

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

IKONISCHES EXISTIEREN

Zur Hermeneutik des Menschseins

1. «Der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch»

Was ist der Mensch? Dies ist nach Immanuel Kant nicht nur eine der wesentlichen Grundfragen der Philosophie «in weltbürgerlicher Bedeutung». Es ist darüber hinaus jene Frage, in der die drei anderen Grundfragen der Philosophie – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – ihre Einheit finden. Denn die Fragen der Metaphysik, der Moral und der Religion bezögen sich allesamt, so Kant, auf die grundlegende Frage der Anthropologie nach dem Menschen. F.W.J. Schelling konnte im Anschluß an Kant mit dem ihm eigenen Pathos formulieren: «Der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch»: eine Aussage, die trotz ihrer Zuspitzung Wahrheit beanspruchen dürfte, zeigt sich doch in jedem philosophischen Fragen immer auch der Mensch als derjenige, der sich im Fragen (und Antworten) selbst zu verstehen sucht – und von sich selbst her auch das andere seiner selbst.

In der Geschichte des abendländischen Denkens sind auf die Frage «Was ist der Mensch» verschiedene, oft einander ergänzende, manchmal zueinander im Widerspruch stehende Antworten gegeben worden: Der Mensch sei, so Aristoteles, ein Lebewesen, das über den *logos*, über Sprache und Vernunft, verfüge. Der Mensch, so die jüdisch-christliche Antwort auf die Frage nach dem Menschen, sei ein Geschöpf, das vor allen anderen Geschöpfen in besonderer Weise ausgezeichnet sei. Denn der Mensch sei als *imago Dei* die «Krone der Schöpfung», das Wesen, dem von Gott der Auftrag gegeben wurde, die Lebewesen auf der Erde zu benennen und sich die Erde untertan zu machen. Er sei aber immer auch Sünder, ein gefallenes Wesen, das auf die erlösende Gnade Gottes angewiesen sei. Oder der

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

Mensch, so die Antwort, die in besonderer Weise charakteristisch für das neuzeitliche Verständnis des Menschen werden sollte, sei Subjekt, er sei das Wesen der Freiheit und daher nie nur ein Mittel, sondern immer auch Selbstzweck. Ihm komme aus diesem Grunde eine besondere Würde zu: die Menschenwürde, ein Gedanke, der nicht nur in der christlichen Tradition schon artikuliert worden war, sondern der seinen Niederschlag auch im Gedanken einer allen Menschen eigenen unverletzlichen Menschenrechte finden sollte. Der Mensch, so eine andere Antwort, sei ein Mängelwesen, ein unfertiges Wesen. Er sei, so Schopenhauers Verdacht, «im Grunde ein entsetzliches Tier» – eine Aussage, der *mutatis mutandis* auch Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud oder Konrad Lorenz zugestimmt hätten. Der Mensch ist nicht Herr im eigenen Haus, ein Wolf, wie Thomas Hobbes im Ausgang der Neuzeit schrieb, dem anderen Menschen, ein aufrecht gehendes Tier, das vieles kann – nicht nur denken – und dem gerade dies immer wieder auch zum Verhängnis wird.

Die Reihe dieser Charakterisierungen des Menschen ließe sich fast endlos, so mag es scheinen, weiterführen: der Mensch sei *homo faber*, das Wesen, das die Welt gestalte (und zunehmend dabei an Grenzen stoße), *homo laborans*, der arbeitende, sich darin auch selbst fremd werdende Mensch, er sei *homo ludens*, der Mensch, der sich im Spiel die Welt erschließe, *homo ridens*, der lachende Mensch, der sich von allem Ernst humorvoll distanzieren kann, oder er sei *homo oeconomicus*, der Mensch, der in einem handelnden und tauschenden Verhältnis zu anderen Menschen stehe. Der Mensch scheint das Wesen zu sein, das durch keine Definition erschöpfend bestimmt werden kann, dessen Definition eine bleibende Aufgabe zu sein scheint, der – letztlich – jeder Definition zu entgehen scheint. Immer ist er mehr, immer ist er anderes auch, der Mensch, das unbekannte Wesen, *homo ignotus*, das immer auch andere Wesen: *homo semper alius*.

In den verschiedenen Anthropologien – den biologischen, historischen oder philosophischen Anthropologien und den verschiedenen Ansätzen, die Wissenschaften vom Menschen interdisziplinär in den sogenannten «Humanwissenschaften» zusammenzuführen – werden Antworten auf die Frage, *was* der Mensch sei, gesucht. Und vielleicht ist auch der einzige Gegenstand der Wissenschaften – letztlich der Mensch. Wie man auch immer das Verhältnis dieser Antworten zueinander bestimmen mag, wo man Schwerpunkte legt, welche Bestimmung des Menschen man für grundlegender hält, es scheint doch so zu sein, dass alle diese Bestimmungen etwas Wahres über den Menschen zum Ausdruck bringen. Der Mensch ist all dies, ein Wesen zwischen Himmel und Erde, Gottes Bild und Wolf, Freiheit des moralischen Handelns und Notwendigkeit des Triebs, «bald weniger als Tier, bald mehr als Engel», wie Lessing im *Nathan* schrieb, ein Wesen des Dazwischen: spielend, lachend, handelnd – aber nicht nur. Denn

die verschiedenen anthropologischen Ansätze bleiben aufgrund ihrer Fragestellung auf bestimmte Aspekte des Menschen beschränkt, auf Aspekte, von denen her es sehr gut möglich ist, den Menschen in seiner Differenz zu anderen Tieren zu bestimmen, die spezifische Differenz aufzuzeigen, durch die der Mensch von allen anderen Tieren unterschieden werden kann.

Wenn in diesem Zusammenhang von *dem* Menschen gesprochen wird, so wird immer von allen Menschen, von allen Angehörigen der Spezies Mensch, gesprochen. Diese verfügen zumindest potentiell über bestimmte Eigenschaften, die es erlauben, sie einer eigenen Spezies «Mensch» gegenüber Wesen, die nicht – und die nie – über diese Eigenschaften verfügen, zuzuordnen. *Der* Mensch wird somit als Träger bestimmter Eigenschaften verstanden, die ihn vor anderen Wesen auszeichnen. Damit, mit dieser Bestimmung der Differenz zwischen dem «Mensch» und dem «Nicht-Mensch», ist allerdings noch nicht jene Differenz benannt, die im Menschen selbst liegt – *homo semper aliter*, wie sich zeigen wird – und nach der anders gefragt wird, nämlich mit der Frage: *Wer* ist der Mensch?

2. «*Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?*»

Das Fragepronomen «*Wer*» weist bereits auf eine besondere Art des Fragens hin. Denn schon mit dieser Frage, die sich eines Fragepronomens bedient, das im eigentlichen Sinne einzig auf den Menschen bezogen wird, wird zum Ausdruck gebracht, dass der «Gegenstand» der Frage vor den Gegenständen anderer Fragen, nach denen wir mit «*Was?*» fragen, gerade dadurch ausgezeichnet ist, daß er kein Gegenstand, kein vorhandenes Etwas, sondern jemand ist. Was aber bedeutet dies? Führt uns die Sprache hier in die Irre? Ist es überhaupt sinnvoll, so allgemein nach dem Menschen zu fragen – *Wer* ist der Mensch? – statt nur in konkretem Zusammenhang diese Frage zu stellen – «*Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?*» Wenn wir nach einzelnen Menschen (und nicht nach *dem* Menschen) mit der *Wer*-Frage fragen, so scheint es, können wir – diesem Indiz der Sprache folgend – vielleicht auch in allgemeinerer Absicht die Frage nach dem Menschen als *einem* Menschen, als demjenigen Seienden also, das jemand und nicht etwas ist, stellen.

Die Frage nach jemandem, so legt das Fragepronomen also nahe, ist anders zu beantworten als die *Was*-Frage etwa nach einem vorhandenen Gegenstand oder nach bestimmten Eigenschaften. Denn wir fragen mit der *Wer*-Frage nach einem Individuum. Wir stellen mit der Frage, wer denn der Mensch sei, nicht die durchaus legitime Frage nach *dem* Menschen als dem Mitglied einer Gruppe von Seienden, die – sei es nun durch natürliche Ausstattung oder kulturelle Prägung – über bestimmte Eigenschaften verfügt. Wir fragen nicht nach dem Menschen als Natur- oder Gattungswesen.

Diese Frage, diese Perspektive auf den Menschen ist ohne Zweifel möglich. Sie führt allerdings nicht (oder sagen wir besser: zunächst einmal nicht) zu einer Antwort, die die innere Differenz des Menschen in sich selbst und somit auch in vollem Sinne die ihm eigene Würde verdeutlicht.

Wir fragen mit der *Wer-Frage* nach dem Menschen selbst als er selbst, nach dem Individuum in seiner Individualität: «Es ist der Vater mit seinem Kind» und nicht irgendein Mensch und nicht einmal irgendein Vater. Dieses, das Individuum ist nun in seiner Individualität eigentlich unaussprechbar (*ineffabile*), wie die philosophische Tradition wußte. Denn wie sollte man mit den Mitteln menschlicher Sprache etwas als es selbst in seiner Einmaligkeit und nicht als etwas (anderes), als zugehörig zu einer Gruppe von anderen Seienden, bezeichnen? Hier stoßen wir zunächst einmal an die Grenzen der Sprache.

Trotzdem fragen wir immer wieder nach dem Menschen als Individuum. Wenn wir mit «*Wer?*» nach einem Menschen fragen, wollen wir möglichst genau wissen, um wen es geht oder wer es war. Die Antwort auf diese Frage besteht im Normalfall in einem Eigennamen oder in der Angabe eines ausreichend bestimmten Subjektes. Denn es ist «*der Vater mit dem Sohn*», der so spät durch Nacht und Wind reitet. Nur in der Verlegenheit, d.h. wenn wir die Antwort eigentlich nicht genau wissen, antworten wir in weniger bestimmter Weise: ein Vater oder irgendjemand. Aber wir sagen: Es ist *irgendjemand*, nicht irgendetwas, es sei denn es hat sich tatsächlich um «etwas Reitendes» gehandelt – aber damit wären wir schnell im Reich der Geister und Gespenster.

Der Eigen- oder Vorname – was den Nachnamen betrifft, sieht die Situation insofern etwas anders aus, als mit ihm durchaus klassifikatorisch auf andere Mitglieder derselben (Familien-)Gruppe Bezug genommen wird – zeigt in vielen Kulturen eine besondere sprachphilosophisch bedeutsame Eigenschaft: Denn mittels eines Eigennamens wird jemand nicht klassifiziert – als etwas, das einer Gruppe von anderen ähnlichen Dingen zugeordnet werden kann –, sondern als jemand, als Individuum, d.h. als er selbst benannt und angesprochen. Eigennamen haben daher primär keine Bedeutung, obwohl sie sekundär auf Konvention zurückgehende Bedeutungselemente enthalten können wie etwa Informationen über das Geschlecht desjenigen, auf den Bezug genommen wird: So weiß man, dass «*Peter*» ein Mann, «*Petra*» eine Frau ist, und wird auch – mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Unschärfe – Aussagen über die Herkunft von «*Peter*» und «*Petra*» machen können.

Vielmehr noch: Eigennamen, so unser Empfinden, dürfen zunächst einmal keine Bedeutung haben oder sie lassen, bei Namen, die eine Bedeutungsdimension haben, diese Bedeutung in den Hintergrund treten. Deshalb werden etwa die Eigen-Namen meistens ohne direkten (Bedeutungs- oder

Bezeichnungs-)Bezug auf das zu benennende Kind gewählt. Eltern warten nicht bis nach der Geburt, um aufgrund bestimmter Eigenschaften einen Namen für ihr Kind zu finden. Sie dürften in der Regel auch die Wahl des Eigennamens für ihr Kind nicht damit erklären, daß der Name seiner Bedeutung nach gut zum Kind passe.

Dies, ein bedeutungsvolles Benennen geschieht nicht nur beim un-eigentlichen Benennen etwa von Hunden, sondern auch bei Spitznamen – oft nicht zur Freude der benannten Individuen, nicht nur weil Spitznamen oft auf charakteristische Schwächen oder Eigenheiten aufmerksam machen, sondern – trotz dieses Bezuges auf etwas Charakteristisches – ihnen, den Spitznamen, etwas Generisches anhaftet. Der Mensch wird von einer Gruppe anderer Seiender (und seien dies auch ausschließlich Menschen) her verstanden. Den Eigennamen ist diese generische Dimension fremd, auch wenn es zunächst so scheinen mag, als hafte ihnen diese Dimension trotzdem an: Aber weder Peter noch Petra sind Steine (wie das griechische Wort, von dem diese Namen abgeleitet sind, nahe legen könnte) noch sind sie mit dem Apostel Petrus, nach dem sie vielleicht benannt wurden, identisch oder mit ihm Mitglied einer bestimmten Art von Menschen, die alleamt als Peter oder Petra bezeichnet werden – und bezeichnet werden müssen, wollte man sie korrekt bezeichnen.

Durch den Eigennamen wird nämlich das Eigen- oder Selbstsein des Menschen angezeigt. Es wird auf eine Identität ganz eigener Art verwiesen, auf eine Identität, die nicht darin besteht, daß man mit anderen Wesen desselben Namens dieselben Eigenschaften teilt, sondern einzig und allein die Art zu sein: nämlich Selbstsein, ein Selbst zu sein.

Denn der Mensch *ist* anders als ein Stein, eine Pflanze oder ein Tier. Was immer er auch tun mag, ob er arbeitet, spielt, lacht oder handelt, wie immer er sich verhalten mag, wie ein Heiliger oder ein Raubtier, immer *ist* er anders als alles andere nicht-menschliche Seiende. Daß er anders *ist*, wird sprachlich zunächst einmal dadurch zum Ausdruck gebracht, dass es sich bei der Frage nach dem Menschen nicht nur um die Frage nach «etwas», nach einem Träger bestimmter Eigenschaften, handelt, sondern vor allem auch um die Frage nach «jemand». Die eigentliche Antwort auf diese Frage liegt in einer reinen Referenz, in einem zunächst einmal bedeutungslosen Eigennamen. Daß Menschen Individuen sind und als sie selbst benannt werden können (daß Menschen also in eigentlichem Sinne Eigen-Namen tragen), unterscheidet sie also von allen anderen Seienden – sehen wir von un-eigentlichem oder analogem Gebrauch von Namen etwa in bezug auf Tiere ab –, nicht nur da sie als Menschen etwas anderes sind als anderes Seiende, sondern vor allem daß sie anders sind als andere Seiende.

Menschen sind, mit anderen Worten, zwar immer auch etwas und daher immer auch klassifizierbare Elemente einer Art oder Spezies, aber sie

sind darüber hinaus immer jemand und damit nicht-klassifizierbares Selbstsein oder, um Martin Heideggers Bezeichnung zu nutzen, Da-sein. Denn für den Menschen bedeutet es etwas anderes zu sein, als für anderes Seiende: Der Mensch vollzieht sich in der Zeit, ja, als ursprüngliche Zeit; sein «Sein» ist verbal zu verstehen: *sein*. Er steht zu sich selbst dabei im Verhältnis der Differenz: Er kann sich noch einmal zu seinem *sein* eigens verhalten. Er *ist* als Selbstverhältnis. Es geht ihm, wie Heidegger es formuliert hat, in seinem Sein um sein Sein selbst.

Was aber bedeutet es näherhin für den Menschen, Selbstsein zu sein? Wie *ist* der Mensch – im Vergleich etwa zu einem Stein, einer Pflanze oder einem Tier? Und was bedeutet dieses – diese besondere Weise zu *sein* – für unser Verständnis des Menschen? Hat es praktische Auswirkungen? Welche Antwort auf die Frage nach der Würde des Menschen finden wir in Anbetracht dieser besonderen Seinsweise? Die Antwort auf diese Frage ist nicht so leicht, wie es zunächst erscheinen mag, und erfordert einige Vorüberlegungen.

3. «*La Grandeur et misère de l'homme*»

Da sowohl die philosophische als auch die theologische Diskussion sich nie in einem gleichsam luftleeren Raum bewegen, sondern immer auch auf ihre je eigene Zeit bezogen sind, ist es daher ratsam, zunächst einmal kurz das Profil dieser «je eigenen Zeit» zu betrachten: Es ist vor allem das Denken der Neuzeit und der Gegenwart, das in einer zuvor nicht gekannte Weise die Sonderstellung des Menschen nicht nur im Bereich des Lebenden, sondern darüberhinaus auch im Kosmos betont hat, die Differenz also, die den Menschen von anderem Seienden trennt und die sich in ihm selbst, in seiner eigenen Seinsweise, aufweisen läßt. Es ist darüber hinaus erst das neuzeitliche Denken, das – aus verschiedenen Gründen – intensiv wie nie zuvor mit dieser Differenz auseinandergesetzt hat und so dazu beigetragen hat, weiter zu erschließen, was es etwa bedeutet, wenn man den Menschen als Person bezeichnet. Die neuzeitliche Philosophie hat in diesem Zusammenhang etwa auch die Würde des Menschen in einer zuvor nicht gekannten Weise zur Sprache gebracht. Daß der einzige Gegenstand der Philosophie der Mensch ist, wie Schelling darlegte, gilt vor allem für das neuzeitliche Denken.

Das neuzeitliche Denken über den Menschen scheint aber einer besonderen Dialektik unterworfen zu sein. Auch die Aufklärung über den Menschen zeigte ihre Schattenseiten, Schattenseiten, die im Wesen des Menschen selbst zu liegen scheinen, wie vor allem im 19. Jahrhundert deutlich wurde, als zunehmend die irrationalen, unbewussten und teils sogar dunklen Seiten des Menschen in den Vordergrund des Interesses rückten. Kann man angesichts dessen überhaupt noch von der besonderen Würde des Menschen sprechen? Ist die Idee der besonderen Würde des Menschen

nicht eine weit zu optimistische Illusion, ein reiner Wunschgedanke, der kaum eine Begründung in der Wirklichkeit finden dürfte? Ist damit das überlieferte Verständnis des Menschen und seiner besonderen Würde nicht grundsätzlich in Frage gestellt – werde es nun mit oder ohne ausdrücklichen Bezug auf die christliche Tradition begründet und entfaltet?

Der Mensch hat immer nach sich selbst gefragt und sich, seine Existenz, reflexiv eingeholt und erhellt. Die Fragen nach dem Menschen werden allerdings umso dringlicher, wenn die überlieferten Antworten darauf, wer – oder was – der Mensch ist, unsicher geworden sind. Dies scheint heute der Fall zu sein, das überlieferte Selbstverständnis des Menschen ist nicht mehr selbstverständlich. Deshalb gehört die Frage nach dem Menschen zu den am intensivsten diskutierten Fragen der philosophischen und theologischen Debatte. Es scheint sich zunächst einmal um eine Krise von Begriffen zu handeln: Man scheint nicht mehr recht genau zu wissen, was eigentlich damit gemeint ist, wenn man Begriffe wie Mensch, Würde, Menschenrecht oder Person nutzt, und bemüht sich daher um ein neues Verständnis dieser Begriffe.

Begriffskrisen sind allerdings immer auch «Wirklichkeitskrisen». Sie verweisen etwa darauf, dass sich unsere Wahrnehmung von Wirklichkeit verändert hat und daß die überlieferten Begriffe nicht mehr ausreichen, um über die Wirklichkeit zu sprechen. Es mag aber auch der Fall sein, dass die überlieferten Begriffe ihre Kraft verloren haben, daß sie – in einem ideengeschichtlichen Prozess, den es genauer nachzuzeichnen gälte – erstarrt sind und nicht mehr die Erfahrungen zum Ausdruck bringen, die sich einst in ihnen ausgesprochen hat. Und es mag auch sein, daß sich die Wirklichkeit selbst geändert hat, daß es also heute etwas anderes bedeutet, Mensch zu sein, als zu anderen Zeiten. Was auch immer der Fall sein mag, so stellt sich doch angesichts der Begriffskrise die Aufgabe, zur Sache des Menschseins selbst zurückzukehren, um neu einzuholen, was es denn eigentlich bedeutet, ein Mensch zu *sein* – ein wichtige Aufgabe, die auch bedeuten kann, von manchen überlieferten Begriffen oder Vorstellungen erst einmal oder grundsätzlich Abschied zu nehmen.

Wenn hier von «Krise» gesprochen wird, sollte dies daher nicht als negative Kennzeichnung der Gegenwart verstanden werden, sondern als Chance. Denn diese Krise hat – wie jede Krise – negative wie auch positive Aspekte. Der Chor derjenigen, die in der «Krise des abendländisch-christlichen Menschenbildes» oder im viel beschworenen «Untergang des Abendlandes» nur negative und bedauernswerte Tendenzen sehen, ist ja oft an romantischer Naivität und mangelndem geschichtlichen Bewusstsein kaum zu übertreffen. Denn geschichtlich gesehen mag es wohl Phasen weniger fundamentaler Krisen geben, es kann aber nicht geleugnet werden, dass der Mensch dasjenige Wesen ist, das insofern immer neu in der Krise steht, als

er je neu die Frage nach dem Menschen als die Frage nach sich selbst stellen muß – geschehe dies nun explizit oder implizit. Der Mensch ist somit das Wesen der Krise, der je neuen unterscheidenden (d.h. in diesem Sinne kritischen) Aneignung dessen, was es für ihn bedeutet, zu sein. Erstarrte Formeln helfen ihm dabei nicht und verdecken nur oberflächlich die Unruhe und Unsicherheit, die mit der Herausforderung, Mensch zu sein, notwendigerweise verbunden sind.

Wenn der Begriff und das Verständnis des Menschen, der Person und der Menschenwürde in einer Krise zu sein scheinen, so erfordert dies daher zunächst einmal auch eine neue Selbstvergewisserung und die Kritik überlieferter, aber oft leer gewordener Formeln. Denn was bedeutet es eigentlich, wenn der Mensch als «Geschöpf» bezeichnet wird? Oder wenn ihm eine besondere unverletzliche Würde zugeschrieben wird? Welche Vorstellungen haben sich dieser Aussage beigelegt und sich im Laufe der Begriffsgeschichte ihr zugrunde gelegt? Wäre es nicht notwendig, in neuer Weise das biblische oder moderne Verständnis des Menschen neu zum Sprechen zu bringen? Und was bedeutet es, daß der Mensch Sprache und Vernunft hat – gerade angesichts der Tatsache, dass der Graben zwischen dem Menschen und den anderen Tieren (sic!) nicht so groß ist, wie viele Generationen vor uns angenommen haben? Und was bedeutet es überhaupt, vom Menschen als Person zu sprechen? Haben wir denn oft wirklich ausreichend verstanden, was wir mit diesen großen und oft Respekt erheischenden Begriffen eigentlich meinen?

Gerade wenn es um den Menschen geht, bedienen wir uns gerne großer Worte. Aber es mag sein, daß diese großen Worte heute nur noch wie ungedeckte Schecks unsere Argumentationen zieren und nicht mehr einholen, was sie versprechen, aber dennoch in Sonntagsreden unterschiedlichster Provenienz bemüht werden. Es mag daher angebracht sein, in Hinblick auf diese großen Begriffe zumindest zeitweise einmal Abstinenz zu üben. Vielleicht gilt es, einmal das, was das Besondere der Person oder die Würde des Menschen ausmacht, einmal anders zur Sprache zu bringen, in einer Sprache, die etwa nicht über ihren Gegenstand verfügt und bestimmt, was der Mensch hat oder ist, die nicht bestimmte oft problematisch gewordene historische Konnotationen mit sich trägt, sondern in einer Sprache, die auf das je Eigene, die Weise verweist, in der der Mensch *ist*. Denn es mag auch der Fall sein, dass ein bestimmendes Denken letztlich verfehlt, worum es in der Frage nach dem Menschen eigentlich geht. Geht es doch gerade darum, nicht klassifikatorisch zu bestimmen, was der Mensch ist, sondern darauf zu verweisen und zu verstehen, wer der Mensch in seiner Einmaligkeit ist – ohnehin eine Aufgabe, die immer wieder an die Grenzen der Sprache stoßen lässt und eine andere, eine je neue Weise des eigentlichen Sprechens erfordert.

Darum, um dieses neue Verstehen, geht es in besonderer Weise in der jetzigen Situation. Denn seitens des neuzeitlichen Denkens, so hat sich schon andeutungsweise gezeigt, sind mehr oder weniger ausdrücklich radikale Anfragen an die Bestimmung des Menschen gestellt worden: Ist der Mensch etwa nur ein vernachlässigbares Glied in einem ihm übergeordneten dialektischen Geschichtsprozess? Bestimmt er sich einzig von seiner gesellschaftlichen Rolle oder Funktion her? Ist letztlich unser Festhalten an Subjektivität und Personalität ein letztes Aufbäumen kaum noch zu verantwortender metaphysischer Prinzipien? Ist der Mensch nicht letztlich eine Illusion, das Wesen, das es zu überwinden gilt und dessen Ende es zu deklarieren gilt? Ist es daher nicht nur folgerichtig, daß dem Tode Gottes der Tod des Menschen folgt?

Diese Fragen müssen ernst genommen werden. Denn die Frage nach dem Menschen ist alles andere als beantwortet. Es ist auch nicht einfach möglich, auf vorgefertigte Formeln über das Wesen (das «Was») des Menschen Bezug zu nehmen: Die Frage nach dem Menschen ist eine jener letzten, grundlegenden Fragen, die die Philosophie immer neu in der Freiheit stellen muß und die ursprünglichem Philosophieren zueigen ist. Denn diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn wir als wir selbst sie stellen – und immer wieder neu stellen müssen, geschehe dies nun ausdrücklich oder nicht. Denn der Mensch lebt immer auch als Antwort auf die Frage, die er selbst ist.

Es gibt aber – neben dem philosophisch deklarierten «Tod des Subjekts» oder dem «Ende des Menschen» – noch einige andere Gründe, warum die Frage nach dem Menschen gegenwärtig mit besonderer Intensität in der philosophischen und theologischen Diskussion erörtert wird. Man mag in diesem Zusammenhang an die neuesten Entwicklungen in den Bio- und Medizintechnologien an die Schattenseiten der Globalisierung und die zunehmende Vorherrschaft marktwirtschaftlichen Denkens auch im politischen Diskurs denken oder an die Paradigmenwechsel, die mit den neuen Medien wie etwa dem Internet verbunden sind. In unterschiedlicher Weise sind hier der Mensch und das überlieferte Selbstverständnis des Menschen herausgefordert.

Diese Herausforderungen lassen sich vielleicht insofern zusammenfassen, als sie alle auf die paradigmatische Bedeutung des Herstellens zurückgehen: Das Herstellen (oder Machen) ist vor allem in der Neuzeit zu unserem Grundverhältnis der Natur und dem Menschen gegenüber geworden. Dies verweist zunächst einmal auf eine den Menschen in besonderer Weise auszeichnende Eigenschaft: Der Mensch ist ein herstellendes, die Welt beherrschendes und sich aneignendes Wesens. Wirklichkeit wird als hergestellte Wirklichkeit oder als der Herstellung zur Verfügung stehendes Material verstanden. Die Praxis des Machens wird so zu einem Hauptzugang zur Wirklichkeit. Der Mensch wird dann aber auch zunehmend selbst als ein

Produkt verstanden – und verstehe er sich gänzlich als Produkt der eigenen Entscheidungen, der eigenen Freiheit. Der Mensch als «Hersteller» und «Macher» macht letztlich auch vor sich selbst nicht halt.

Die Erfahrung, die die Gegenwart bestimmt, ist nun in einer paradoxen Weise gespalten: Auf der einen Seite bleibt das Paradigma des Herstellens bestimmend, der Mensch wird als etwas prinzipiell Machbares oder Herstellbares verstanden, auf der anderen Seite werden zunehmend nicht nur die Grenzen, die Paradigmas des Herstellens oder Machens deutlich, sondern auch eine ihm eigene Dialektik. Wir mögen etwa unseren Phantasien über den «neuen Menschen», über einen Menschen frei von Krankheit und Not, über eine gerechte Gesellschaft oder das Zusammenwachsen der Menschheit zu einer friedlich zusammen lebenden Menschenfamilie freien Lauf lassen, so sehr wir wollen, wir mögen in die Tat umsetzen, was wir können: Verbesserungen in der Medizintechnik, bessere Organisationen und Strukturen, die das menschliche Zusammenleben bestimmten, so sehr wir die Vision eines neuen Menschen, unseren, den von uns gemachten neuen Menschen in die Wirklichkeit umzusetzen suchen, so sehr bleibt eine – letztlich doch tröstliche – Wahrheit wahr: dass wir als wir selbst irgendwann sterben müssen, daß wir, als wir selbst, letztlich Freiheit aus eigenem Ursprung sind und dass wir daher, als wir selbst, nicht gemacht werden können, dass der Mensch immer auch das Wesen ist, das auf Grenzen stößt und an diesen Grenzen wächst. So sehr der Mensch etwa Naturwesen ist, so sehr ist er auch ein selbstursprüngliches, ein selbstanfängliches Wesen: Als Menschen müssen wir etwas mit uns selbst anfangen – was auch immer andere von uns erwarten mögen, was auch immer unsere «genetische Ausstattung» sei, was auch immer die Vorgaben der «Hersteller» und «Macher» sein mögen.

Was nun die Dialektik des Herstellungs-Paradigmas betrifft, dürfte sich immer deutlicher auch zeigen, dass das Herstellen des Menschen letztlich unmenschlich wird: Wir können jene Dimensionen des Menschseins nicht leugnen, die sich gerade nicht machen lassen, so sehr wir gerade gegen diese Grenzen etwas «machen» wollen. Je mehr aber diese Grenze geleugnet wird, je mehr nicht gesehen wird, dass Freiheit nur in der Begrenzung menschlich bleibt, desto mehr wird gewissermaßen der Mensch selbst verraten und aufs Spiel gesetzt: der «neue Mensch» ist dann nur noch der «Unmensch», der Mensch, der nicht sein *soll* (so wie die Untat nicht sein *soll*), so sehr es auch technisch möglich sein mag, ihn, den neuen Menschen, zu verwirklichen und damit eine fundamentale Ungleichheit – zwischen den «alten» und den «neuen» Menschen – zu erzeugen. Denn auch dass alle Menschen gleich sind, wird sich dann kaum noch überzeugend vermitteln lassen.

Daher, angesichts dieser Herausforderungen, ist es wichtig, immer neu die Frage nach dem Menschen zu stellen – und auch unbequeme Einsichten in Kauf zu nehmen. Es gibt etwa Aspekte des überlieferten Verständnisses

von Menschenwürde, die sich so nicht mehr halten lassen. Beispielsweise dürfte die Einsicht in die Einheit der Natur und die natürliche Entwicklung des Menschen dazu führen, den Begriff der (Menschen-)Würde oder Personalität in gewisser Weise auszuweiten und etwa auch Delphinen oder hochstehenden Primaten eine der Menschenwürde zumindest analoge Würde zuzuschreiben. Dies zuzugestehen, bedeutet allerdings nicht, im selben Schritt den Menschen zu naturalisieren und zu einem rein biologisch erklärbaren Produkt der Evolution der Materie zu machen. Es kommt vielmehr auch darauf an, in neuer Weise positiv einzuholen, worin die dem Menschen eigene «Würde» liege und wie die Vorstellung, der Mensch zeige eine Würde, die ihn vor allen anderen Seienden auszeichne, verstanden werden könne. Wie also kann das *Menschsein* verstanden werden? Nähern wir uns der Antwort auf diese Frage über einen kurzen Umweg, der noch einmal die Herausforderung, vor der wir bei der Frage nach dem *Menschsein* stehen, verdeutlicht und der als solcher – als ein wiederholender Umweg – gerade deshalb wichtig ist, weil wir zunehmend dazu tendieren, von den Wissenschaften die Antworten auf die grundlegende Frage nach dem Menschen zu erwarten.

4. Zur Hermeneutik des Mensch-seins

Dieses Bemühen, die Frage nach dem Menschen neu zu stellen, zeigt sich nämlich sehr deutlich vor allem auch in der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte des letzten Jahrhunderts. Die Anthropologie, die Lehre vom Menschen, erlebte im 20. Jahrhundert eine Blüte. Unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen beschäftigten sich mit der Frage nach dem Menschen und förderten die Entwicklung der verschiedenen anthropologischen Disziplinen. Dieser historische Befund steht in einem sehr engen Verhältnis zur Krise der überlieferten Menschenbilder: Denn eine mögliche (und nicht unwichtige) Antwort auf diese Krise besteht darin, wissenschaftlich neu zu bestimmen, was über den Menschen gesagt werden kann. Es dürfte auch keine Überraschung sein, daß die Antwort auf die Frage nach dem Menschen vor allem wissenschaftlich erarbeitet wurde: Denn die Wissenschaften erheben den Anspruch, zu methodisch gesichertem Wissen über den Menschen zu gelangen. Damit wäre nicht nur die Unschärfe vieler überlieferter philosophischer und theologischer Menschenbilder vermieden, sondern auch das Verständnis des Menschen auf eine universale Grundlage gestellt. Die Zustimmung zu bestimmten «weltanschaulichen» Voraussetzungen, seien sie nun theologischer oder philosophischer Natur, so schien es, war nicht mehr notwendig.

So wichtig die Beiträge etwa der biologischen, der historischen oder der philosophischen Anthropologien für das Selbstverständnis des Menschen

sind, so sehr sind sie von einschränkenden Voraussetzungen bestimmt, die jedem wissenschaftlichen Wissen zueigen sind. Wissenschaftliche Zugänge zur Realität stehen unter Voraussetzungen, die innerhalb eines wissenschaftlichen Sprach- oder Erkenntnispiels nicht hintergangen werden können. So betrachtet die Wissenschaft das Besondere im Hinblick auf die in ihm zum Vorschein kommenden allgemeinen Merkmale, aber nie als es selbst. Der Mensch kann daher immer nur insofern zum «Gegenstand» der Wissenschaft werden, als er auch vergegenständlicht werden kann – und zwar unter dem Vorbehalt, dass das Eigentliche des Selbstseins sich nicht durch einen vergegenständlichenden Zugriff bestimmen läßt. Diese Bestimmung der Wissenschaft gilt vor allem für die natur- und sozialwissenschaftliche Forschung, in der es darum geht, Wirklichkeit vor allem mit Bezug auf ihre Gründe, d.h. kausalanalytisch, zu erklären. Der Mensch wird so als Naturwesen, nicht aber als Wesen der Freiheit und somit in seiner eigentlichen Differenz verstanden.

In der geisteswissenschaftlichen Forschung, die sich vornehmlich mit Zeugnissen menschlichen Handelns in der Welt beschäftigt, wird ein anderes Ideal verfolgt, nämlich das Verstehen, das sich gerade auch auf das Besondere zum Beispiel einer geschichtlichen Situation oder eines Textes bezieht. Es könnte nun naheliegen, die Aufgabe einer Bestimmung des Menschen hermeneutisch und somit mit einer geisteswissenschaftlichen Methode zu versuchen. Aber so viele Anregungen die Geisteswissenschaften im allgemeinen oder die Hermeneutik im besonderen auch für die Beantwortung der Frage nach dem Menschen bietet, so sehr gibt es auch Grenzen der Anwendung einer allgemeinen geisteswissenschaftlichen Hermeneutik auf den besonderen «Fall» des *Menschseins*. Dies hat unter anderem Martin Heidegger in seiner «Hermeneutik der Faktizität» sehr deutlich gezeigt. Denn der Mensch ist nie nur «Gegenstand» des Verstehens, sondern ein immer schon verstehendes, sich verstehend zu sich selbst und zu seiner Mit- und Umwelt verhaltendes Seiendes. Der Vollzug des Menschen – als *Selbstsein* – ist daher ein Phänomen *sui generis*, das nur von ihm selbst her, im Rückgang auf diese «Sache selbst» wirklich verstanden werden kann und einen eigenen Zugang erfordert. Damit nähern wir uns der Aufgabe einer Hermeneutik des *Menschseins*, die helfen kann, den Vollzug des Menschen (die Art und Weise, in der er *selbst ist*) zu verstehen.

Man könnte nun denken, es sei an der Zeit, einige weitere «methodische» Überlegungen anzustellen. Allerdings ist der Begriff des Methodischen ambivalent. Im neuzeitlich-wissenschaftlichen Sinne gibt es keine Methode, das *Menschsein* zu verstehen. Denn die wissenschaftlichen Methoden beschäftigen sich mit dem einzelnen Phänomen unter dem Gesichtspunkt seiner Zugehörigkeit zum Allgemeinen. Wenn es um die Frage danach geht, wer denn eigentlich der Mensch sei, um die Frage also nach jemandem und

nicht nach etwas, versagt, wie deutlich geworden sein dürfte, die wissenschaftliche Methodologie. Sichere Erkenntnis ist hier nicht möglich. Dies besagt aber nicht, daß gar keine Erkenntnis oder gar kein bestimmter «Weg» zu dieser Erkenntnis möglich ist. Vielmehr ist eine Erkenntnis anderer Art möglich, deren «Unsicherheitsgrad» von der Natur dieser Erkenntnis her vorgegeben ist.

Während es keine wissenschaftliche Methode gibt, so gibt es doch einen bestimmten Stil des Denkens, das es erlaubt, sich dem *Menschsein* denkend anzunähern. Es ist vor allem die hermeneutisch-phänomenologische Philosophie des 20. Jahrhunderts, die wichtige Beiträge für die Entwicklung dieses Stils geleistet hat und die es erlaubt, die «Sache selbst» des Menschseins aufzuweisen.

Dabei scheinen in unserem Zusammenhang zwei Einsichten von zentraler Bedeutung: Die eine betrifft die Möglichkeiten der Sprache angesichts dessen, wie *Menschsein* geschieht. Diese Sprache kann, wie Heidegger gezeigt hat, anders als die fassende Sprache der Wissenschaften, keine generalisierende oder formalisierende Sprache, die über ihren Gegenstand zu verfügen beansprucht, sein. Es muss vielmehr um ein Sprechen gehen, das – vielleicht in großer Nähe zur Sprache der Dichter – den Blick des Lesers auf bestimmte Phänomene lenkt, so dass dieser dann als er selbst beim Phänomen selbst verweilen kann. Denn dies, das Phänomen, um das es beim Menschen geht, so die zweite zentrale Einsicht der hermeneutisch-phänomenologischen Philosophie, wie sie von Martin Heidegger maßgeblich entwickelt wurde, ist kein vorhandenes Substanzhaftes «etwas», sondern «jemand», der *ist*, der sich also aus eigenem Ursprung, als Freiheit zeitigt, der in Freiheit mit sich selbst etwas anfängt und immer anfangen muss. Und da dies immer in «Bezügen», immer in Beziehungen geschieht – bezogen auf die Geschichte, auf die Gegenwart und auf die Zukunft, bezogen auf die Umwelt der Natur, die Mitwelt der anderen Menschen und die Überwelt der Götter (oder des Göttlichen) –, ist der Mensch nicht ein weltloses Subjekt, kein reines Bewußtsein, das erst in einem zweiten Schritt in Beziehung zum Nicht-Ich der Welt träte. Er ist immer schon in der Welt, die er mit anderen teilt und über die er mit anderen sich auch hinausbeziehen kann. Dies, diese Art und Weise zu sein, zeichnet den Menschen vor anderen Seienden in einzigartiger Weise aus.

6. *Menschsein als ikonisches Existieren*

Hiermit gelangen wir auch zur zentralen These unserer Ausführungen: Das *Menschsein* selbst, die Art und Weise also, wie der Mensch *ist*, ist die Würde des Menschen. Was bedeutet dies? Zunächst bedeutet es negativ, dass die Menschenwürde nicht eine Eigenschaft ist, die der Mensch in der Weise

hätte, wie er etwa über bestimmte Eigenschaften verfügt, die er mit allen Mitgliedern der Spezies *homo sapiens* teilt – also zum Beispiel zwei Füße, aufrechter Gang, Sprachvermögen oder Vernunft. Es bedeutet aber auch nicht, dass die Würde des Menschen eine Eigenschaft ist, über die der Mensch als einzelner verfügt, wie etwa über braune Haare oder eine krumme Nase. Wenn das Menschsein die Menschwürde ist, dann handelt es sich bei der Würde des Menschen überhaupt nicht um eine Eigenschaft, die von einem ihr zugrunde liegenden Subjekt (oder einer ihr zugrunde liegenden Substanz) ausgesagt werden könnte. Dann ist nämlich die Würde jener Vollzug des Menschen als eines einzelnen, die nur in einer seinlassenden, nicht in einer fassenden Weise in die Sprache geholt werden kann: dass er nicht einfach nur ist, sondern *ist* und in diesem – verbal zu verstehenden – *sein* sich noch einmal eigens zu seinem *sein* verhalten kann.

Als Menschen haben wir unsere eigene Zeit; wir sind unsere eigene Zeit, sind als Zeit. Als diese Zeit, die wir je sind, müssen wir etwas mit uns selbst beginnen. Und so sehr wir als Menschen Freiheit aus eigenem Ursprung sind, so sehr findet Freiheit eine Grenze in der Bezogenheit auf das Andere unseres *seins* und auf das *sein* des Anderen, die so weit gehen kann, dass es uns zunächst einmal nicht nur um unser eigenes *sein* geht, sondern um das *sein* des Anderen gehen muss, weil sich nur vom Anderen her, in Verantwortung für den Anderen, in Liebe zum Anderen, letztlich entscheidet, wer wir eigentlich *sind*: die Entscheidung der Freiheit, den Anderen anzuerkennen und damit Grenzen ihres eigenen Vollzuges. Unsere eigene Anfänglichkeit ist bezogen auf ..., ist gegeben, ist verschuldet ..., aber sie bleibt immer auch: Selbst-Anfänglichkeit.

Eine Hermeneutik des Menschseins kann daher nicht anders, als ein Phänomen ernst zu nehmen, das die Philosophie nach Heidegger – mit und gegen ihn – immer deutlicher aufgewiesen hat: Es gehört zu den ausgezeichneten Möglichkeiten des Menschseins, dass der Mensch dieser Beziehung, dieser Gabe, dieser Schuld in radikaler Weise entsprechen kann und sich, sein eigenes Selbstsein, hingeben kann. Der Mensch kann sich selbst zu einer Gabe machen, für die er nichts im Tausch erwartet. Jede Erwartung einer Gegenleistung würde die Hingabe korrumpieren: die Hingabe in der Freundschaft, der Liebe oder Verantwortung für den Anderen, aber, in analoger Weise, auch die Hingabe an eine Sache wie etwa die Kunst oder die Philosophie. Im Extremfall kann die Hingabe des Menschen bis in den Tod gehen und der Mensch hingebend die Gabe selbst transzendieren. Denn Menschsein gehorcht nicht dem Satz, alles Sein wolle in seinem Sein beharren. Im Gegenteil: Im Menschsein wird eine Offenheit des Seins, ein anders- oder mehr-als-*sein* deutlich. Es kann dem Menschen daher um sein Sein derart gehen, dass er um eines Anderen willen dieses Sein hingibt. Der Mensch setzt sich nämlich in seinem Selbstsein nicht nur in

ein Verhältnis zu seinem eigenen *sein*. Indem er sich zu sich selbst in ein Verhältnis setzt, setzt er sich nämlich in ein Verhältnis zu allem anderen, was ist, und in besonderer Weise zu denjenigen, die *sind*, wie er selbst *ist*. Und indem er umgekehrt sich in ein Verhältnis zu allem anderen setzt, setzt er sich in ein Verhältnis zu sich selbst.

Diese beiden Verhältnisse – das Verhältnis des Selbst als Verhältnis zum eigenen *sein* und das Verhältnis des Selbst als ein Verhältnis zum Anderen – ent-sprechen nun einander. Sie stehen im Verhältnis einer Ana-logie, nicht einer begrifflichen Entsprechung, sondern einer bildlichen Entsprechung, einer Ent-sprechung des *logos* (so, wie man einem Auftrag entspricht), als der der Mensch in seinem *sein* sich äußert. Der Mensch ist somit als Selbst-sein, als das *sein* des Selbst Bild. Er ist Bild seiner selbst, ein Bild, das in seinem Verhalten zu sich selbst – gewissermaßen in einer «praktischen Reflektion» – entsteht, und, in dieser Selbstbildlichkeit, immer auch Bild des Anderen seiner selbst, das immer auch über die fassbaren Aspekte eines Bildes hinausverweist. Terminologisch können wir dies folgendermaßen beschreiben: Der Mensch *ist* als Ikone, er *ist* ikonisch. Mensch*sein* kann daher als ikonisches Existieren bezeichnet werden.

Das bedeutet: Der Mensch ist nicht einfach nur ein Abbild eines anderen oder seiner selbst, nicht einfach nur eine Wiederholung, eine Kopie, sondern ein lebendiges Bild, ein sich-zeitigendes Bild. Und es scheint, dass die verschiedenen Dimensionen der menschlichen Bildlichkeit am besten durch die Bezeichnung «Ikone» angezeigt wird. Unter der Voraussetzung eines naturalistischen Wirklichkeitsverständnisses ist eine Ikone ein Stück bemalten Holzes, das in bestimmten, wissenschaftlich beschreibbaren Zusammenhängen steht. Man kann etwa wissenschaftlich sich zur Entstehung von Ikonen äußern, kann historisch verschiedene Stile oder Schulen der Ikonenmalerei voneinander unterscheiden oder kann religionswissenschaftlich die Funktion der Ikone untersuchen. Das, was eine Ikone eigentlich ausmacht, ist damit allerdings noch nicht zum Ausdruck gebracht. Denn die Ikone ist mehr und anderes als nur ein Bild oder eine Abbildung von etwas, das etwas bildlich darstellte oder repräsentierte. Denn die Ikone holt nichts in die Gegenwart eines Vorhandenen hinein. Vielmehr weist sie immer über sich hinaus.

Die Betrachtung der Ikone erlaubt allerdings im strengen Sinne keine Transzendierung der Wirklichkeit – von der Ikone etwa zur übersinnlichen Wirklichkeit, die sie «abbildet» –, sondern eine Transparenzierung der Wirklichkeit auf etwas, das nicht als Vorhandenes vorliegt, sondern nur in den Spuren der Ikone sich zeigt: in einer paradoxen abwesenden Anwesenheit. Das, was in der Ikone eigentlich zum Vorschein kommt, auf das hin sie durchsichtig, transparent wird, ist ja gar nicht da. Es ist nicht sichtbar. Was sich aber in diesem Modus der abwesenden Anwesenheit, des sich

entziehenden Zeigens erscheint, ist – wiederum in letztlich unbegrifflicher Sprache gesprochen – etwas Unendliches, etwas, das die Grenzen des Endlichen, des was-haftes Etwas sprengt.

Dies zeigen wir mit dem Begriff der Transparenzierung der Ikone an. Das ist eine grundlegend andere Verhältnisbestimmung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen als die Bestimmung der Transzendierung, geht es doch nicht darum, dass wir in der Betrachtung der Ikone einfach nur über die Ikone hinausgehen. Die Ikone wäre dann ein verzichtbares Mittel, eine Leiter, die, haben wir die höhere Stufe erklommen, zu einem vernachlässigbaren Instrument wird, das wir hinter uns zurücklassen, das aber nicht als es selbst transparent wird – und bleiben kann. Im einen Fall geht es um eine instrumentelle Nutzung des Endlichen auf das weltjenseitige Unendliche hin, die es erlaubt, nach vollzogener Transzendierung das Medium hinter uns zurückzulassen – wenn man so will ein platonisches Wirklichkeitsverständnis, das sich in der christlichen Tradition oft nachweisen lässt – nicht gerade zum Vorteil oder in Entsprechung des biblischen Verständnisses von endlicher Wirklichkeit als geschaffener und somit guter und zu bejahender Wirklichkeit.

Im anderen Fall geht es um das Transparent-Werden des Endlichen auf das Unendliche hin. Das Endliche bleibt aber, weil es selbst als es selbst transparent wird, notwendig. Es erlaubt, als es selbst, einen Blick auf eine Wirklichkeit, die es «durchdringt», die – vielmehr noch – das Endliche in nicht faßbarer Weise ist. Die Ikone entspricht dem Unendlichen (und ist deshalb mehr als nur ein Stück bemalten Holzes), aber nicht so, als gehe es hier um eine begriffliche (im traditionellen Sinne ana-logische) Entsprechung, sondern als ana-ikonische, als bildliche Entsprechung: sie entspricht dem Unendlichen so, wie man dem Wunsch oder den Erwartungen eines anderen Menschen entsprechen vermag, als Bild, das nur im Vollzug der Transparenzierung recht verstanden werden kann, das also nicht Abbild, sondern ein bewegtes und bewegendes Bild ist, ein Bild, das selber Zeit ist. Man mag von hierher noch einmal neu zu verstehen suchen, was Platon meinte, als er im *Timaios* die Zeit als ein «bewegtes Bild der Ewigkeit» bezeichnete.

Und so wie die Ikone Bild *ist*, so existiert der Mensch *ikonisch*, als Bild: Er ist somit weder ein mit dem Anderen identisches Bild, noch ein prinzipiell vernachlässigbares Mittel, noch nicht einmal Mittel der Erfahrung des Unendlichen (etwa Gottes). Im Menschen erfahren wir nicht «etwas Transzendentes», sondern im Menschen, in der Weise, in der er *ist*, wird eine Dimension deutlich, die den Rahmen dessen, was kategorial und somit wissenschaftlich erfahrbar und faßbar ist, sprengt: eine vollzogene, das Endliche sprengende Bildlichkeit. Hierin, in dieser Dimension, liegt der Grund, warum der Mensch eine Würde hat, die ihn vor allen anderen Seienden

auszeichnet: Die Weise, in der er ist, nämlich ikonisch zu existieren, vollzogene Bildlichkeit, lässt in dem, was der Mensch ist, etwas grundlegend anderes aufscheinen: ein *Wer*, *Selbstsein*, das nur angesichts des Anderen, als Bild des Anderen selbst sein kann – und in praktischer Reflektion angesichts des Anderen, vom Anderen her, selbst sein muss und in diesem Vollzug für den Anderen und auf den Anderen hin transparent wird.

Es verwundert also nicht, dass diese Dimension wissenschaftlichen Zugängen zum Menschen nicht zugänglich ist und dass diese daher notwendigerweise – aufgrund ihrer methodischen Beschränkungen – daran scheitern, zu verstehen, wer der Mensch ist. Genauso wie die wissenschaftliche Betrachtung einer Ikone zu vielen wichtigen und wahren Aussagen über die Ikone kommen wird, das Wesentliche der Ikone, die ihr eigene Zeitdimension, aber verfehlt, versagen wissenschaftliche Zugänge zum Menschen, wenn es um das Eigentliche des *Menschseins* geht. Der einzige Zugang zu diesem «Ausnahmephänomen» bleibt eine Phänomenologie, die die Transparenzierung des Endlichen, des wissenschaftlich Fassbaren, auf das Unendliche hin nicht von vornherein ausschließt, sondern für diese Un- oder Mehr-als-Erfahrung und ihre Spuren offen bleibt.

Wenn Menschen ikonisch existieren, so gibt es letztlich einen Primat des Anderen, dessen Bild wir sind – letztlich können wir immer nur angesichts des Anderen etwas mit uns anfangen – *sein*. Um dies zu verstehen, können wir auch noch einmal kurz auf die Semantik des Eigennamens zurückgehen. Wir haben schon festgehalten, dass Eigennamen in der Regel keinen deskriptiven Bezug zu den Merkmalen ihres Trägers haben. Sie können aber einen in gewisser Weise präskriptiven Bezug zu ihrem Träger haben. So erhalten Kinder etwa den Namen ihrer Eltern oder Großeltern – nicht etwa, weil es sich bei ihnen um mehr oder weniger identische «genetische Kopien» ihrer Vorfahren handelt, sondern weil sich mit dieser Namensgebung die *Hoffnung* verknüpft, dass sie – in Freiheit – auch die guten Eigenschaften entfalten, die sich bei ihren Vorfahren vorfinden ließen, dass ihre Vorfahren so in gewisser Weise in ihnen weiterleben und dass sie so zum Bild ihrer Vorfahren werden. Dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem, was ein Mensch, und dem, wer ein Mensch ist, gibt, zeigt sich auch darin, dass selbst genetisch identische Klone von Menschen als Menschen, die in einer ihnen eigenen Weise *sind*, letztlich immer noch über die Freiheit in der vollzogenen Bildlichkeit verfügen – weshalb das Klonen vor allem auch dann unmoralisch ist, wenn es angesichts einer genetisch identischen Vorgabe und damit verbundener Erwartungen den Vollzug der je eigenen Bildlichkeit beschränkt und davon, was jemand ist, bestimmt sein lässt, wer jemand sein soll: Was nie vollständig möglich ist, da es einen fundamentalen Unterschied zwischen Ikonen und Abbildern gibt und da selbst das «Herstellen» von Abbildern solange nicht die dem

Menschsein eigene Bildlichkeit auslöscht, als nicht eine neue Spezies von Wesen geschaffen wird, die nicht mehr ikonisch existiert.

Ein ähnlicher Fall wie bei der Benennung von Kindern nach Vorfahren liegt vor, wenn Kinder nach Heiligen benannt werden. Denn diese Namensgebung ist nicht nur mit der Hoffnung verknüpft, dass das Kind unter einem besonderen Schutze steht, sondern dass es seinem Namensheiligen in besonderer Weise verbunden ist und ihm in seinem Leben als Bild entspricht. In beiden Fällen drückt der Vorname eine Aufgabe aus: die nämlich, zum Bild eines anderen zu werden.

Menschliches Leben, Menschsein ist, obwohl es ursprüngliche Freiheit ist, immer auch und darüberhinaus zunächst einmal Menschsein vom Anderen her, vom Bild des Anderen. Denn in ikonischer Existenz weisen wir über uns heraus, werden als Bild transparent auf den Anspruch hin, den wir vom Anderen her erfahren haben und auf den wir in vollzogener Bildlichkeit antworten. Und in der Antwort auf diesen Anspruch leben wir: als diese Antwort, als ein je neues dem Anderen-Ent-Sprechen, als derart entsprechender Spiegel, in dem sich der andere Mensch als ein anderer Mikrokosmos (und der ganze Kosmos) spiegelt. Ikonisch zu existieren bedeutet, gewissermaßen als Fenster zu existieren, es bedeutet, in einem Zwischenbereich zu stehen, ein Wesen des Dazwischen zu sein: vom Anderen her auf den Anderen zu.

7. Die Ikone des Anderen

Es ging uns um das Verstehen des Menschseins von seiner Mitte, von seiner vollzogenen Bildlichkeit her und in diesem Zusammenhang um den Aufweis, inwiefern es philosophisch noch Sinn macht, von Menschenwürde zu sprechen. Angesichts der vielbeschworenen Krise der Menschenwürde ist es notwendig, denkerisch das mit diesem Wort angezeigte noch einmal neu einzuholen.

Der Begriff der Menschenwürde – anders als der Begriff des Wertes – drückt zumindest historisch eine absolute Würde aus. Man mag Menschen Werte – und das bedeutet auch: je unterschiedliche Werte – je nach Kontext zusprechen, insofern Menschen immer auch in einer Mittel-Zweck-Relation zueinander stehen. Insofern der Mensch aber als Zweck an sich selbst betrachtet wird, d.h. insofern es um seine ihm eigene Würde geht, ist es, so eine überlieferte Auffassung, nicht mehr möglich, verschiedene Würdestufen voneinander zu unterscheiden, da von einer unbedingten, keinerlei Bedingungen unterworfenen Würde des Menschen ausgegangen wird.

Insofern also Menschen *sind* – als Ikone, als ikonisches *sein* –, vollzieht sich die Würde als ihr *sein*. *Sind* aber alle Menschen ikonisch? Und sind alle

Menschen daher gleich «würdevoll»? Diese Fragen drängen sich auf, da nicht alle Menschen in derselben Weise *sind*. Manche Menschen scheinen ja geradezu nicht mehr oder noch nicht ikonisch zu existieren, sondern nur ein reines Naturwesen zu sein. Wäre es nicht notwendig, noch einige Unterscheidungen im Menschsein einzuführen, die erklären mögen, inwiefern Föten anders *sind* als selbstbewußte Erwachsene und diese wieder anders als Menschen, die in fortgeschrittenem Stadium an Alzheimer leiden? Es wäre doch etwa möglich, mit Hilfe der Unterscheidung von potentiell und aktuellem *sein* zu einer Unterscheidung zu gelangen, die ethisch bedeutsame Implikationen hätte.

Aber nicht nur ist es unmöglich, den Übergang von potentiell zu aktuellem Menschsein genau zu bestimmen. Vielmehr noch ist Menschsein immer auch potentielles Menschsein und damit eine Grenzziehung auf der Grundlage der Differenz von potentiell und aktuellem Menschsein unmöglich. Menschsein ist keine Möglichkeit, die irgendwann in die Wirklichkeit umgesetzt würde. Menschsein ist als Vollzug des Menschen immer auch und vor allem Möglichkeit. Menschsein ist ja Frei-*sein* aus eigenem Ursprung. Und dies entzieht sich einer jeden wissenschaftlich-quantifizierenden Zugangsweise. Was immer sich messen läßt, ist noch nicht das Eigentliche des Menschseins, denn dieses *sein* läßt sich nicht messen. Es gilt vielmehr, es anzuerkennen und ihm zu entsprechen.

Denn das Messen eines faßbaren «Etwas» ist noch nicht die höchste Möglichkeit des Menschseins. Diese liegt in der freien ent-sprechenden Anerkennung anderen Menschseins als ikonischer Existenz. Denn daran, wie wir dem Blick des Anderen begegnen, wie wir ihn, sein Menschsein verstehen, ob wir, mit anderen Worten, das Ikonische des Anderen anerkennen, zu einem Bild seiner werden und nicht das Bild des Anderen naturalisieren und ihn zu einem Einzelfall des Allgemeinen – der Gattung Mensch etwa – machen, hängt ab, wie wir selbst *sind*, wie wir ikonisch existieren, *wer* wir sind. Die Frage nach dem Menschsein des Anderen ist so vor allem auch eine Frage nach unserem eigenen Menschsein. Dem, wie wir uns selbst verstehen, wer wir von uns selbst her *sind*, entspricht, wie wir den Anderen verstehen und wer der Andere für uns *ist*. Und so ist letztlich nicht die Frage, ob der andere Mensch ikonisch existiert, sondern ob wir in der Anerkennung seiner zu einem Bild werden und ihm, dem unendlichen Anspruch, auf den hin er als er selbst transparent ist, ikonisch entsprechen. Dies ist aber eine Anfrage an unsere Freiheit, an unsere Bildfähigkeit, unsere «Bildung». Wir mögen uns verschließen vor dieser Aufgabe, dem anderen ein Bild zu werden. Wir mögen uns verdunkeln – aber dann geht uns etwas verloren, wir versteifen uns selbst und werden bestenfalls zu einem Bild unserer selbst, zu unserem eigenen Bild – in einer *curvatio in seipsum*, in einer Freiheit nur scheinbar realisierenden Selbstbespiegelung.

Diese Haltung, dass wir nämlich nicht vom anderen her, sondern nur von uns selbst her leben, mag auch allen Menschenbildern, allen Versuchen, eine bestimmte Aussage über den Menschen absolut zu setzen, zugrunde liegen. Die Moderne ist nicht nur, wie Heidegger richtig erkannt hat, die Zeit des Weltbildes. Sie ist auch die Zeit des Menschenbildes. Demgegenüber steht ein anderer Blick auf den Menschen, den die Moderne wie kaum eine andere Epoche der Geistes- und Ideengeschichte bewahrt und entfaltet hat: der Blick auf den Menschen als Bild und damit ein Blick, der nicht aussagt, was der Mensch ist oder sein soll, sondern auf die «Sache selbst» menschlichen Existierens zurückblickt und seiner Bildlichkeit inne wird.

8. Ikone und Geschöpflichkeit

An dieser Stelle bietet es sich an, einige Anmerkungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie zu machen. Bislang haben wir die Grenze zur Theologie noch nicht überschritten. Welcher Natur das Unendliche ist, auf das hin ikonisches *existieren* transparent wird, haben wir nicht erörtert. Zunächst einmal ging es darum, Menschsein und die ihm eigene Würde besser zu verstehen. Wo die Philosophie allerdings an Grenzen stößt, mag es die Möglichkeit einer Vertiefung geben.

Die weitere vertiefende Deutung der Erfahrung ikonischen Existierens lässt sich aus verschiedenen Perspektiven unternehmen. Es ist etwa möglich, diese Frage aus der Perspektive der christlichen Theologie zu stellen. Um aus dieser Perspektive diese Frage zu beantworten, wird man sich vor allem auf die Texte der biblischen und theologischen Tradition beziehen und ihren Beitrag zum Selbstverständnis des Menschen aufdecken. Der Theologe wird auch auf philosophische Überlegungen zum Menschsein zurückgehen können und mit ihnen in einen fruchtbaren Dialog eintreten. Dies ist vor allem deshalb möglich, weil philosophische Überlegungen zum Menschsein oft in Abhängigkeit von theologischen Überlegungen standen. Denn das moderne philosophische Denken hätte sich nicht ohne die Anregungen entfalten können, die es seitens der christlichen Dogmatik erhalten hat und kritisch oder konstruktiv weiterentwickelt hat.

Soll philosophisch dargelegt werden, wer der Mensch ist, so gilt es, auf diese «weitere Deutung», auf Argumente, die nur unter bestimmten Voraussetzungen – entweder unter der Voraussetzung eines bestimmten Glaubens oder einer bestimmten religiösen Überzeugung – nachvollziehbar sind, *zunächst einmal* zu verzichten. Dies bedeutet aber nicht, dass die philosophische Besinnung darauf, wer denn der Mensch sei, völlig losgelöst vom Wissen verschiedener religiöser oder theologischer Traditionen unternommen werden müsste oder sogar könnte.

Allerdings verläuft in der Gegenwart der Dialog zwischen der Theologie und der Philosophie oft nur in eine Richtung: Theologen greifen Anregungen aus der zeitgenössischen Philosophie auf und reformulieren traditionelles theologisches Wissen in einer neuen Begrifflichkeit. Die Philosophie hat sich vor allem seit dem 19. Jahrhundert immer stärker von der Theologie zurückgezogen. Dies bedeutet nun nicht unbedingt, dass damit die Philosophie autonomer geworden wäre und sich nur noch von sich selbst oder dem Vernunftvollzug des Menschen her versteht. Denn in vielen Fällen sind andere Wissenschaften wie etwa die Soziologie, die Biologie oder die Geschichtswissenschaft zu Bezugswissenschaften für die Philosophie geworden. Es kann nun nicht ausgeschlossen werden, dass diese Umorientierung der Philosophie auch zu einem Erkenntnisverlust geführt hat oder dass – mit anderen Worten – der Dialog der Philosophie mit der Theologie auch für den Philosophen einen Erkenntnisgewinn bedeutet hat und bedeuten könnte, den er mit anderen Mitteln nicht erreichen kann.

Dieser Befund darf die Philosophie nicht erschüttern. Er verweist weit eher darauf, dass auch die Philosophie, solange sie sich nicht auf abstrakte formal-logische Überlegungen beschränkt, einen «Sitz im Leben» und in der Geschichte hat und daher selbst *auch* von den historischen Bedingungen ihrer je eigenen Zeit begriffen werden muss. Damit wird ihr Anspruch auf Wahrheit nicht relativiert, sondern kontextualisiert. Ist ein bestimmter Kontext nicht mehr vorhanden oder wird ein bestimmter Kontext nicht mehr berücksichtigt, ändert sich auch der Bereich dessen, was gedacht wird und gedacht werden kann – oder, um es anders zu formulieren, was gesehen wird und gesehen werden kann.

Zu den interessantesten Entwicklungen in der Philosophie des späten zwanzigsten Jahrhunderts gehört es, dass zumindest einige Philosophen eine neue Nähe zur Religion oder zur religiösen und theologischen Tradition gesucht haben. Diese Entwicklung ist nicht unkontrovers diskutiert worden. Man mag zugestehen, dass es durchaus Grenzüberschreitungen gegeben hat, die sowohl aus philosophischer als auch aus theologischer Sicht als problematisch zu betrachten sind. Damit wird man aber dieser Entwicklung in all ihren verschiedenen Facetten nicht gerecht, denn viele Philosophen, die sich um einen neuen Dialog mit der Religion und biblischen oder theologischen Traditionen bemühten, haben die Grenze zwischen Philosophie und Religion sehr wohl betrachtet.

Was sie aber auch anerkannt haben, ist die Tatsache, dass es bestimmte religiös-theologische Einsichten gibt, die auch für den Philosophen bedenkenswert sind und sein philosophisches Nachdenken bereichern können. Dazu zählen vor allem Einsichten, die mögliche Antworten auf die Frage nach dem Menschen betreffen. Das bedeutet nun, dass in der Hermeneutik des Selbstseins die Philosophie den Dialog nicht nur mit der hermeneutischen

oder phänomenologischen Tradition suchen muss, sondern auch mit derjenigen Disziplin, mit der sie seit ihren Anfängen bei den Vorsokratikern in einem engen Verhältnis stand und die eine mittlere Position zwischen dem philosophisch-spekulativen und der positiv-wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit einnimmt. Es mag mithin sogar die Krise, in der die Philosophie sich vorzufinden scheint, darauf zurückgehen, dass sie sich zumeist nicht mehr in einem lebendigen Dialog mit der Theologie befindet und sich daher den Anfragen und Anregungen der Theologie entzogen hat.

Offen ist etwa, ob das, was mit Geschöpflichkeit und des Menschen Gottesebenenbildlichkeit gemeint ist, auch dem Philosophen hilft oder zumindest Anregungen gibt, das ikonische Existieren, Menschsein noch besser zu verstehen: als Hinweis auf eine Bezogenheit des Menschen, die jenseits jedes herstellenden und machenden Bezuges liegt. Vermutungen, die in diese Richtung weisen, hat in den letzten Jahren etwa Jürgen Habermas Ausdruck verliehen. Die Religion mag selbst dem «religiös unmusikalischen» Philosophen mehr zu denken aufgeben, als er vielleicht zunächst einmal – aufgrund einer ihm eigenen Tendenz, sich von jedem positiven Offenbarung- oder Glaubenswissen zu distanzieren – zuzugestehen bereit ist.

Der Dialog mit überlieferten religiösen oder theologischen Verstehensweisen hat für den Philosophen dabei zunächst einmal eine katalytische Funktion: Er hilft dabei, für bestimmte Phänomene sensibel zu werden, um sie dann weiter zu erschließen. Damit wird keine geltungs-bezogene, sondern zunächst einmal nur eine genesis-bezogene Abhängigkeit möglicher hermeneutisch-philosophischer Einsichten darüber, wie der Mensch als Selbst *ist*, von einem religiös-theologischen Verstehen des Menschseins behauptet – so wie auch bestimmte wissenschaftliche Disziplinen der Philosophie in unterschiedlicher Weise zu denken geben.

9. Freiheit vom Anderen her

Die Frage, wer der Mensch ist, ist eine offene Frage, da sie immer nur im eigenen Bild-sein beantwortet wird. Solange es Menschen gibt, wird diese Frage offen bleiben, da der Mensch immer wieder neu diese Frage, wer er denn eigentlich ist, stellen kann und stellen muß – geschehe dies nun thematisch oder unthematisch. Somit lebt der Mensch als Frage nach sich selbst – und als Antwort auf diese Frage. Auf diese Frage haben diese Überlegungen eine Antwort versucht, eine Antwort, die auf einer ersten Reflektions- oder Beschreibungsstufe anzusiedeln ist. Dabei bleiben viele Fragen offen, viele Bezüge bleiben ungeklärt. So wäre etwa ideengeschichtlich einzuholen, inwiefern sich gerade in der Philosophie der Neuzeit dieses Verständnis des Menschseins als eines ikonischen Existierens ausspricht oder wie genau das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie zu denken ist.

Was sich aber gezeigt haben dürfte, ist, dass es auch von seiten einer philosophisch orientierten Phänomenologie Sinn machen dürfte, weiter über die Bildlichkeit des Menschen nachzudenken. Auch dem Philosophen mag zugänglich sein, dass der Mensch, so sehr er Freiheit und somit Selbstursprünglichkeit ist, letztlich nicht aus eigenem Ursprung frei ist. Frei sind wir von Anderem her, frei sind wir als Ikone. Der Philosoph mag dies nicht vollständig erklären können. Dies bedeutet aber nicht, dass er sich dem Phänomen der Bildlichkeit und seinen Deutungen in der christlichen Tradition verschließen dürfte und sich einfach vermeintlich näher liegenden Alternativen zuwenden könnte. Denn die Alternativen, dass der Mensch etwa «bloße Natur» ist oder absolute Freiheit hat (oder ist) und dass er daher äußerstenfalls nur sich selbst abbildet, ein endloses Spiegelbild seiner selbst, mag letztlich Freiheit und Würde unmöglich machen. Würde wird dann zu etwas, das wir uns selbst zuschreiben – oder absprechen –, und letztlich zu einem relativen Wert.

Gerade um diese Frage aber geht es angesichts vieler Debatten in der Gegenwart: Ob wir weiterhin uns selbst als Freiheit vom Anderen her verstehen wollen (und damit letztlich als Verantwortung, als entsprechendes Bild) oder als «bloße Natur», ein bloßes «Etwas», das entweder überhaupt nicht über Freiheit verfügt oder dessen absolut gesetzte Freiheit in reine Willkür umzuschlagen tendiert. Dies ist mehr als eine rein theoretische Frage. Es ist eine Frage, die, wie die Herausforderungen an das Verständnis des Menschen zeigen, auch unmittelbare praktische Konsequenzen hat. Denn wie wir leben und was wir tun, zeigt, wer wir *sind*. Und dass wir anders leben (und damit anders *sind*) als alle anderen Wesen, von deren Existenz wir wissen, dass wir immer wieder fragend und antwortend als wir selbst sind, ist unsere Würde, eine Würde, die ein Verb ist, *würden*, so könnte man sagen, nicht ein Eigenschaft, über die wir verfügen und die man uns als Menschen, ja nach Definition, zu- oder absprechen kann, sondern ein Vollzug, *der* Vollzug des Menschen, eines jedes Menschen, wie wir in *praktischer* Reflektion, in Anerkennung des Anderen, im Bildwerden sagen können: Selbstsein, ikonisches existieren, Bild sein.