

Die Dimension des Religiösen in der Wesensbestimmung des Menschen

Der Frage nach der Wesensbestimmung des Menschen wird man zugleich mit Interesse und mit Skepsis gegenüberstehen, denn einerseits ist es evident, daß ihre Beantwortung für jeden Menschen von Bedeutung ist, andererseits aber wird man bezweifeln, ob eine bloß theoretische Auskunft etwas Wesentliches für das eigene Leben auszusagen vermag. Ihre theoretische Erörterung stößt zudem auf die Schwierigkeit, daß der Mensch ja schon immer durch seinen konkreten Lebensvollzug auf die Frage, als die er „existiert“, die er selbst „ist“, antwortet. Welchen Beitrag sollte dann, so könnte man einwenden, eine ausdrückliche Klärung der Frage nach dem Wesen des Menschseins noch bringen? Schließlich wird man in der anthropologischen Wesensfrage als solcher ein Problem erblicken, wenn man sich auf die Vergangenheit der Menschen besinnt: gibt es denn überhaupt etwas allen Gemeinsames, angesichts dessen unsere Individualität und Persönlichkeit als nebensächlich erscheint, als bloße Spezifizierung eines allgemeinen Menschenwesens? Müßte man nicht viel eher fragen, wer der einzelne, als personales und unverwechselbares Du, mit einer ganz spezifischen Biographie und individuellen Eigenart ist? Wir sehen, unsere *Wesensfrage* trifft auf Schwierigkeiten, wenn wir das jeweils unaustauschbare, einmalige Leben des einzelnen vor Augen haben, der diese allgemeine Frage schon sehr konkret mit seiner Daseinspraxis beantwortet hat. — Obwohl wir schon mit unserem Leben aussagen, was der Mensch ist, ist die ausdrückliche Frage nach seinem Wesen dennoch nicht überflüssig. Denn es könnte ja auch sein, daß unser gelebtes Menschentum ein teilweise verfehltes ist, ein entfremdetes, daß es vielleicht primär durch Gewohnheit, Anpassung oder vermeintliche Notwendigkeiten geprägt ist, die das Menschsein unbegründeterweise einschränken. Darum sollten wir hinausfragen über die faktisch gelebten Formen menschlichen Daseins, und durchaus die allgemeine Frage riskieren nach dem, was der Mensch denn eigentlich, seinem Wesen nach, ist. Die Antwort, ja schon das Bemühen um eine solche grundlegende und umfassende Antwort, kann zu einer neuen Orientierung im eigenen Leben verhelfen. Sie kann eine Unterstützung bei der Lösung von konkreten Problemen bedeuten, weil dann eine übergeordnete Richtschnur gegeben ist, von der her die anstehenden Einzelfragen gesehen und diskutiert werden können. Spätestens hier zeigt sich, daß die allgemeine und abstrakt klingende Wesensfrage sehr wohl mit praxisbezogenen Entscheidungen zu tun hat, daß sie letztlich überhaupt nicht eine lebensferne (rein „philosophische“ oder akademische) Frage ist, sondern ein Prozeß, der in die Lebensgestaltung eingreift.

Jede Frage verfolgt eine bestimmte Fragerichtung; so auch die hier zu behandelnde. Das Ziel, von dem her sie ihren Frageduktus erhält, ist in der grundsätzlichen Offenheit des Menschen für religiöse Sinnerfahrung zu sehen. Die Annahme der prinzipiellen anthropologischen Möglichkeit, in den Religionen einer universalen Sinnantwort zu begegnen, bildet eine Grundthese der folgenden Überlegungen. Im Horizont dieser Dimension des Religiösen soll auch versucht werden, die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschseins zu geben, die sich zugleich als eine solche nach seiner letzten Sinnbestimmung erweisen wird. Denn es wird sich zeigen, daß die Frage nach der Bestimmung des menschlichen Wesens niemals bloß eine logische ist, sondern daß sie erst

dann ausreichend erfaßt wird, wenn es in ihr um die seinsmäßige und existenzielle Bestimmung des menschlichen Daseins im ganzen geht, d. h. um dessen letzten Sinn. Der genannten Problemstellung entsprechend soll im vorliegenden Beitrag in einem ersten Schritt die Frage nach dem Menschen und ihre Differenziertheit erörtert und in einem zweiten Schritt eine Antwort von der religiösen Dimension, der Transzendenz- und Sinnerfahrung her, skizziert werden.

1. Die Problematik einer einheitlichen Wesensbestimmung des Menschen

a) *Der Mensch — ein vielgestaltiges Wesen*

Der Mensch ist Kind und Alternder, eingefügt in die Unausweichlichkeit eines zum Tode bestimmten Lebens, somit von Angst erfüllt, zugleich auf der Suche nach gesamt-menschlicher Befriedigung, getrieben von Leidenschaften und Begierden, bisweilen ausruhend in seelischer und körperlicher Hinsicht, im allgemeinen aber unterwegs zu Zielen, die er im einzelnen nicht immer zu benennen vermag. Sein Erleben ist erfüllt von gegensätzlichen Erfahrungen: er kennt den Haß und die Enttäuschung ebenso wie die Liebe und das Vertrauen, in ihm lebt Freude und Trauer — oft gar nicht voneinander getrennt. Einander Entgegengesetztes, einander Widersprechendes, ist in ein- und demselben Menschen vereinigt; dies macht ihn zu einem zwiespältigen, ja zu einem vielspältigen Wesen.¹ Er ist vielgestaltig, und der Anschein der Einheit und harmonischen Form an Körper und Seele ist oft nur mit Zwang aufrechtzuerhalten; psychische Zerrüttung oder Erkrankung zeigen allzusehr die Hinfälligkeit; sie zeigen, daß vielfältige Mächte im Menschen miteinander kämpfen, um die Herrschaft ringen, damit die eine oder andere Kraft, sei es zum Leben oder als Vorbote des Todes, die Macht erhält. Der Mensch ist eine Vielheit und darin eben endlich, gespalten, hinfällig; in Gefahr, sein Selbst, letztlich sein Leben, zu verlieren.

Nehmen wir einmal an, daß dies zutrifft: dann ist der Mensch in wesentlicher Hinsicht ein plurales, ein vielgestaltiges Wesen, und seine Einheit kann gar nicht ohne die Vielheit in vielen seiner Dimensionen gedacht werden. Wenn diese Vielheit aber ernstgenommen wird, dann ist die Frage verschärft zu stellen, worin das *Wesen*, das die Vielheit integrierende *Zentrum* menschlichen Daseins, bestehe. Wo ist seine Mitte?

b) *Die Vielfalt der Antworten bezüglich des Wesens des Menschen*

Daß eine Frage verschieden beantwortet wird, ist an sich nicht verwunderlich. Erstaunlich ist die Verschiedenheit der Antworten dann, wenn sie sich auf ein Phänomen beziehen, das allen in gleicher Weise eigentlich bekannt sein müßte, und wenn zudem die Antwortenden aus eigener Erfahrung allein schon wissen müßten, was sie zu sagen haben — und ein solcher „Gegenstand“ ist der Mensch. Er ist sowohl Subjekt als auch Objekt der Frage bzw. Antwort; er stellt die Frage, und er ist der Befragte; er gibt die Antwort, und sie ist eine Antwort über ihn! Wieso gibt es dann, wenn es stets Menschen sind, die fragen, so verschiedene Antworten, diese Vielheit von Antworten?

Offensichtlich hängt dies mit der genannten Vielfalt menschlichen Daseins und mit der Erfahrung derselben zusammen. Je nachdem, welche Macht bzw. welche Dimension im Menschen als die dominierende erfahren wird, wird auch die Antwort auf die Frage for-

¹ In extremer Form wurde eine plurale Anthropologie von *Friedrich Nietzsche* in seinen späten nachgelassenen Fragmenten (zuerst nur unvollständig und ungenau herausgegeben unter dem Titel „Der Wille zur Macht“) vertreten; vgl. dazu *J. Figl*, Interpretation als philosophisches Prinzip, Berlin/New York 1982, bes. 124 ff; hier wird der Leib als Synthese einer Vielheit von „lebenden Wesen“ dargestellt.

muliert, was für den Menschen schlechthin, d. h. wesentlich, bestimmend sei. Die aristotelische Definition sieht im Menschen „ein von Natur aus nach Gemeinschaft strebendes Wesen“² oder das mit Vernunft begabte Wesen; die platonisch-plotinische Richtung geht von der übersinnlichen Seele aus und sieht den eigentlichen Menschen daher auch im Übersinnlichen beheimatet, das sein Ziel und sein Ursprung sei.³ Eine dualistische Anthropologie treffen wir auch im außereuropäischen Denken an wie z. B. in der hinduistischen Samkhya-Philosophie, nach der der Geist im Menschen völlig unabhängig vom Somatisch-Materiellen im Menschen anwesend ist; und für die klassische hinduistische Religiosität gilt im allgemeinen, daß „nicht der M[ensch], sondern das Selbst im M[enschen]“ zu befreien ist.⁴

Das Menschenbild des christlichen Glaubens beruht auf der Erfahrung der Erlösung durch Christus: der neue, erlöste Mensch ist der wesentliche, der in einer zweiten Geburt geboren wird; alttestamentlich und zugleich neutestamentlich ist aber dieser Erlöste der von Gott als Ebenbild Gottes geschaffene — darin liegt sein Wesen.

Wiederum anders hat die Neuzeit geantwortet. In einer eigentümlichen Zwiespältigkeit wird hier der Mensch einerseits zu einer neuen Würde erhoben durch den Gedanken der Autonomie, der Selbstgesetzlichkeit und des Sich-selbst-Schaffens; andererseits wird er immer stärker zu einem Ohnmächtigen, Hinfälligen, ja zu einem Produkt der ihm übergeordneten Kräfte: indem er zu einem Teil der Natur wird — das Wesentliche wird offenbar in seiner vergänglichen Leiblichkeit erblickt —, wird er schließlich als bloßes Produkt der Evolution denkbar; oder er wird als Triebwesen definiert, oder auch als Produkt der Gesellschaft verstanden; im Strukturalismus schließlich verschwindet die Dominanz des Menschen wieder in der Abhängigkeit und Geprägtheit durch anonyme Strukturen — damit erübrige sich auch die Frage nach dem Wesen des Menschen. Doch eigentlich ist die Frage dadurch nicht abgetan, sondern nur in einer neuen Variante beantwortet: der Mensch wird als Moment übergeordneter Sprachzusammenhänge und Ritualisierungen verstanden.

Die Vielheit der in Geschichte und Gegenwart gegebenen Antworten spiegelt die mannigfachen Möglichkeiten wider, worin die dominante Kraft im Dasein des Menschen erblickt werden kann: im seelischen Erleben, das die Verbannung im Leibe zu überwinden sucht; in der körperlichen Determiniertheit zum Tode, oder in übermächtig erlebten Triebinstanzen, die den Menschen bestimmen. Wir sind zunächst verwirrt, wenn wir diese vielen Antworten hören, und können kaum fassen, warum eine anscheinend einfache Frage so komplex zu lösen versucht wird. Doch wenn dieses Vielfältige, Vielspältige selbst schon zum Wesen des Menschen gehört, dann dürfen wir gar keinen anderen Sachverhalt erwarten. Vielmehr können wir darin schon einen Hinweis auf das tatsächliche Wesen des Menschen erblicken: dieses ist nicht in einer ein für allemal gefundenen Definition zu erfassen, sondern verlangt stets neue Umschreibungen und Antworten, die in der jeweiligen Gegenwart überzeugend sind oder zumindest Neuauslegungen der alten Antworten darstellen. Der Mensch ist — und damit kommen wir zu den Antworten der jüngsten Entwürfe philosophischer Anthropologie — eben kein festgelegtes, determiniertes oder abschließend zu definierendes Wesen, sondern in einem grundlegenden Sinn ein offenes, ein weltoffenes Wesen.

² Aristoteles, Politik, 1253 a 3 f (zitiert nach A. Hügli, Artikel Mensch, II. 1. Klassische indische und griechisch-römische Philosophie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Sp. 1067).

³ Vgl. A. Hügli, aaO. 1066.

⁴ Vgl. aaO. 1062.

2. Die religiöse Dimension in der Wesensbestimmung des Menschen

a) Die anthropologische Weltoffenheit als Ansatzpunkt religiöser Sinnerfahrung

In der Anthropologie der letzten Jahrzehnte wird das Wesen des Menschen entscheidend in seiner exzentrischen Position erblickt (H. Plessner). Das heißt: er ist, zum Unterschied vom Tier, nicht auf die Umwelt zentriert, sondern offen für die Welt — und darin exzentrisch. Als solcher wirft er stets neu die Frage nach dem Sinn des Ganzen auf und versucht sie in den Religionen zu deuten, indem Gott als der absolute Gegenpol zu seiner Exzentrizität erfahren wird. Sinnsuche ist somit Offenheit für die Transzendenz Gottes!⁵ Sie geht stets einher mit der Erfahrung einer Wirklichkeit, über die der Mensch nicht verfügt. Sinn hat darum sicher etwas mit „Angewiesensein“, Verwiesensein, Geschenksein zu tun; nicht wir sind es, die solche Erfahrungen willkürlich herbeiführen können; sie werden uns im Kontext der Welterfahrung im ganzen „gegeben“. Wir sind deshalb auch nie autark, weil die Sinnvorgabe nie unser Besitz ist. Damit ist gesagt, daß vielfache Bedingungen und „Vorgegebenheiten“ erfüllt sein müssen, um menschliche Sinnerfahrung zu ermöglichen. Darum müßte ein angemessener Sinnbegriff im Ansatz die Legitimität des Partikularen und Kontingenten, Partiellen und Bruchstückhaften zur Sprache bringen. Der Sinnbegriff muß sich angesichts dessen, was für unser natürliches Verständnis als sinnlos, wider- und unsinnig erscheint, in seiner Überzeugungskraft bewähren: in ihm muß das Widerstreitende von Anfang an miteingeschlossen und nicht künstlich (oder philosophisch-theoretisch) ausgeklammert werden. Sinn hat sich dort zu bewähren, wo die Erwartungen des Menschen — ohne daß er dies bewußt und unbewußt je inszeniert hätte — durchkreuzt werden. Sinnerfahrung weiß um Leidenserfahrung, weiß um Grenzerfahrung, weiß um Destruktion und Auflösung des mühsam Aufgebauten. „Sinn“ läßt sich daher als Erfahrungsmöglichkeit des Menschen, als Ja zum kontingenten Dasein definieren, weil in diesem — trotz aller Zerstörung — die Spuren des Nicht-mehr-Kontingenten auffindbar sind. „Sinn“ heißt Affirmation angesichts einer von Zentren der Destruktion durchsetzten Welt.

b) Kritische Zwischenfrage: Welche Antwort auf die Sinnfrage vermag dem Menschen zu genügen?

An diesem Punkt ist die kritische Gegenfrage zu stellen, wo denn eine solche Sinnerfahrung gegeben sei, der es gelänge, angesichts des Scheiterns und angesichts des Todes nicht alle Hoffnung aufzugeben. Ist es einfach ein natürliches Bejahen der Wirklichkeit, ein Ja sagen trotz der Vergänglichkeit, ein Ja zu allen Dingen, obwohl wir um deren notwendiges Vorübergehen bzw. um die ewige Wiederkehr des Gleichen wissen, wozu Nietzsche im „Zarathustra“ auffordert?⁶ Oder ist es das Engagement angesichts der Absurdität, wie es Camus verlangt?⁷ Entspringt solche Bejahung des Kontingenten also letztlich einem rein immanenten Standpunkt, der um die Endlichkeit weiß, nur sie kennt, und sie darum auch entschieden zu bejahen vermag? Diese Fragen können nicht von vornherein abgewiesen werden, dennoch scheint ihre affirmative Beantwortung

⁵ Vgl. W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1968, 5 ff. und vgl. ferner von dems., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

⁶ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, III, Der Genesende 2, in: Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. VI/1, 271 f.

⁷ Vgl. A. Camus, Der Mythos von Sisyphe, Ein Versuch über das Absurde, Reinbek bei Hamburg, 156.—167. Tsd. 1971; vgl. dazu generell die Arbeit von M. Lauble, Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit, Düsseldorf 1984.

dem Menschen doch fast Übermenschliches zuzumuten; er müßte sich wahrlich wie ein Sisyphos verstehen, der weiß, daß der Stein, der seine Last ist und seine ganze Kraft erfordert, wieder zurückrollen wird, sobald er die Spitze des Berges erreicht hat, und die Mühe wieder von vorne anfängt. Solchem Menschsein ist kein Ende und schon gar nicht ein Vollenden gegönnt; es ist von der Struktur des Aussichtslosen, des Zweck- und Ziellosen, geprägt — und dennoch soll ihm ein je neues Ja zu allem Schmerz, zum Vergänglichsein, zum Tod möglich sein? Ein pessimistischer Standpunkt dieser Art wird kaum zu einer universalen Sinnerfahrung führen; vielmehr ist die Folge einer solchen rein immanenten Grundhaltung die Erfahrung einer radikalen Sinnlosigkeit. Hier fehlt die Überzeugung, daß trotz der Negativität noch eine diese umgreifende Sinnerfahrung möglich ist. Welt wird — um mit Nietzsche zu sprechen — im ganzen als eine solche von Zentren der Macht und der gegenseitigen Gewaltausübung verstanden;⁸ sie ist strukturell eine destruktive und zur endgültigen Zerstörung, einem unausweichlichen Ende totaler Art, bestimmte. Welt ist ohne letztes Ziel, ist sinn- und zwecklos.⁹ In ihr triumphiert die Negation des Ganzen. Lebensgeschichtlich wirkt sich das in der Erlebnissituation einer totalen Enttäuschung oder durchgängig erfahrenen Sinnleere aus. Das Ertragen, ja das Bejahen der Begrenztheit bedarf wohl anderer Kraftquellen als es die innerweltlichen sind, die selbst an der Gestalt der Vergänglichkeit partizipieren. Woanders als bei rein immanenten Daseinsdeutungen wird sich der Mensch auf der Suche nach Sinn umsehen müssen.

c) Unverfügbarkeit des Menschen — eine fundamentale Konsequenz der Transzendenz-erfahrung

Ist der Mensch nicht restlos voreingenommen, so kann er das Angebot der Religionen nicht übergehen. Hier begegnet er Antworten, die von ihrem Selbstverständnis her schon immer über die innerweltliche Sinnggebung und -erfahrung hinausgereicht haben. Sie beanspruchen den Menschen in einer Dimension, die freilich — wohl auch deshalb, weil sie so notwendig und gleichsam selbstverständlich zu seiner Existenz gehört — übersehen werden kann; es ist die Dimension, die ihn als ein Wesen auszeichnet, über die Begrenztheit aller Erfahrung hinaus die Erfahrung des Unbegrenzten zu machen. In aller Immanenz vermag er Transzendenz zu erfahren und zu denken; die Worte dafür mögen wechseln, das anthropologische Konstituens bleibt stets gegeben.¹⁰ Und eben diese Dimension, die über den Menschen hinausweist, und durch die der Mensch nicht nur aller weltlichen Begrenztheit zu trotzen vermag, sondern in gewissem Sinn auch sich selbst letztlich entzogen ist, weil er auf etwas — oder vielmehr jemanden — außer ihm verwiesen ist, ist jene Ebene, die wir die religiöse nennen; und in ihr brechen je neu die Fragen auf, auf die die Religionen seit jeher ihre Antworten zu geben versuchen. Hier ist auch der Ort jener Sinnsuche, die in der religiösen Antwort ihr Ziel findet, indem sie auf Gott verweist. Das hat auch das Zweite Vatikanische Konzil zum Ausdruck gebracht, und zwar gerade in der Konstitution, die über die Kirche in der Welt von heute handelt, und in den Paragraphen, die auf den Atheismus eine Antwort zu geben versuchen: „Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt.

⁸ Vgl. J. Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip (siehe Anm. 1), 92 ff.

⁹ Vgl. J. Figl, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984, bes. 366 ff.

¹⁰ Vgl. K. Rahner, Die Sinnfrage als Gottesfrage, in: Schriften zur Theologie, Bd. XV, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, bes. 199 f.

Denn niemand kann in gewissen Augenblicken, besonders in den bedeutenderen Ereignissen des Lebens, diese Frage gänzlich verdrängen. Auf diese Frage kann nur Gott die volle und ganz sichere Antwort geben, Gott, der den Menschen zu tieferem Nachdenken und demütigerem Suchen aufruft.¹¹

Damit ist die Sinnfrage des Menschen in ihrem Grunde beantwortet; freilich weiß religiöser Glaube tiefer um die Zusammenhänge von Sinn- und Gottesfrage, als dies der Philosophie möglich ist. Und radikaler sind auch die Rückwirkungen dieser theologischen Fundierung menschlicher Existenz auf das Selbstverständnis derselben, die abschließend nur unter einem Aspekt zur Sprache gebracht werden sollen, und zwar unter jenem, der mit der Manipulation des Menschen zusammenhängt. Dabei taucht von selbst das Problem auf, zu dem die vorhergehenden Überlegungen hinführen, und das nun lautet: Vermag die religiöse Sinnerfahrung etwas dazu beizutragen, daß die Gefahr des total verfügbar gemachten Menschseins verhindert wird, oder ist sie dazu nicht in der Lage, bzw. daran gar nicht interessiert?

Es läßt sich von der Sache her begründen, daß die religiöse Gottes- und Sinnerfahrung Entscheidendes zur Verhinderung einer Totalmanipulation des Menschen beiträgt. Das hängt zuinnerst mit der Dimension der Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit Gottes zusammen, von der vorhin die Rede war. Denn wenn der Mensch von dieser Erfahrung eines letztlich nicht mehr Verfügbaren *wesenhaft* geprägt ist, dann ist er selbst ein Wesen, das sich einer Ver zweckung für innerweltliche Belange grundsätzlich entzieht. Es gehört zu seiner Daseinsbedingung, daß er immanenter, weltlicher Kontrolle grundsätzlich, d. h. in seinem Wesenskern, entzogen ist. Im Menschen leuchtet dann etwas auf, das in einer verrechenbaren und planbaren Welt in Gefahr ist, verdunkelt bzw. selbst auf den Modus der Manipulierbarkeit zurückgestuft zu werden: nämlich die jedem einzelnen eigene und unverwechselbare Würde und Freiheit, die aus ihrem Wesen heraus eine permanente Resistenz gegen jede Überwachung entwickelt, die die personale Mitte betrifft. Zu einer totalen Kontrolle gehört eben die Kontrolle in ihrer Totalität, das heißt des ganzen Menschen sowie der menschlichen Sozietät im ganzen. Hier wird sich gerade in einem religiösen Bewußtsein der Widerstand gegen solche totalitäre Ansprüche melden; es ist die Sinnerfahrung, die der Glaube an Gott vermittelt, die sich als sperrig in einer anscheinend alles bestimmenden Innerweltlichkeit erweist. Diese aufs Unendliche gerichtete Erfahrung von Sinn ist es, die konstitutionell zum Wesen des Menschen gehört, und die ihm die Freiheit geben kann, die nötig ist, um sich wirkungsvoll jenen Mächten zu widersetzen, die sein wahres Menschsein gefährden.

¹¹ Kirche/Welt 21.