

# 1. Die Würde des Menschen und die Grenzen der Machbarkeit. Zur Einleitung

»Doch ein Geheimnis wissen wir niemals dadurch, dass wir es entschleiern und zergliedern, sondern einzig so, dass wir das Geheimnis *als* das Geheimnis hüten.«<sup>1</sup>

*Martin Heidegger*

Als im Jahr 1999 Peter Sloterdijk seine Rede *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*<sup>2</sup> gehalten hatte, entzündete sich daran eine öffentliche Kontroverse, die als Sloterdijk- oder Humanismus-Debatte in die deutsche Feuilletongeschichte einging. In seiner Rede hatte Sloterdijk einige provokante Fragen formuliert, die zum Zündstoff für eine Diskussion über die Natur des Menschen, die Zukunft der menschlichen Gattung und die moralischen Grenzen des naturwissenschaftlichen Fortschritts wurden: »Ob aber die langfristige Ent-

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Heimkunft / An die Verwandten*, in: ders., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= GA 4), Frankfurt am Main 1981, 9–31, 24.

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1999. Zur Diskussion um Sloterdijks Thesen vgl. auch Thomas Assheuer, *Das Zarathustra-Projekt. Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit*, in: *Die Zeit* 36/1999; Peter Sloterdijk, *Die Kritische Theorie ist tot. Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas*, in: *Die Zeit* 37/1999; Ernst Tugendhat, *Es gibt keine Gene für die Moral. Sloterdijk stellt das Verhältnis von Ethik und Gentechnik schlicht auf den Kopf*, in: *Die Zeit* 39/1999; Walther Ch. Zimmerli, *Die Evolution in eigener Regie. In einem Punkt hat Sloterdijk Recht: Über die Norm für gentechnische Eingriffe muss öffentlich debattiert werden*, in: *Die Zeit* 40/1999; Manfred Frank, *Geschweife und Geschwefel. Die düster-prophetische Rede über den »Menschenpark«* beunruhigt, und die Art, wie Sloterdijk mit Kritikern umspringt, ist empörend. Auch sein Angriff auf die Kritische Theorie geht fehl. Ein offener Brief, in: *Die Zeit* 39/1999; Magnus Striet, *Der neue Mensch? Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sloterdijk und Nietzsche*, Frankfurt am Main 2000; Robert Spaemann, *Wozu der Aufwand? Sloterdijk fehlt das Rüstzeug*, in: ders., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 406–410.

wicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt; ob die Menschheit gattungsweltweit eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich, wie auch immer verschwommen und nicht geheimer, der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt.«<sup>3</sup>

Wie immer man Sloterdijks Rede – ihren Mangel an historischer Sensibilität oder philosophisch-argumentativer Ausgewogenheit – im Einzelnen bewerten mag, so zeigt sich allein schon in dem Unbehagen, das sie auslöste, eine wichtige Intuition. Gerade auch in Fragen der Ethik oder Moral hat die Intuition aber eine wichtige erkenntnisanregende und erkenntnisleitende Funktion. Diese Intuition kann auch nicht unter Rückgriff auf Sloterdijks Argument, er habe »an einer stark wahrgenommenen Stelle [...] auf einige Probleme hingewiesen, die sich durch das Auftauchen der neuen biotechnischen Eingriffsmöglichkeiten für den künftigen Gattungsprozess stellen könnten«,<sup>4</sup> zurückgewiesen werden. Sloterdijk hat nämlich nicht nur auf Probleme hingewiesen, sondern diese Probleme bereits aus einer bestimmten Perspektive formuliert. So deutet er etwa die zukünftige Entwicklung in den Bio- und Naturwissenschaften als unvermeidliches Geschick innerhalb des »evolutionären Horizonts« oder des »künftigen Gattungsprozesses« und unterbreitet überdies einen eigenen Lösungsvorschlag. Es komme, so Sloterdijk, in Zukunft darauf an, »[d]a bloße Weigerungen oder Demissionen an ihrer Sterilität zu scheitern pflügen, [...] das Spiel aktiv aufzugreifen und einen Codex der Anthropotechniken zu formulieren.«<sup>5</sup>

Sloterdijk bezieht sich lediglich auf das, was er als die normative Kraft des Faktischen bestimmt, und verwischt somit die Grenzen zwischen den möglichen Fortschritten der Genetik und der Ethik.

---

<sup>3</sup> Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 46f.

<sup>4</sup> Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 59.

<sup>5</sup> Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 45.

Er legt aber nicht argumentativ dar, inwiefern sich den von ihm genannten Tendenzen grundsätzlich kritisch – also nicht einfach, indem das »Spiel« aktiv aufgegriffen wird und ein »Codex der Anthropotechniken« formuliert wird – begegnen lässt und warum es moralisch geboten sein mag, diesen Tendenzen in grundsätzlich kritischer Weise zu begegnen. Dies mag die Schärfe der Auseinandersetzung um Sloterdijks Rede erklären.

Jürgen Habermas, der, wie Sloterdijk annahm, maßgeblich hinter der Diskussion um seine Rede *Regeln für den Menschenpark* stand, hat in diesem Zusammenhang Überlegungen vorgestellt, die voraussetzen, dass innerhalb demokratisch-pluralistischer Gesellschaften bestimmte Möglichkeiten gerade nicht erwogen werden dürfen, es sei denn, man hintergehe die Prinzipien der vorausgesetzten politisch-gesellschaftlichen Ordnung. Die Genetik, so der Tenor von Habermas' Argument, diktiert der Ethik nicht ihre Maßstäbe und Möglichkeiten auf. Die Freiheit des Menschen auf sein je eigenes Leben dürfe nicht durch genetische Selektions- oder Verbesserungsmaßnahmen hintergangen werden: »Praktiken der verbessernden Eugenik können im Rahmen einer demokratisch verfassten pluralistischen Gesellschaft, die jedem Bürger das gleiche Recht auf eine autonome Lebensführung zugesteht, nicht auf legitime Weise ›normalisiert‹ werden, weil die Selektion erwünschter Dispositionen von der Präjudizierung bestimmter Lebenspläne nicht a priori entkoppelt werden kann.«<sup>6</sup>

Während Habermas einige wichtige Aspekte überlieferter moralischer Intuitionen verteidigt – vor allem den Gedanken, dass alle Menschen frei und gleich sind und dass mit der Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen eine besondere Würde und Achtung verbunden ist –, scheint der gesunde Menschenverstand – der unverstellte Blick auf gesellschaftliche und wissenschaftliche Entwick-

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, 114; vgl. auch 50: »Die Genmanipulation könnte unser Selbstverständnis als Gattungswesen so verändern, dass mit dem Angriff auf moderne Rechts- und Moralvorstellungen zugleich nicht hintergehbare normative Grundlagen der gesellschaftlichen Integration getroffen würden.«

lungen – zunächst einmal dem Sloterdijkschen Fatalismus Recht zu geben: Der Mensch scheint zunehmend zum Objekt verschiedenster Biotechnologien zu werden, ohne dass er sich als freies Subjekt zu dieser Tendenz – zur Logik des technischen Fortschritts – noch einmal anders verhalten könnte, als das »Spiel aktiv aufzugreifen«. Moralische Grenzen der Machbarkeit, so scheint es, gibt es letztlich nicht mehr; was bleibt, sind rein technische Grenzen, die unter dem Vorbehalt der weiteren wissenschaftlichen Entwicklung stehen und im Zuge einer fortschreitenden »Verbesserung« oder Perfektion unserer Lebensumstände zu überwinden sind.<sup>7</sup>

In dieser Situation mag es tatsächlich einzig noch geboten sein, zum letztlich doch passiven Mitspieler der kulturellen oder wissenschaftlichen Evolution zu werden – wenn nicht – als dialektische Gegenposition – direkt die Rolle Gottes in Anspruch genommen wird: »Mitspieler der Evolution« oder gar »Gott spielen«, so auch Habermas, »sind die Metaphern für eine, wie es scheint, in Reichweite rückende Selbsttransformation der Gattung.«<sup>8</sup> Nimmt Sloterdijk nämlich auf der einen Seite an, dass wir innerhalb dieses Fortschritts zunehmend zum bloß »mitspielenden« Objekt eines unpersönlichen Prozesses werden, setzt er auf der anderen Seite auch voraus, dass »Menschen mehr und mehr auf die aktive oder subjektive Seite der Selektion geraten«<sup>9</sup> und somit die Rolle Gottes (oder des Zufalls) einnehmen.

Diese von Sloterdijk nicht eigens reflektierte Ambivalenz oder Dialektik ist charakteristisch für den technologischen Fortschritt, hat sich doch spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts »mit gewissen Entwicklungen unserer Macht«, so schon Hans Jonas, »das Wesen menschlichen Handelns geändert«<sup>10</sup> – und zwar

---

<sup>7</sup> Vgl. für eine kritische Sicht des modernen Perfektionsstrebens auch Michael J. Sandel, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, Mass., und London, England, 2007.

<sup>8</sup> Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, 42.

<sup>9</sup> Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 44.

<sup>10</sup> Vgl. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1984.

in einem doppelten Sinne: Nehmen einerseits die Möglichkeiten und die Reichweite menschlichen Handelns sowohl geographisch als auch zeitlich zu, zeigt sich andererseits, dass Handlungsoptionen zunehmend reduziert werden und sich moralische Entscheidungen darauf beziehen, wie denn innerhalb neuer, auf ihre moralische Dimension letztlich nicht mehr hinterfragter (und hinterfragbarer) naturwissenschaftlicher und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen zu handeln sei: »Aber der Diskurs über die Differenz und Verschränkung von Zähmung und Züchtung, ja überhaupt der Hinweis auf die Dämmerung eines Bewusstseins von Menschenproduktionen und allgemeiner gesprochen: von Anthropotechniken«, so Sloterdijk, »dies sind Vorgaben, von denen das heutige Denken den Blick nicht abwenden kann, es sei denn, es wollte sich von neuem der Verharmlosung widmen.«<sup>11</sup>

Während es richtig ist, dass das heutige Denken sich nicht naiv vor den naturwissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen verschließen oder diese *grosso modo* ablehnen darf, bleibt fraglich, inwiefern Fatalismus und Kapitulation des humanistischen Denkens – von Sloterdijk süffisant mit einer Grabrede bedacht – die richtige Antwort angesichts vermeintlich unhintergebar geschichtlichen Vorgaben darstellen oder nicht vielmehr eine (Neu-) Besinnung auf die moralisch unhintergebaren Grenzen menschlichen Handelns. Sloterdijk gesteht ja auch selbst – unter Umständen zu ironisch – ein, dass es »bald eine Option für Unschuld sei[n], wenn Menschen sich explizit weigern, die Selektionsmacht auszuüben, die sie faktisch errungen haben.«<sup>12</sup>

Die vehement geführte Diskussion um Sloterdijks Thesen oder auch die von Frank Schirrmacher initiierte »FAZ-Debatte«<sup>13</sup> zeigen, dass angesichts der Fortschritte in den Bio-, Nano- und Informationswissenschaften das überlieferte Selbstverständnis des Menschen in eine Krise geraten ist. Von der ökonomischen Globa-

---

<sup>11</sup> Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 41 f.

<sup>12</sup> Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 44.

<sup>13</sup> Vgl. Frank Schirrmacher (Hrsg.), *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*, Köln 2001.

lisierung und ihren Gefahren für die demokratischen Strukturen moderner Gesellschaften über die Virtualisierung der Wirklichkeit bis etwa zu der zunehmenden Tendenz, Menschen machen oder die menschliche Natur perfektionieren zu wollen, zeigt sich, inwiefern das überlieferte Verständnis des Menschen in einer Krise ist und die oft undeutliche Vision eines »neuen Menschen« in einer »genetischen Gesellschaft«<sup>14</sup> zunehmend das Handeln von gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Entscheidungsträgern bestimmt. Zeigt sich am Horizont bereits eine »Diktatur der Gene«<sup>15</sup>, die den Menschen als nicht viel mehr als einen zeitlichen Träger genetischer Informationen<sup>16</sup> versteht? Steht uns eine »Diktatur des Marktes«, eine »Diktatur der Wissenschaften« oder eine »Diktatur der Medien« bevor und damit eine Situation, in der zunehmend die Würde des Menschen neu definiert, wenn nicht sogar gänzlich untergraben wird?

Auf diese Fragen hat auch der damalige Bundespräsident Johannes Rau in seiner viel diskutierten Rede *Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß* zu antworten versucht, indem er daran erinnerte, dass wir nicht ohne diejenigen Dimensionen menschlichen Lebens leben können, die sich nicht gänzlich rationalisieren lassen: »Ja, Tabus anzuerkennen«, so Johannes Rau, »das kann ein Ergebnis aufgeklärten Denkens und Handelns sein.« Diese Aufgabe hat ihre eigenen Schwierigkeiten, denn, so Robert Spaemann, wer ein Tabu breche, habe zunächst einen argumentativen Vorsprung: »Nicht nur Borniertheit, Dumpfheit und Unmündigkeit leben ja vom passiven, schweigenden, unreflektierten Einverständnis, auch die Fundamente der Humanität bedürfen der Ver-

---

<sup>14</sup> Für den Begriff der »genetischen Gesellschaft« und eine kritische Auseinandersetzung mit ihren Grenzen vgl. auch Johannes Reiter, *Die genetische Gesellschaft. Handlungsspielräume und Grenzen*, Mainz 2002.

<sup>15</sup> Vgl. zum Beispiel Dietmar Mieth, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Freiburg im Breisgau 2001; für Mieths bioethische Überlegungen vgl. auch Dietmar Mieth, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnologie*, Freiburg im Breisgau 2002.

<sup>16</sup> Für diesen Gedanken vgl. zum Beispiel Richard Dawkins, *River out of Eden. A Darwinian View of Life*, London 1997, 7.

ankerung in der Tiefe des Selbstverständlichen und der Fähigkeit zur schlichten Empörung, wo sie in Frage gestellt werden.«<sup>17</sup>

Hier zeigt sich sogleich eine weitere Schwierigkeit: Woran nämlich lassen sich die Unterschiede zwischen Tabus, die zu Recht in Frage gestellt werden, und solchen, die menschliches Leben menschlich machen und unhintergebar sind, festmachen? An der Frage nach den Kriterien, die es erlauben, zwischen absoluten Tabus und zeitbedingten, relativen Tabus zu unterscheiden, scheiden sich die Geister, die darin übereinstimmen mögen, dass nicht alles erlaubt sein darf, was möglich ist. Welche Tabus sind in dieser Situation anzuerkennen und erneut zur Geltung zu bringen? Während es falsch und irrational wäre, wissenschaftlichen Fortschritt, technologische Innovationen oder ökonomische Entwicklungen schlechthin zu verdammen, scheint es an der Zeit zu sein, zumindest ein wichtiges Tabu zu erinnern: Das Tabu, das mit dem Gedanken einer unverletzlichen Menschen- oder Personwürde angezeigt ist. Es gibt, so eine lange, in der Neuzeit deutlichen Ausdruck findende Tradition des philosophischen Denkens, nicht nur einen fundamentalen Unterschied zwischen »etwas« – unbelebte Materie, Pflanzen oder Tiere – und »jemand« – Personen –, sondern auch eine besondere Würde des – und zwar eines jeden – Menschen als Person und damit auch unhintergebbare Grenzen menschlichen Handelns oder Machens.<sup>18</sup> Dies anzuerkennen mag tatsächlich ein »Ergebnis aufgeklärten Denkens und Handelns« sein, das die Aufklärung vor dem Rückfall in ihr Gegenteil bewahren mag.

Gerade diese Einsicht – das Wissen um die Person, ihre Würde und die damit verbundenen Grenzen der Machbarkeit – findet sich heute aber, wie sich bereits gezeigt hat, zunehmend radikal in Frage gestellt. Dies gilt selbst für den Begriff der Person. Während näm-

---

<sup>17</sup> Robert Spaemann, Es gibt kein gutes Töten, in: ders. und Thomas Fuchs, *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht*, Freiburg im Breisgau 1997, 12. Vgl. hierzu auch ders., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart <sup>3</sup>1993, 46 f.

<sup>18</sup> Der Mensch als Person bzw. das Personsein des Menschen steht im Vordergrund der folgenden Überlegungen, d. h. es geht nicht darum, einen Beitrag zur Diskussion nicht-menschlicher Personen zu leisten.

lich der englische Philosoph Peter Geach noch in den 70er Jahren daran festhalten konnte, dass im Westen noch nicht einmal ungläubige Philosophen den Begriff der Person zurückweisen würden,<sup>19</sup> ist die Gegenwart dadurch charakterisiert, dass der Begriff der Person sehr wohl in Frage gestellt wird. Die »großen Erzählungen« darüber, was oder wer der Mensch ist, scheinen keine wirklichkeitsdeutende Kraft mehr zu haben. Mehr als vielleicht je zuvor ist der Mensch sich zu einer Frage geworden.

Wie aber soll man auf diese Krise menschlichen Selbstverständnisses reagieren – gerade angesichts der Tatsache, dass sie tief im Denken der Gegenwart verankert ist? In Zeiten, in denen überlieferte Tabus in der Gefahr stehen, vergessen zu werden, scheint es zunächst einmal notwendig, an diese Tabus zu erinnern und zu zeigen, inwiefern es ein elementarer Akt von Menschlichkeit und Vernunft ist, diese Tabus und die sich aus ihnen ergebenden Grenzen der Machbarkeit anzuerkennen. Das primäre Anliegen einer verstehenden Verteidigung des Personbegriffes und seiner in einem breiten Traditionsstrom überlieferten Implikationen darf allerdings nicht sein, sich in polemische Auseinandersetzungen zu verstricken. Vielmehr gilt es, zu einer Versachlichung der Debatte beizutragen und an ein wirklichkeitsgemäßes Verständnis von Wirklichkeit zu erinnern, von dem her das Personsein aller Menschen und die Identität und Würde der Person immer noch gedacht werden kann und sich die Einsicht in das, was mit Person oder Personsein gemeint ist, als sinnvolle, vernünftige und moralisch unhintergehbare Einsicht erweist.

Von Personen zu reden, setzt den Akt anerkennender Freiheit voraus; es gibt daher im strengen Sinne keine Beweise oder Definitionen des Personseins. Letztlich bleibt, wer der Mensch als Person

---

<sup>19</sup> Peter Geach, *The Virtues. The Stanton Lectures 1973–74*, Cambridge, 1977, 41 f.: »In the West, even infidel philosophers are not tempted to reject the concept of a person; in fact one of them wrote a book under that very title. Theologians will sometimes tell you that this use of the word ›person‹ is quite different from its use in Trinitarian theology. It is not true; *our* concept of a person was forged by the theological controversies about the Trinity; and this term, for which there is no equivalent in Plato or Aristotle, was defined in the context of those very controversies by Boethius, as ›an individual substance of rational nature.‹«



eigentlich ist, ein Geheimnis, das sich als solches sprachlich nur anzeigen lässt. Was es aber gibt, ist der Aufweis, dass sich im Gedanken des Personseins aller Menschen eine Vernünftigkeit ausdrückt, die der reduktionistischen Vernunft, die zahlreichen empiristisch-positivistischen Personbegriffen oder der Leugnung der ontologischen oder epistemologischen Signifikanz des Personbegriffes zugrunde liegt, überlegen ist, weil sie der Wirklichkeit unserer menschlichen Selbsterfahrung weit eher entspricht, als die Alternative einer Vernunft, die weniger sieht, als zu sehen ist. Denn wenn von Personsein und der Würde der Person gesprochen wird, dann wird gerade nicht aus ferner Distanz eine abstrakte oder lebensferne Theorie über die Wirklichkeit entwickelt, sondern die Wirklichkeit selbst wird betrachtet: das also, was sich als Menschsein in seiner Freiheit von sich selbst her zeigt. Und es zeigt sich in dieser »Betrachtung«, dass mit dem Personsein eine besondere, das gesamte Leben einer Person umfassende Würde verbunden ist, die uns vor ein absolutes Tabu stellt und unsere Scheu und Anerkennung einfordert: Die Person ist, in den Worten Kants, nie nur Mittel, sondern immer auch Zweck an sich selbst.

Die folgenden Aufsätze thematisieren unterschiedliche Aspekte des Menschseins und der Spielräume, in denen und als die sich menschliche Freiheit entfaltet. Damit wird dem, was mit »Personsein«, »Person« oder »Menschenwürde« gemeint ist, aus verschiedenen, einander ergänzenden Perspektiven nachgegangen, ohne dass der heute oft mißverständene Begriff der Person dabei immer ausdrücklich im Vordergrund stehen müßte. Denn nicht um einen Begriff geht es letztlich, sondern um die »Sache selbst« – Menschsein in seiner Freiheit und Würde. *Ikonisches Existieren. Zur Hermeneutik des Menschseins* geht der Frage nach, wer denn eigentlich der Mensch ist und was insbesondere Menschsein ausmacht. Der Mensch, so die Antwort, ist anders als alle anderen Seienden. Denn er muss sich zu seinem sein noch einmal eigens verhalten und erfährt sich gerade in diesem Selbstverhältnis als immer auch bezogen, d. h. als immer auch und immer schon in Verhältnissen zum Anderen seiner selbst stehend. Die Freiheit des Menschen ist also nie als absolute Freiheit zu verstehen; der Mensch steht immer schon in einem Sollen, einem Ruf in die Verantwortung, dem er

entsprechen soll. Wer der Mensch ist, kann also als *Bildsein* und – immer auch – *Bildwerden* angezeigt werden: Der »Ursprung« seiner Freiheit liegt woanders; er steht in einem seine Freiheit immer schon herausfordernden Sollen, dem er entsprechen soll; er existiert, so könnte man formulieren, ikonisch, als Bild, das Unsichtbares sehen läßt – in einer Weise, die rein empirisch oder wissenschaftlich letztlich nicht fassbar ist. *Der Mensch – ein »Eigentum der Freiheit«?* *Zu den Herausforderungen der Freiheit* geht den verschiedenen Weisen nach, in denen menschliche Freiheit herausfordert und selbst herausgefordert ist. Vor allem in der Auseinandersetzung mit naturalistischen Versuchen, ein deterministisches Weltbild zu etablieren und Freiheit zu leugnen, erscheint es als wichtig, an die Grenzen eines jeden rein wissenschaftlichen Zugangs zur Freiheit und damit an den Geheimnischarakter der Freiheit zu erinnern. Gegen die oft in einer Antithese zur wissenschaftlichen Vernunft stehende Absolutsetzung der Freiheit gilt es aber immer auch, an die Grenzen der Freiheit zu erinnern – denn so wenig der Mensch gar nicht frei ist, ist er »nichts als Freiheit«. Was es bedeutet, frei zu sein, wird mit Bezug auf den religiösen Vollzug in *Göttliche und menschliche Freiheit. Zur Möglichkeit einer Krieteriologie von Religion* dargestellt: Religion ist nicht nur als Vollzug menschlicher Freiheit zu verstehen, sondern kann nur als Verhältnis zur göttlichen Freiheit recht verstanden werden. Religion derart als Freiheitsgeschehen zu denken erlaubt es auch, Momente einer heute notwendigen, aber selbst immer kontingenten Krieteriologie von Religion zu entwickeln.

Wenn nun das, was *Menschsein* insbesondere und eigentlich ausmacht, vor allem auch im konkret-geschichtlichen Vollzug des *Menschseins* deutlich wird, dann muss jede Frage nach dem Menschen auch mit einer hermeneutisch-verstehenden Phänomenologie menschlicher Grundvollzüge verbunden sein.<sup>20</sup> Um einige

---

<sup>20</sup> An dieser Stelle kann nur angedeutet werden, dass diese sich vor allem von der Phänomenologie Martin Heideggers her verstehende hermeneutische Zugangsweise eine transzendentalphilosophisch ausgerichtete Zugangsweise nicht ausschließt, sondern für diese als Ergänzung ihrer eigenen Perspektive offen bleibt und offen bleiben muss. Ein Modell für die Verhältnisbestimmung dieser beiden Zugangsweisen könnte etwa mit der von Schelling in seiner Spätphilosophie vorgenomme-

wichtige dieser Grundvollzüge geht es in den Aufsätzen »*Alles ist ein Spiel.*« *Zur Phänomenologie des Spielens, Vorbehaltloser Vorbehalt. Zur Phänomenologie des Wohnens und Ist der Mensch, was er isst? Zur Phänomenologie von Essen und Trinken.* Zugrunde liegt diesen phänomenologischen Besinnungen nicht nur die These, dass wir *Menschsein* nur dann recht verstehen können, wenn wir es – auch – aus seinen konkreten Grundvollzügen heraus verstehen, sondern dass wir, wenn wir dies zu unternehmen versuchen, sehr schnell der Grenzen des Paradigmas des Machens oder Herstellens, das heute zunehmend unseren Zugang zur Wirklichkeit bestimmt, gewahr werden: Denn *Menschsein*, so wie es immer schon in seinen verschiedenen Vollzügen geschieht und sich zeigt, ist eben weder etwas bloß Gemachtes noch bloßes Machen. Das machende Herstellen ist eine Grundmöglichkeit des menschlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit. Er ist aber bei weitem nicht die einzige und auch nicht die primäre. Denn gerade in sich selbst und in den menschlichen Grundvollzügen »erfährt« der Mensch immer wieder die Grenze eines bloß oder primär machend-herstellenden Zugangs zur Wirklichkeit – er erfährt die Grenzen und Beziehungsräume, innerhalb derer er sich als endliche Freiheit einzurichten hat und die ihm, in der Übernahme der Verantwortung, in der er immer schon steht, d. h. im *Bildsein* bzw. –*werden*, menschliches Spielen, Wohnen oder Essen und Trinken erlauben.

Die abschließenden Überlegungen *Schöpfer und Gabe des Jetzt. Zu Sterben und Tod* nehmen mit dem Tod jene Grenze der Endlichkeit in den Blick, vor der wir letztlich immer nur erschreckend verstummen können. Am Ende dieser Überlegungen steht somit das Erschrecken, das Erschrecken vor dem Tod, davor, dass wir als Menschen sterblich sind: endlich ist die Zeit, die uns zugemessen ist, groß das Wissen um den Tod, und ungewiss die genaue Stunde unseres Todes. So erschrecken wir vor einem Geheimnis, das immer wieder den Menschen herausfordert und in dem sich immer wieder

---

nen Verhältnisbestimmung von negativer (oder logischer) und positiver (oder geschichtlicher) Philosophie vorliegen (vgl. hierzu etwa F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1828/27 in einer Nachschrift von Ernst von Lausaulx*, hrsg. von Siegbert Peetz, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1998, 7 ff.).

auch jene besondere Würde des Menschen zeigt und bewährt – so sehr der Tod sie auch in Frage zu stellen vermag.

Die Philosophie erinnert an dieses Geheimnis, indem sie den Tod und unsere Endlichkeit sich zeigen läßt, und bleibt so menschlich: als Selbst-Erhellung des menschlichen Daseins – auch und vor allem von den Grenzen des menschlichen Lebens her. Gerade dieses erinnernde Andenken an Tod und Sterben führt sie aber immer wieder zurück ins Leben – und zwar in die Fülle menschlichen Lebens. Dort öffnen sich ihr – immer auch vom Tod und der menschlichen Endlichkeitserfahrung her – jene Lebens- und Spielräume menschlicher (und göttlicher) Freiheit, die in ersten Ansätzen und Versuchen und in jener Vorläufigkeit, die jeder Hermeneutik des Menschseins immer schon zu eigen ist, in den hier vorliegenden Überlegungen zur Sprache gebracht sein möchten.