. Der Mensch muß sich tatsächlich seine Wirklichkeit erst erwirken, in der Spannung von Selbst und Gemeinschaft. 2. Dieser Aufgabe wird ein Programm der Selbstverwirklichung, auch wenn man es sozial temperiert oder qualifiziert, nicht gerecht; entsprechend wäre: *Sinnerfüllung*. 3. Dieses Strukturkonzept dürfte konsensfähig sein; der Christ aber hat obendrein die theologische Dimension der Sinnfrage offenzuhalten. Daß es hierbei um mehr als Prinzipienreiterei oder bloße Wortklauberei geht, muß das Folgende zeigen.

Der Mensch ist Möglichkeit, die wirklich werden will und soll

1. Auf die genannte Frage „Was ist der Mensch?“ scheint mir nach wie vor die prägnanteste, das heißt dichteste und fruchtbarste Zusammenfassung einer Antwort die Bestimmung des Menschen durch eben diese Frage zu sein: die Bestimmung des Menschen als Frage. Der Mensch weiß noch nicht, wer er ist, weil er sich erst zu dem zu machen hat, der er sein soll. Er ist noch unbestimmt, weil einzig durch sich selbst bestimmbar.

In diesem Sinn nennt Thomas von Aquin den freien Menschen „sui causa“. Natürlich meint er damit nicht völlige Selbstursächlichkeit. (Nach solchem Verständnis ist für die klassische Philosophie nicht einmal Gott „Ursache seiner selbst“, wie die Neuzeit sagen wird, sondern „ratio sui“, sein eigener Grund; denn keine Wirklichkeit vermag sich selbst hervorzubringen, wohl aber kann sie, als absolut-unbedingte, in eigener Wesensnotwendigkeit gründen.) Ursprünglich ist „causa“ sogar als Ablativ zu lesen: der (soziologisch) Freie ist, nach Aristoteles, „um seiner selbst willen“ da, nicht wie der Sklave um eines anderen willen. Doch wiederholt spricht Thomas mit dieser Formel auch die konkrete „Selbstverwirklichung“ des Menschen an und versteht ihn in diesem präzisierten (eingeschränkten) Sinn durchaus als Ursache seiner selbst¹.

2. Nun konnte man sich diese Selbsterstellung in der Weise denken, daß hier ein Ziel- und Vorbild nachgestaltet werden solle. So sieht es beispielsweise der vielzitierte Vers Friedrich Rückerts: „Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll:/Solang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.“ Doch scheint mir dies dem Ernst der menschlichen Freiheitssituation nicht wirklich zu entsprechen. Es liegt kein Muster vor – weder des Menschen überhaupt noch etwa eines Christen schlechthin (auch hier hat es höchstens christliche Menschenbilder gegeben – des Mönchs, des christlichen Kaufmanns, des christlichen Ritters... –, niemals *das* christliche Menschenbild); und mögen „Rollen“-Muster bestehen, ein Musterbild des jeweils einzelnen gibt es nicht.

Romano Guardini hat das einmal so formuliert, und damit anschaulich Last wie Chance dieses Sachverhalts angesprochen: des Menschen Lebensweg unter dem Willen Gottes sei „nicht Weg, der vorgezeichnet läge, und wenn man ihn verlasse, wäre Weg-Losigkeit. Es ist ein Weg, der sich von Gott her dem Menschen unter den Füßen erzeugt, aus jedem seiner Schritte heraus neu.“

Menschsein ist gerade darum bleibende Frage, weil es hierbei weder um einen abstrakten Begriff geht noch um eine Sammlung humanwissenschaftlicher Fakten. Nach dem *Menschsein* fragen heißt, nach *Menschlichkeit* fragen. Und diese ist kein theoretisch-objektives Datum, sondern eine Zielwirklichkeit – nicht als bestimmtes, zumindest „in petto“ vorliegendes Ziel, das es bloß zu erreichen, sondern als eine Wirklichkeit, die es erst zu verwirklichen gilt. Ja, gemäßer hatte man wohl von Er-Wirklichung zu sprechen, da es gerade nicht bloß um die „Realisierung“ eines durchkonstruierten Projekts zu tun ist.

Natürlich herrscht hier nicht totale Unbestimmtheit. Es geht um den Menschen und um seine Menschlichkeit, also weder um Götter oder himmlische Geister noch um Tiere (um die klassischen Konturen menschlichen Selbstverständnisses zu zitieren – heute durch die Maschine ergänzt, oder ersetzt?). Und es geht darum, die im Menschen selbst sich meldende Un-Menschlichkeit zu überwinden. Aber was innerhalb dieser „dead-lines“, der Definitionen seines metaphysischen „Wesens“, konkret geschehen soll, liegt nicht fest.

Verwirklichung des Selbst gelingt nicht isoliert, sondern nur in Gemeinschaft.

1. Auf dem Weg dieser Realisierung, seiner Selbstverwirklichung, braucht der Mensch Hilfe. Der aber eignet eine spezifische Fragwürdigkeit. Soll hier doch jemand auf einen Weg gebracht werden, der einerseits (jedenfalls in einer bestimmten Kultur) ein gemeinsamer Weg ist – wie die gemeinsame Sprache –, der aber andererseits unaustauschbar der je besondere Weg jedes einzelnen sein muß, wenn er darauf zu sich selber finden soll. Helfen zu leben muß heißen, die Freiheit des anderen mehren. Mindert man sie aber nicht eben dadurch, daß man (ge)leitend zur Autorität wird (dem Wortsinn zuwider, der – augere – mehren, wachsen machen bedeutet)?

Auf diese Frage ist doppelt zu antworten. Zunächst einmal grundsätzlich mit dem Aufweis, daß die Rede von „totaler“, gänzlich unbestimmter Freiheit sich selbst aufhöbe; denn logisch sinnvoll bliebe sie nur, wenn man aus dem Freiheitsbegriff jegliche Positivität entfernte (also beispielsweise den Gesunden wie den Toten gleichermaßen „fieberfrei“ nennen wollte).

Doch auch wenn, immer noch bei diesem ersten grundsätzlichen Schritt, Freiheit nicht ganz so logisch-abstrakt, sondern als reine Selbstbestimmung und Selbstgenügsamkeit gefaßt werden soll, läßt sich das als unsinnig erweisen. Max Scheler etwa hat in seiner Phänomenologie des Personseins gezeigt, „daß Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen Person gehört“. Denn sie vollzieht sich wesentlich in Akten, in denen sie sich auf andere Personen bezieht. Vor aller konkreten Verwirklichung liege dies „in der idealen Sinneinheit dieser Akte als Akte des Wesens von Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw., die Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate fordern, um einen sinneinheitlichen Tatbestand überhaupt zu bilden“².

Solche Wesensnotwendigkeit gilt freilich nicht für irgendeine bestimmte Verwirklichung dieser Korrelation. Darum kann Person die tatsächliche Antwort, ihr konkretes Angenommensein immer nur „annehmen“, das heißt sowohl: es sich nur geben lassen, statt es sich zu nehmen, gar es selbst zu machen, als auch: es dem anderen glauben, statt es rein objektiv verifizieren zu können. Insofern läßt sich Freiheit gar nicht anders leben als im Sich-Verlassen auf ihr Gegenüber, in der Anerkennung seiner als „Autorität“.

2. Diese erste Antwort besitzt darum Wichtigkeit, weil die entgegengesetzte Vorstellung, als in sich selbst unmöglich, nicht einmal im Sinn einer „regulativen Idee“, einer vorausleuchtenden „Realutopie“ oder ähnlich einen ernsthaften Maßstab zur Kritik an jenen „Verhältnissen“ abgibt, „die (noch) nicht so sind“. Die in der Tat nicht befriedigenden Verhältnisse hat man darum nach einem anderen Maß und Ideal zu korrigieren.

Daß sie solcher Korrektur bedürfen, ist die zweite, nicht minder wichtige

Antwort. Wenn dem Menschen die freie Annahme durch jemand anderen lebensnotwendig ist, dann braucht er – mit einem fast nur noch von Theologen (soweit die sich ermannen) verwendeten Wort – die Gnade des anderen. Doch liefert sich, wer der Gnade bedarf, deren Instanz nicht „auf Gnade und Ungnade“ aus? Und dies angesichts der ständig drohenden Unmenschlichkeit des Menschen. Was korrumpiert ihn mehr als jede Form von Machtbefugnis? So ist Erziehung (als eine Gestalt solch „asymmetrischen“ Bezugs) wirklich im doppelten Wortsinn „fatal“: schicksalhaft als unausweichlich und nicht selten zugleich ein Verhängnis.

Wenn Menschsein eine Frage aufgibt, dann wird Menschlichkeit fraglich. Man fragt nach ihr; nichts ist heute offenbar so sehr gefragt wie sie. Doch eben dies zeigt, wie wenig selbstverständlich sie ist. Was aber fraglich und bedroht scheint, erweckt Angst. Angst *um* es, doch zugleich auch, weil Angst selber ängstigt und es deren Anlaß bietet, Angst *vor* ihm. Denn die Angst ängstigt den Menschen vielleicht noch mehr als die Gefährdung dessen, worum er Angst hat. Dann wären nicht nur Risiko und Gefährdung des Menschseins Anlaß zur Angst, sondern umgekehrt zeigt die Angst sich als eine ernste Bedrohung des Menschseins.

Die Spannung zwischen den „Polen“ Individuum und Gemeinschaft verleitet zu den Fehlformen von Individualismus oder Kollektivismus

Angst rät als erstes zur Flucht, also zur Vereinfachung der bestehenden Spannung. Die Spannung liegt darin, daß der Mensch im wesentlichen nur „gemeinsam mit anderen“ handeln kann. Das heißt, Person ist nicht nachträglich, sondern ursprünglich „gesellschaftlich“ verfaßt. Von dorthier nennt Karol Wojtyła als Wesensbestimmung von Person im theoretischen wie normativen Sinn die Teilhabe³. Sie „macht also die Eigentümlichkeit der Person selbst aus, ihre innere und homogene Eigentümlichkeit, die bestimmend ist dafür, daß die Person, die ‚gemeinsam mit anderen‘ existiert und handelt, als Person existiert und handelt“.

1. Konflikte lassen vermuten, als Person könne man nur dann existieren und handeln, wenn man es nicht „gemeinsam mit den anderen“ tut. Im Dialog verändern „sich“ beide: jeder verändert den anderen, jeder sich; doch wohin? Zwar scheint es so, daß man nicht ohne Dialog zur Wahrheit und sich selber findet; aber andererseits führt der Austausch keineswegs immer zu Selbst und Wahrheit; gilt nicht sogar: „unmenschlicher geworden, weil ich unter Menschen war“ (Seneca)?

Indem die Person nur als Individuum (griechisch: Atom) erscheint, zeigt ihr sich ihr Wohl zumeist im Gegensatz zu dem der anderen; jedenfalls hat es „defensiven Charakter“. Zwar ist Gemeinsamkeit in Existenz und Handeln eine Notwendigkeit, der man nicht entgeht; aber sie stellt in dieser Sicht keine innere positive Qualität der Person dar. Vielheit bedeutet vielmehr nur Last und Grenze; Sein und Leben anderer und die Gemeinschaft als solche bedeuten Schranken.

Damit aber sind Freiheit und Friede, strenggenommen, nicht möglich. Will man nicht das „Recht“ des Stärkeren propagieren, in einer Dschungel-Existenz eines erbarmungslosen Kampfes aller gegen alle – worauf sich nur einlassen könnte, wer wüßte, daß er immer der Stärkere sein wird –, dann muß man die Grenz-Garantien von Recht und Gesetz akzeptieren: nach dem Prinzip, die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, „unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“, im Gesetz „eines durchgängigen wechselseitigen Zwanges“⁴.

Ein solches Verhältnis nur „der Willkür zur Willkür“ aber kann aus sich heraus nicht wirklichen Frieden, „Ruhe der Ordnung“ (Augustinus) erwirken. Einmal darum nicht, weil sein Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz auf die faktische Ungleichheit der Menschen trifft. Hier besteht also immer Anlaß und Versuchung zu Protest und Revolte für die, die sich zu kurz gekommen sehen. Sodann insofern, als es grundsätzlich ein Zwangsverhältnis ist. Zum Frieden fände man hier erst, wenn die Sphäre des bloßen Rechts in die der Moral „aufgehoben“ würde.

Hier würde nicht bloß um des eigenen Überlebens willen in wechselseitigen Zwang eingewilligt – bei steter Fesselung der Aufmerksamkeit durch angstvollen „Grenzschutz“, Achtsamkeit darauf, ja nicht irgendwo zu kurz zu kommen; sondern das Recht wäre darum in Geltung, weil es „billig“ und „recht“ ist. Im Verzicht auf Eigeninteressen verstünde Freiheit sich dann als „dem Rechte-an-sich Dasein gebend“⁵ und hätte so den Individualismus überstiegen.

2. Doch ist dieser Überstieg vom Individuum zu erwarten? In einem „Individualismus à rebours“ „dominiert das Bedürfnis, sich vor dem Individuum zu schützen, vor dem Individuum, das grundsätzlich in feindlicher Absicht die Gemeinschaft und die Gesellschaft umlauert. Weil vorausgesetzt wird, daß im Individuum nur das Streben nach dem individuellen Guten steckt..., deshalb kann jegliches gemeinsame Gute nur über die Beschränkung des Individuums entstehen“ (Wojtyła).

Da aber, wie bedacht, diese Beschränkung gefährdet bleibt, solange sie nur auf äußerem Zwang ruht, strebt man auf den verschiedensten Wegen von Manipulation und Indoktrination danach, sie in den Individuen zu verinnerlichen. In der mehrdeutigen Sprache Hegels drückt sich das so aus, daß die Stufe der Moral in die der Sittlichkeit überstiegen werden muß, da das Prinzip der Moral der einzelne, die Subjektivität ist. „Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar ineinander übergehenden Formen des Gewissens und des Bösen“ (§ 511).

Mehrdeutig, zumindest zweideutig ist diese Rede insofern, als es – dies das eine – in der Tat rechter Gewissenhaftigkeit nicht um sich selbst und das Subjekt als solches geht, sondern darum, daß es in der Wahrheit sei und dem Anspruch des Guten entspreche, daß es – den Panzer seiner Egozentrik sprengend – „allgemein“

sein wolle. Statt um Eigensinn und Eigenwille, ist es um Autonomie zu tun, und „nomos“ meint die „Allgemeinheit als reale Idee“⁶. Bei eigensinnig blinder Selbstversteifung ginge die Berufung auf das eigene Gewissen wirklich in das Böse über.

Aber – und dies das zweite – man kann Hegel auch dahingehend „präzisieren“ und „realisieren“, daß man dem „bürgerlichen“ Anspruch auf Freiheit und Einmaligkeit vorhält, hier werde der einzelne „als in seinem Kern irrational von ewigen und unveränderlichen ‚Urtrieben‘ bestimmt oder als irdisches Abbild einer göttlichen Idee angesehen... Vor allem im materiellen Lebensprozeß, in der Produktionstätigkeit auf der Grundlage der jeweiligen Produktionsverhältnisse und in seiner praktischen und geistigen Tätigkeit im politischen und kulturellen Leben entwickelt sich der einzelne als ‚Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‘, vollzieht sich die Formung seiner Persönlichkeit.“⁷ Und deren Gesetzmäßigkeit erforscht die entsprechende Ethik (I 341).

Konsequenterweise sucht man dann in einem solchen Wörterbuch vergeblich einen Artikel „Gewissen (Gewissensfreiheit)“. Eine von der gemeinsamen Wahrheit abweichende Einstellung muß nämlich hier als „gestrig“, als zurückgebliebenes Bewußtsein erscheinen, welchem Schulung aufzuhelfen hätte. Und wo die nichts fruchtet, ist es konsequent, den unbelehrbaren Kranken an die Psychiatrie zu überstellen. Errungene „Sittlichkeit“ ihrerseits dokumentiert sich dann z. B. im Verzicht auf die Benutzung einer Wahlkabine.

Man könnte – der „Ausgewogenheit“ halber – diesem Konzept das westliche Modell szientistischer Utopie zugesellen. Das unterbleibt jetzt deshalb, weil wir hier dem Anspruch auf „konkreten Humanismus“ gegenüberstehen, während ein B. F. Skinner sein „Futurum Zwei“ ganz offen „jenseits von Freiheit und Würde“ ansiedeln will.

Im Individualismus verweigert der einzelne seine Teilhabe, weil er sich selbst als (soweit nur möglich autarkes) Ganzes versteht und die Gemeinschaft nicht als ein Ganzes, sondern als Neben- und Gegeneinander solcher „Monaden“. Im Kollektivismus ist echte Teilhabe unmöglich, weil der einzelne nur als gehabtes Teil des Ganzen gefaßt wird, statt als jemand, der am Ganzen teilhat und -nimmt. Wie soll nun die „schwebende“ Mitte humaner Selbst- und Gemeinschaftsverwirklichung gefunden und gewahrt werden können? Anders gesagt, die Rede von „Verantwortung“ muß sich der Frage stellen: Wem gegenüber? Vor wem?

Die Problematik kann nur von einem übergreifenden Prinzip her bewältigt werden

1. Max Scheler bringt das Problem auf die Formel, daß die wesenhafte Interpersonalität von Person im Verhältnis der Einzelperson zur Personen-Gemeinschaft als Bezug zwischen Einzel- und „Gesamtperson“ zu denken sei (Anm. 2, 509 ff.).

Hierbei muß man besonders auf die „Gleichursprünglichkeit“ beider achten. „Die Gesamtperson oder Verbandsperson ist nicht aus Einzelpersonen zusammengesetzt in dem Sinne, daß sie erst durch solche Zusammensetzung entspringe; sie ist ebensowenig Ergebnis bloßer Wechselwirkung der Einzelpersonen oder (subjektiv und für die Erkenntnis) Ergebnis einer Synthesis willkürlichen Zusammenfassens“ (512). Ihr kommt ursprüngliche Wirklichkeit zu, und sie hat „ein von dem ‚Bewußtsein von‘ der Einzelpersonen verschiedenes selbständiges ‚Bewußtsein von‘“ (512); ihr ist „zwecksetzungs- und wahlfähiger einheitlicher und sittlich vollverantwortlicher Wille“ zu eigen (517).

Zugleich aber muß man sich davor hüten, „die Gesamtperson bewußt oder heimlich selbst wieder als eine nur umfänglichere Einzelperson anzusehen und von ihr eine Art des Bewußtseins–von zu fordern, das eben nur Einzelpersonen zukommen kann“ (513, Anm. 1). Sie steht vielmehr – als echte Person – in personalem Bezug: zu den Einzelpersonen. In diesem Bezug durchdringen sich auf beiden Seiten Selbst- und Mitverantwortung – und rufen so nach einem Prinzip dieser komplexen Verantwortlichkeit.

„Die Mitverantwortlichkeit ist also zwischen Einzel- und Gesamtperson eine gegenseitige und schließt gleichzeitig Selbstverantwortlichkeit nicht aus. Was die Vor-verantwortlichkeit aber betrifft, so besteht weder eine letzte Verantwortlichkeit der Einzelperson vor der Gesamtperson... noch eine letzte Verantwortlichkeit der Gesamtheit vor dem einzelnen (oder der Summe resp. Majorität dieser)... Wohl aber sind Gesamt- wie Einzelperson verantwortlich vor der Person der Personen, und zwar ebensowohl nach ihrer Selbstverantwortlichkeit als nach ihrer Mitverantwortlichkeit“ (522).

Scheler will damit freilich keine metaphysischen Existenzaussagen machen (im Sinn eines anthropologischen Gottesbeweises⁸); sondern er spricht (in phänomenologischer „Ideation“) nur vom „Eidos“, dem Wesensbild Gottes bzw. des Göttlichen – als einer unumgänglichen Bedingung für die Idee oder das Wesen des Menschen. Mit einem anderen Wort ist dies die „Qualität des Heiligen“ (296).

2. Das Heilige erscheint im Hauptwerk Schelers also in ähnlichem Sinn wie in Goethes Distichen aus den „Vier Jahreszeiten“:

Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen
Bindet; bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

Geist und Sittlichkeit, das personale Leben überhaupt gründet im Heiligen, das heißt, in der Gottheit. Diese kann nach Scheler „weder als Einzelperson (was Henotheismus, nicht Monotheismus wäre) noch als höchste Gesamtperson (Pantheismus) gedacht werden, sondern als *die* („einzige“, nicht zahlenmäßig „eine“) unendliche Person schlechthin“ (514).

In der Tat, wenn weder die einzelnen auf die Gemeinschaft noch diese auf sie hin funktionalisiert werden sollen, dann bedarf es eines gemeinsamen Bezugspunkts „über“ den Parteien. Und es bedarf eines *absoluten* Bezugspunkts, wenn sie beide

unverkürzt in ihrer vollen Wirklichkeit sollen eingebracht werden können. Jedes Prinzip minderen Ranges würde sie nämlich auf sich hin entfremden.

Wie das? Was wäre die Konsequenz der Absolutsetzung irgendeines anderen – also endlichen – Wertes (mit Scheler gesagt: der Setzung eines Götzen)?

„Alles andere in der Welt, Dinge und Menschen, könnte nur noch gebraucht, ja überhaupt gesichtet, erblickt werden, insofern es als Mittel, Handhabe, Stufe, Instrument nützlich ist zur Erreichung des einen und einzigen Endzieles. Daraufhin wäre alles schlechthin verzwecklicht. Es käme nicht mehr in seinem eigenen Sein, Sinn und Wert zur Geltung. Wer unbedingt auf ein fixes partikuläres Lebensziel aus ist, der *muß* alles, was immer ihm zur Hand ist und was ihm über den Weg läuft, dafür einsetzen und gebrauchen, und d. h. dann allerdings *miß*brauchen. Er ‚geht über Leichen‘. (Daß das keine spekulative oder rhetorische Fiktion ist, hat die jüngere Zeitgeschichte erwiesen.)“⁹

Und zwar geht es nicht bloß um faktische Unmenschlichkeiten; von denen ist alle Geschichte der Menschen gezeichnet. Sondern es geht darum, ob und von woher man solche Fehlhaltungen grundsätzlich kritisieren und begründet widerrufen könne. (Hexenverbrennungen oder den Galilei-Prozeß soll und kann christliches Selbstverständnis aus seinen eigenen Prinzipien heraus verurteilen; der Archipel Gulag jedoch läßt sich, genuin marxistisch, bestenfalls mit taktischen Argumenten, also als für den Fortschritt der Weltrevolution nicht dienlich, kritisieren.)¹⁰

Damit ist die weitere Frage gegeben, ob man ein solches höchstes Prinzip über den ersten Angang hinaus auch endgültig als bloße Idee und Qualität denken könne, seine „Realsetzung“ also gleichsam „von unseren Gnaden“, oder ob seine Identität nicht Selbstbegründung verlangt. Hier muß es bei diesem Hinweis bleiben; denn unser Thema ist nicht das Heilige in seiner Selbsthaftigkeit (= *ratio sui*), sondern der Mensch: insofern er (= *causa sui*) „sich verwirklicht“.

Der Mensch hat durch eigenes Handeln wirklich zu werden. Ernst und Gewagtheit dieser Situation waren ihm wohl – in unterschiedlicher Weise – immer bewußt. Aber heute drängen sie sich dem Bewußtsein besonders notvoll und ängstigend auf. Darin liegt die Chance höherer Wachheit, doch auch die Gefahr einer spezifischen Beirung: überwacher Selbst-Befangenheit.

So gilt das letzte Stück unseres Denkwegs der Frage, ob *Wirklichwerden-durch-sich* tatsächlich dasselbe sei wie *Sich-Verwirklichen*. „Macht“ der Mensch *sich*, oder *wird* er nicht so (durch sich selbst), daß er anderes macht?

Statt Selbstverwirklichung: „Realisierung“ des eigenen Auftrags.

Sind „Selbstverwirklichung“ und „soziale Verantwortung“ in Strenge nur von einem übergeordneten Standpunkt, letztlich aus dem Bezug auf das „*summum bonum*“, das Heilige, zu verbinden, dann zeigen sich gute Gründe dafür, den Ausdruck „Selbstverwirklichung“ überhaupt zu vermeiden.

1. Zum ersten sei erwogen, daß jede Verwirklichung – als die Verwirklichung von Möglichkeiten – zugleich die Verunmöglichung von Möglichkeiten bedeutet. Möglich ist ja immer etwas *und* (zumindest) dessen Gegenteil; verwirklicht werden aber kann konkret nur eines von beidem, und dies so, daß eben dadurch das Nichtverwirklichte zugleich unmöglich wird. Wer den „Kuchen ißt“, kann ihn nicht aufbewahren, und auch umgekehrt: wer ihn jetzt aufspart, kann ihn zwar noch morgen essen, die Möglichkeit jedoch, ihn hier und jetzt zu essen, ist unwiederbringlich vergeben.

Diese Wesensgegebenheit von Verwirklichung nun führt in der Perspektive der *Selbstverwirklichung* dazu, daß eben dem Selbst unauskömmlich der Schatten der Selbst-Verunmöglichung folgt. Anders gesagt, wird hiermit – zwar ohne Absicht, doch nicht weniger wirksam – „unglückliches Bewußtsein“ vorprogrammiert; mag dies dann – eher larmoyant – davon sprechen, daß der, der ich bin, traurig den grüße, der ich auch hätte werden und sein können, oder mag es – eher heroisch – eine Theorie „tragischer Existenz“ entwerfen.

2. Hinzu kommt ein Zweites: daß es sich bei dem Modell der „Selbstverwirklichung“ um eine „zweistellige“ Relation, also um eine Beziehung nur zwischen mir und mir („Ich“ und „mich“) handelt. Das übrigens auch dann, wenn man – aufgrund der ersten Überlegung – „Selbstverwirklichung“ durch „Selbstfindung“ ersetzt. Noch vor der Frage unseres Themas – nämlich der nach dem Verhältnis der sozialen Dimension zu diesem Selbst – erhebt sich die Frage, ob das Selbst an und für sich denn die Mühe seiner Verwirklichung (etwas salopp gesagt: schon die Mühe des Sich-Bückens nach ihm – beim Finden) wert sei.

Nur blindeste Naivität dürfte von solchem Zweifel unbeeinträchtigt bleiben. Natürlich kann man von veröffentlichter Meinung hören, die Verwirklichung als solche wiege alle Kosten (vor allem anderer?) auf – unabhängig von dem, wer oder was da verwirklicht werde. Vielleicht braucht es umgekehrt nur ein Stück bewahrter – oder besser: wiedergewonnener? – Naivität (der des Kindes in Andersens Märchen), um solchen Normenzwang seinerseits zu durchschauen.

Dreistellig wird die Selbst-Relation, wenn man dieses Verhältnis als den Aufruf zur *Selbst-Annahme* auffaßt. „Die Annahme seiner selbst“¹¹ hat nämlich auch und sogar vor allem die Instanz im Blick, von der her ich mir – nicht gleich aufgeben, sondern erst einmal – gegeben bin: mir und den anderen.

Eine Gabe hat zu und vor ihrem Selbstwert ihren bestimmenden Wert in ihrem Gabe- und Gegebensein. So ist die quälende Dialektik von Selbstwert- und -unwertbilanzen (von Selbstüberschätzung und „Minderwertigkeitskomplex“) durch den Blick über sich selbst hinaus überwunden: ohne daß solches „Absehen von sich“ in funktionalistischen Selbst-Verlust entartet. Denn was der Mensch hier annimmt, ist ja eben er selbst.

Er wird sich gegeben; und er darf von dorthier „annehmen“ – im Doppelsinn des Wortes –, daß er annehmbar ist. So aber nicht bloß für sich, sondern auch für die

anderen. Denn der Mensch wird niemals bloß sich, sondern darin zugleich anderen gegeben. Hier tut sich die Möglichkeit auf, daran nicht verschämt als einer Zumutung für die andern zu leiden – und dies mit dem Leiden an einer angeblichen Zumutung für sich selbst zu kaschieren; sondern es wird möglich, diese „condition humaine“ gelassen hinzunehmen, ja sie aktiv mitzuvollziehen: sie mitzuverwirklichen.

3. Damit aber verwirklicht der einzelne nicht so sehr sich – obwohl er selbstverständlich darin seine Wirklichkeit erwirkt –, als vielmehr sein Gegeben-Sein und Gegeben-Werden, sein Da-Sein für die anderen. Er „realisiert“, d. h. er erfaßt, und er „realisiert“, d. h. er erfüllt seinen *Auftrag*. Früher hat man dies „Sendung“ genannt; Martin Luther hat es als Theologie des „Berufs“ entfaltet; Heidegger spricht – in Aufnahme des Wort-Sinns – von Geschick. Heute scheinen diese Wörter vielen zu groß und vor allem durch Mißbrauch unverwendbar geworden.

Nun sollte man dem Mißbrauch nie das letzte Wort belassen. Sonst würde im Endeffekt mit den Wörtern auch die Menschlichkeit verunmöglicht, die sich in ihnen ausspricht – gilt für ein Wesen der Sprache wie den Menschen doch in erheblichem Maß die Einsicht Stefan Georges, daß „kein ding sei wo das wort gebricht“.

Was aber die „Größe“ der Wörter betrifft, so kann – und soll der Christ sowohl den Individualisten, welcher mit Protagoras den (Einzel-)Menschen zum „Maß aller Dinge“ erklärt, wie den Kollektivist, demzufolge „der [gesellschaftliche] Mensch das höchste Wesen für den Menschen“ ist¹², nach der Rechtfertigung solcher Einschätzung fragen. Es bedarf keines besonderen Scharfsinns, um die Logik jener Enttäuschung nachzuvollziehen, aus der gleichermaßen elitäres Selbstbewußtsein in Selbststapel umschlägt wie egalitäre Beglückungsprogramme in Menschenverachtung.

Gleichwohl sei für die gewichtigen Wörter „Sendung“, „Auftrag“, „Geschick“ oder ähnlich ein unauffälligeres vorgeschlagen (auch es ist freilich bereits ins Gerede gekommen): das Wort „Sinn“. Was fachlich „Sinnfrage“ heißt, wird umgangssprachlich oft mit „Warum?“ ausgedrückt. Gemeint ist aber nicht wirklich „Warum?“, die Frage nach den (Wirk-)Ursachen, der Herkunft und dem Zustandekommen von etwas, sondern „Wozu?“: die Frage des Menschen nach seinem Ziel und seiner Zukunft. „Wozu soll das gut sein?“ „Wozu das alles?“ „Wozu bin ich auf Erden?“ Im Wozu fragt der Mensch – jeder einzelne – nach *seinem* Wozu, also nach sich. Aber er fragt zugleich auch über sich hinaus: nach seinem Wozu.

„Wozu“ bedeutet hier nicht etwa Zweck, denn das würde die Person zum Mittel herabsetzen. Und so darf „soziale Verantwortung“ natürlich nicht verstanden werden. Das heißt konkret: der Mensch ist weder da, um Kinder aufzuziehen, noch um der Gesellschaft zu dienen – oder auch der Zukunft der Menschheit als

solcher –, noch wird er geboren, um die Rente der älteren Generation zu verdienen. Erfülltes Leben findet jedoch nur, wer seinen Sinn erfüllt.

4. Kein Zweck also wird erfragt, aber in der „Selbstzwecklichkeit“ des Menschen ein Sinn, der das Selbst übersteigt. Zunächst auf die anderen zu; die jedoch transzendieren ihrerseits sich, als einzelne wie als „Gesamtperson“: auf diesen sich übersteigenden einzelnen hin. So aber muß über den Sinn des einzelnen hinaus nach dem Sinn dieses wechselseitigen Überstiegs selber gefragt werden, und eine Antwort erst darauf vermag den partiell = anteilhaft erlebten Sinn endgültig zu rechtfertigen.

Im Dienst solcher Antwort wäre nun ausführlich über die Erfahrung des „Unbedingten“ zu handeln. Erst in der hier aufgehenden *unbedingten Verbindlichkeit* wird radikale *Verbindung* gestiftet, mit Goethes Worten: vom verbindenden Heiligen her. Thomas von Aquin hat es so formuliert (im Kommentar zum Briefwort des Paulus vom „Gott des Friedens“, 2 Thess 3, 16): „Friede besteht in einem Doppelten, daß nämlich der Mensch mit sich selbst übereinkommt und mit den anderen. Und keins von beidem ist genügend, ohne Gott zu haben.“ Denn nichts, was einer sich wünscht, kann zugleich alle zufriedenstellen außer Gott. „Auch werden unter sich die Menschen nur in dem geeint, was sie gemeinsam haben, und das ist wesentlichst, am meisten Gott.“

Gewiß kann und muß dieses „Einungsprinzip“ nicht allgemein erkannt und anerkannt sein. Unbestreitbar hat im Gegenteil sogar die Berufung auf es zu schlimmsten Uneinigkeiten und Unmenschlichkeiten geführt. Doch widerlegt dies die ausgesprochene Einsicht mitnichten. (Man könnte sogar vertreten, es bewaise sie nochmals, da diese Kämpfe ihre größte Schärfe gerade aus dem Einungsgebot erhalten.)

Wie steht es demgegenüber mit Praxis und Prinzipien-Theorie anderer Friedensprogramme? Darum hat der Christ nicht nur ein Recht, sondern die Pflicht, von dem seinen zu reden. Und es ist Toleranz nicht bloß seinem Angebot gegenüber, sondern auch gegenüber dessen Anspruch geboten (außer er sollte illegal durchgesetzt werden). Das heißt, „Demokratie“ verpflichtet den Christen nicht etwa dazu, von dem „einzigen Namen, in dem Heil ist“ (Apg 4, 12), nur wie von *einer* möglichen Lebensprogramm-Variante unter anderen zu sprechen. „Was die Menschen im höchsten Grade eint, ist Gott.“ Wem solche Sprache „heute nicht mehr möglich“ zu sein scheint (wie eine auch von Christen oft gebrauchte Redewendung lautet), muß sich fragen lassen, was er angesichts der erwogenen Alternative statt dessen mit ernsthaftem Anspruch vorlegen kann.

ANMERKUNGEN

¹ Sth I–II 108, 1 ad 2; II–II 19, 4; ScG II 48; IV 22.

² Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (München ⁵1966) 524.

³ Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: K. Wojtyła, A. Szostek, T. Styczen, Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Menschen (Kevelaer 1979) 11–68, 56 ff.; Person und Tat (Freiburg 1981) 302 ff. (Zitate 312, 317 f.)

⁴ I. Kant, Metaph. d. Sitten, Rechtslehre, Einl. § B u. E: Werke, Bd. 4 (Darmstadt 1956) 337, 339.

⁵ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830) § 502.

⁶ M. Theunissen, Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins (Berlin 1982) 7.

⁷ Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr (Reinbek 1972) Bd. 2, 516 (Individuum).

⁸ J. Splett, Gotteserfahrung im Denken (Freiburg ²1978), Kap. 4.

⁹ W. Kern, Atheismus – Marxismus – Christentum (München ²1979) 165.

¹⁰ J. Splett, Der Mensch ist Person (Frankfurt 1978), bes. Kap. 1 u. 2.

¹¹ R. Guardini, Die Annahme seiner selbst (Würzburg 1960). Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (SV XI 128): „Indem er sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.“

¹² K. Marx, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Werke, Bd. 1 (Darmstadt ²1972) 497. (Zum Klammerzusatz: Bd. 1, 595 f., 605–607.)