

Eugen Biser

Ist der Mensch, was er sein kann?

Eine anthropologische Reflexion

Ist der Mensch, was er sein kann? Das ist die Grundfrage einer „Anthropologie im Werden“, die sich kaum erst in Umrissen auszugestalten beginnt. Eine seltsame Frage; denn sie unterstellt, auch wenn sie nicht evolutionistisch gemeint ist, daß der Mensch über sein Potential nicht, zumindest nicht im Regelfall, voll verfügt; daß also seine aktivierbaren Möglichkeiten seinen „Besitzstand“ übergreifen; daß er – auch und gerade sich selbst – mehr verspricht, als er hält und zu halten fähig ist.

Eine beunruhigende Frage; denn sie geht davon aus, daß sich der Mensch lebensgeschichtlich noch gar nicht eingeholt hat; daß er größer gedacht und entworfen ist, als er wahrhaben will, und daß bei alledem doch sein Menschsein, oder genauer gesagt, die Verwirklichung seines Menschseins davon abhängt, daß er die behauptete Distanz zwischen Sein und Sollen überbrückt.

Und eine höchst unzeitgemäße Frage; denn der herrschende Zeitgeist legt alles Gewicht auf die Forderung, der Mensch müsse sein Leistungsvermögen zügeln; er dürfe gerade nicht alles ins Werk setzen, was in seinem Machtbereich liege, denn sein Können übersteige in gefährlichem Maß, was ihm zu tun erlaubt sei. Heißt das dann aber nicht, daß es für den Menschen grundsätzlich besser wäre, nicht oder doch nicht völlig das zu sein, was er sein kann?

Die Anbahnung

Bevor den verhängnisvollen Rückwirkungen dieser versucherischen Frage nachgegangen werden kann, deren Suggestivwirkung aus ihrem spiegelbildlichen Verhältnis zu der satanischen Einflüsterung „Ihr werdet wie Gott“ (Gen 3,5) hervorgeht, muß im Interesse einer deutlicheren Profilbestimmung zunächst der Werdegeschichte der im Entstehen begriffenen Modal-Anthropologie nachgegangen werden. Sie ist buchstäblich so alt wie die Menschheit oder doch wie ihre biblisch dokumentierte Erinnerung selbst. Denn dort, am Ausgangspunkt dieser Erinnerung, sieht sich die Menschheit unter eine Frage gestellt, durch die sie so radikal herausgefordert ist, daß ihre ganze Geschichte in dem Versuch besteht, diese Frage zu beantworten und ihrer Herausforderung zu genügen. Das

aber ist nicht die Frage, mit der die philosophische Anthropologie beginnt und die noch Kant als den Inbegriff alles menschlichen Fragenkönnens und Fragenmüssens begreift, also nicht die Frage: „Was ist der Mensch?“, sondern die Gottesfrage an den schuldig gewordenen und sich vor dem Antlitz seines Schöpfers versteckenden Menschen: „Wo bist du?“ (Gen 3,9)

Im Unterschied zur philosophischen Fragestellung ist das nicht die Frage nach dem definierbaren Wesen des Menschen, verbunden mit der unreflektierten Annahme, daß dieses Wesen von seiner Natur her festgelegt sei und von ihm selbst mit dem Einsatz seiner ganzen Wesenskraft aufrechterhalten werde, sondern die Frage nach seinem Aufenthalt, seinem Zuhause, dem Ort seiner Geborgenheit und Beheimatung. Als solche wird ihm diese Frage auf seinem ganzen Weg in die Zukunft nachgehen, nachdem er die Naivität seines paradiesischen Zuhause verloren und den Weg zu einer mit eigenen Mitteln erstellten Beherbergung angetreten hat. Zu seinem Entschluß, diesen neuen Aufenthaltsort aus eigenen Kräften zu suchen und sich dort mit den Mitteln seiner eigenen Leistungskraft einzurichten, gehört freilich von vornherein die Einsicht, daß er dieses Ziel nur approximativ erreicht, daß er sich an keinem der auf diesem Weg gefundenen Orte jemals ganz heimisch fühlen wird, so daß ihm am Ende der Mut zum Aufbruch fast wichtiger noch sein wird als die immer nur vorübergehend gewonnene Zielruhe.

Aus dem Lebensgefühl dieser konstitutiv gewordenen Selbst-Suche gingen als Symbol- und Leitfiguren die des auf das Programm des immer strebenden Sich-Bemühens eingeschworenen „Faust“ und die des zu einem beständigen Unterwegs entschlossenen „Wanderers“ hervor. Und am Ende der bisher überblickbaren Wegstrecke nennt Nietzsche den Menschen das „noch nicht festgestellte Tier“ in der ganzen Vieldeutigkeit dieser Formulierung¹. Das entscheidende Zeugnis liegt freilich im Zentrum des durch die Namen Goethe, Schubert und Nietzsche ausgemessenen Feldes, also „zwischen“ der Entdeckung der Faust-Programmatik („Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen!“), dem Wissen um die Vergeblichkeit der zum Selbstzweck erhobenen Suche („Wo du nicht bist, dort ist das Glück“) und der definitionsartigen Feststellung der Nicht-Feststellbarkeit des Menschen. Denn dieses von Kierkegaard in seiner Wiederholungsschrift (von 1843) abgelegte Zeugnis greift, quer durch die große Tradition der philosophischen Anthropologie, auf die Gottesfrage der Paradiesgeschichte zurück. Der als Constantin Constantius getarnte Autor erklärt hier seinem „stummen Mitwisser“:

„Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn . . . Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach Nichts. Wo bin ich? Was will das besagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dieses Ganze hineingenarrt und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich?“

Die Desintegration

Mehr oder minder vernehmlich klingt in allen diesen Zeugnissen das Wort nach, mit dem der Schöpfer in Pico della Mirandas Traktat „De hominis dignitate“ (von 1492) dem von ihm ins Dasein gerufenen Menschen die extreme Vergünstigung und Gefährdung seiner Existenz vor Augen führt:

„Mitten in die Welt habe ich dich gestellt, damit du das, was in ihr vorgeht, um so leichter überblicken kannst. Weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich habe ich dich geschaffen, damit du dir selbst die dir am meisten zusagende Lebensform geben kannst. Du kannst zum Niederen, zur Tierheit, entarten; du kannst dich aber genauso gut aus freiem Antrieb zur Höhe des Göttlichen erheben!“²

Indessen ist der Nachklang dieses Gotteswortes in den späteren Zeugnissen zunehmend auf einen skeptisch-kritischen Ton gestimmt. Es ist, als sei nur die darin angesprochene defiziente Möglichkeit – „Du kannst zum Niederen entarten“ – für die menschliche Selbsteinschätzung bewußtseinsbildend geworden, nicht jedoch die nicht weniger deutlich bezeichnete Möglichkeit zur Selbsterhebung und Selbstoptimierung.

Bestimmend war dafür der Eindruck, daß in der menschlichen Lebenswelt, zusammen mit dem kulturellen, wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, die sich dazu antizyklisch verhaltenden desintegrativen Kräfte wuchsen. Im Maß, wie der Mensch dem kartesianischen Programm des „maître et possesseur de la nature“ entsprechend zum Beherrscher der wissenschaftlich erforschten, technisch „gemeisterten“, gesellschaftlich geordneten und bürokratisch verwalteten Welt inthronisiert wurde, geriet er als personales Selbst in eine Abdrift – Nietzsche sagt: auf eine schiefe Ebene –, die ihn zunächst seine „Stellung im Kosmos“ (Kopernikus), dann seine kreatürliche Ausnahmeposition (Darwin), des weiteren die Verfügungsgewalt über sich selbst (Freud) und schließlich seine Identität verlieren ließ³. Dem Weltgewinn stand in dieser höchst ungleichwertigen Bilanz ein zunehmender Selbstverlust des in den Sog der Erosionskräfte geratenden Menschen entgegen. Niemand hat das sensibler empfunden und suggestiver ausgesprochen als Pascal, der im Fragment 212 seiner „Pensées“ versichert: „Entgleiten (Écoulement) – etwas Furchtbares ist's zu spüren, wie einem alles, was man besitzt, entgleitet.“

Doch stand das Menschsein von da an nicht nur unter dem Erfahrungsdruck eines progressiven Entzugs, sondern auch unter dem Schuldgefühl, ihn durch seinen Hang, sich aufzugeben und fallenzulassen, mitverursacht zu haben. Im Menschen selbst war ein Verlangen, von der Aufgabe des personalen Selbstseins und allem, was er an Verpflichtungen zur Selbstachtung, Selbstgestaltung, Selbstvervollkommnung und Selbstkultivierung mit sich brachte, entlastet und in die Anonymität der „Masse“ resorbiert zu werden, so daß die desintegrativen Kräfte, die von außen auf ihn eindrangen, ein leichtes Spiel mit ihm hatten.

Zwar ließen die Geister, die er – wie Faust die Lemuren – auf den Plan rief, um das große Werk der Weltveränderung zu vollbringen, nicht auf sich warten. Auf die erste industrielle Revolution mit der Beseitigung der Arbeitsfron folgte nach eineinhalb Jahrhunderten die zweite mit den selbstgesteuerten Produktionsabläufen und nach ebensoviel Jahrzehnten die dritte der Mikroprozessoren mit noch kaum absehbaren Fernwirkungen. Aber jede von ihnen brachte auch – wie die Geister des Zauberlehrlings – den Urheber dieser Revolutionen in immer neue Bedrängnis: die erste drängte ihn in die Ballungsräume, die sozialen Laboratorien der Vermassung; die zweite brachte die Bedrohung durch den globalen Selbstmord über ihn; die dritte stellte ihn unter die Kuratel der totalen Kontrolle. Und nicht nur dies: Hand in Hand damit ging die Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Lebenswelt, der Entzug der Primärerfahrungen, und, im Maß wie diese Stabilisierungsfaktoren zurückgedrängt wurden, seine Anfälligkeit für manipulatorische Übergriffe auf sein Denken, Wollen und Fühlen und, in der letzten Konsequenz dessen, für die Funktionalisierung seines innersten Seins als personales Selbstwesen.

Das Selbstverständnis

Not macht nicht nur erfinderisch; sie macht auch hellichtig. Und davon macht die Existenznot des heutigen Menschen keine Ausnahme. Im Spannungsfeld von Erosion und Selbstbehauptung gewann der Mensch nicht nur eine wachsende Sensibilität gegenüber den auf seine Desintegration hinwirkenden Faktoren, sondern darüber hinaus auch ein umfassenderes Verständnis seiner selbst. Zusammen mit der ihm von seiner ihn gleichzeitig bestätigenden wie negierenden Lebenswelt erteilten Lektion wurde ihm auch der „Grundtext“ seines eigenen Daseins auf eine neue Weise lesbar⁴. Diese „Lektüre“ erschloß ihm seine „Modaldimension“, die zu dem, was die Wofrage an ihm erfragte, senkrecht steht. Ausgelöst durch die Erfahrung seiner Exzentrizität, ging es ihr um den Aufenthalt des Menschen und um die damit gegebene Distanz zu seinem Wesensort. Gleichzeitig lag ihr ein Wissen darum zugrunde, daß er im Maß seiner Annäherung an diesen oder der Entfernung von ihm sich selbst gewann oder verlor. Demgemäß drehte sich das neue Selbstverständnis um dieses schwankende Verhältnis des Menschen zu sich selbst. In ihrem Kern stand demgemäß die Einsicht, daß der Mensch, bevor er zum Subjekt der Menschheits- und Weltgeschichte wird, eine Geschichte mit sich selbst durchlebt und daß sich darin die Frage seiner Geschichtsfähigkeit entscheidet⁵.

Es ist dies eine Geschichte, in der keine Schlachten geschlagen und keine Revolutionen inszeniert werden, und in der doch das Höchste auf dem Spiel steht: der als personales Selbstwesen existierende Mensch. Es ist eben deswegen die

Geschichte eines Konflikts, die ausgetragen wird zwischen dem, der den Gewissensruf zu diesem Selbstsein vernahm und ihm gehorchen möchte, und dem, der den Hang zur existentiellen Indifferenz in sich verspürt, die dunkle Lust, sich dem Diktat der öffentlichen Meinung zu unterwerfen, durch die ihm von der eindimensionalen Alltagswelt angebotenen Klischees von der Mühe eines in Selbstverantwortung geführten Lebens entlastet zu werden, und das noch dunklere Verlangen, in der Anonymität der Masse aufzugehen. Es ist, so gesehen, die Geschichte des unabgeschlossenen, unabschließbaren Experiments, das der Mensch aufgrund seines inneren Geheißes mit sich selber veranstaltet und das letztlich in dem von ihm unablässig unternommenen Versuch besteht, das zu sein, was er sein kann.

Denn der Mensch ist, wie nun thetisch auf die Eingangsfrage geantwortet werden muß, nicht das, was er sein kann. Im Versuch, diesen „Rückstand“ aufzuholen, stellt sich ihm eine zweifache Aufgabe. Die erste könnte auf die Formel gebracht werden, daß er lebenslang lernen müsse, von seinen Möglichkeiten einen jeweils besseren und schließlich optimalen Gebrauch zu machen. Von seinen Möglichkeiten, nicht nur von seinen Talenten; denn die Talente betreffen nur den schmalen Bereich der Spezialbegabungen. Die Möglichkeiten aber umfassen die ganze Breite dessen, was der Mensch durch Selbstentschließung und Selbstzucht an Qualitäten freizusetzen vermag. Und darauf kommt es im Vollzug seiner inneren Geschichte an.

Schwerer ist die zweite, das Zentralgeschehen betreffende Aufgabe zu bestimmen. Denn in diesem Kernbereich geht es für den Menschen darum, sich als Selbstwesen zur Geltung zu bringen, und dies nicht nur nach außen, sondern vor allem sich selbst gegenüber, also nach innen hin. Hier ist somit ein Akt der Selbstergreifung und Selbstintegration von ihm gefordert. Was die Bestimmung und das, was sie widerspiegelt – die Lösung der Aufgabe – so ungemein erschwert, ist die Tatsache, daß der Akt der Selbstergreifung nur allzuleicht in gewaltsam-gewalttätige Selbstbehauptung umschlägt, so daß das Experiment zum Zerrbild dessen führt, was mit ihm angezielt war.

Immerhin macht der Bestimmungsversuch klar, in welchem Spannungsfeld sich die mit ihm umschriebene Geschichte abspielt. Es wird ausgemessen durch die Pole „Selbstentfremdung“ und „Selbstbesitz“. Auf der einen Seite steht somit das Bild des integrierten, zu sich selbst gebrachten, zum besten Gebrauch seiner Möglichkeiten erhobenen Daseins, auf der anderen Seite das Gegenbild der manipulierten und funktionalisierten, dadurch aber auch von der Mühe des Selbstseins „entlasteten“ Existenz. Und das sind die beiden Pole, die nicht erst durch den Konflikt des Menschen mit der heutigen Lebenswelt und der Vielfalt der auf ihn eindringenden Zwänge definiert werden, sondern die Pole, die mit seinem spannungsreichen Verhältnis zur Gesellschaft immer schon gegeben sind. Denn die Gesellschaft ist nicht nur blind für das Sein des Menschen als Person;

vielmehr schleift sie das personale Profil an ihm unablässig bis auf jenen Restbestand ab, der ihn nur noch als funktionierendes Element ihrer Zweckrationalität gelten läßt. Was der Galaterbrief des Apostels Paulus in einer halbmythischen Sprache als die „Versklavung des Menschen durch die Weltelemente“ bezeichnet (4,1 ff.), ist die früheste Beschreibung dieses Tatbestands. Und es ist kein Zufall, daß Paulus antithetisch dazu den Gedanken von der menschlichen Gotteskindschaft entwickelt (4,5 ff.).

Zu jeder Geschichte gehört ein Chronist, auch zu der inneren Geschichte, die der Mensch mit sich selbst durchlebt. Ihr Chronist ist sein Existenzgewissen. Denn das Gewissen ist jene rückbezügliche Form des Wissens, die dem Menschen sein Verhältnis zum Guten, Wahren und Schönen zu Bewußtsein bringt. Deshalb wird mit der Rede vom ethischen Gewissen, das als „gutes“ oder „schlechtes“ über den sittlichen Status des Menschen Auskunft gibt, nur ein Teilsegment des Gewissensphänomens ausgeleuchtet. Nicht weniger wichtig ist die kognitive Gewissensform, der Nietzsches Begriff von der „intellektuellen Redlichkeit“ nahekommt. Und im Grunde ist auch der in ästhetischen Dingen entwickelte „Geschmack“ nichts anderes als eine über das Verhältnis des Menschen zur Dimension des Schönen urteilende Gewissensform. Doch diesen drei Formen ist eine weitere vorgelagert. Sie urteilt und richtet über das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, also über die Frage, ob er sein Dasein selbstverantwortlich in die Hand nahm, oder ob er sich von den manipulierenden Zwängen übermächtigen, von den Einflüsterungen der Verführer betören und vom Sog der Massengesellschaft treiben ließ. Kein Richterspruch der Welt ist unbestechlicher, keiner aber auch unerbittlicher als dieser. Denn sein Urteil lautet nicht auf gut oder böse, wahrhaftig oder unredlich, sensibel oder „geschmacklos“, sondern auf „Person“ oder „Funktion“. Und wie in keiner anderen Alternative geht es in dieser um Heil oder Unheil des Menschen.

Die Bestätigung

Es gehört zu den subtilsten Gedanken der Theologie, daß sich Gott der Menschheit auf dem Weg über ihre Geschichte annahm. In der ergebnislos abgebrochenen Offenbarungsdiskussion der sechziger Jahre steigerte die von Wolfhart Pannenberg angeführte Forschergruppe diese Vorstellung sogar zu dem Gedanken, daß die entscheidende Selbstoffenbarung Gottes im Medium der Menschheitsgeschichte erfolgte⁶. Wenn die Geschichtsfähigkeit des Menschen, wie behauptet, von der Bewältigung seiner inneren Geschichte abhängt, wird man diesen Gedanken auch auf sie beziehen müssen. Dann ist der Ort, an dem Gott dem Menschen nahekommt und in sein Dasein eingreift, nicht so sehr im Gefüge seiner Wesenskonstitution als vielmehr dort zu suchen, wo sich der Mensch im

Spannungsfeld von Entfremdung und Identität zu sich selbst verhält. Und er muß hier um so mehr gesucht werden, als sich der Mensch nie so sehr wie in der Bewältigung seiner inneren Geschichte auf einer Gratwanderung befindet, ständig vom Absturz in zwei gleicherweise gefährliche Abgründe bedroht: in den Abgrund der Manipulation und Entfremdung ebenso wie in den der autonomen Selbstsetzung.

Diese zweifache Bedrohung spricht nicht nur für die Größe der Aufgabe, sondern nicht weniger auch für die Schwierigkeit ihrer Lösung. Mehr als irgendwo sonst ist der Mensch dabei auf hilfreichen Beistand angewiesen. Und diesen Beistand erfährt er nicht nur in der Gestalt der religiösen Hilfe; in einer Art Stellvertretung für sie bietet sich ihm vielmehr hier auch die helfende Hand des Mitmenschen an. Denn alles, was Menschen einander an Hilfe entgegenbringen können, wäre eine letztlich verlorene Liebesmüh, wenn diese Hilfe nicht auch im Beistand zum Selbstsein bestünde. Im Zusammenhang mit der Erörterung der menschlichen Sinnfrage hat sich gerade dafür eine besondere Sensibilität entwickelt. Indessen: was der Mensch dem Mitmenschen an Halt, Geborgenheit, Zustimmung und Bestätigung entgegenbringt, hat nicht nur mit dem Problem der Sinnfindung, sondern vorher und radikaler noch mit dem seiner Selbstfindung und Selbstverwirklichung zu tun. Ebenso bewegend wie bildstark bringt dies das Schlußwort von Bubers Abhandlung über „Urdistanz und Beziehung“ (von 1950) zum Ausdruck:

„Das Tier braucht nicht bestätigt zu werden, denn es ist was es ist, unfraglich. Anders der Mensch: Aus dem Gattungsbereich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins.“⁷

Doch so wichtig die mitmenschliche Hilfe zum Selbstsein auch ist, ebenso eng gezogen sind die ihr gesetzten Grenzen. Deshalb erlangt der Mensch gerade dort, wo es ihm scheinbar nur um sich selbst zu tun ist, die größte Offenheit für Gott. Und diese Offenheit ist überdies die Stelle der größten Verständlichkeit Gottes für ihn. Denn die „Handreichung“ Gottes, durch die ihm zu sich selbst verholfen wird, kommt nicht nur kompensatorisch zum mitmenschlichen Zuspruch hinzu; sie liegt zugleich auch auf seiner Linie. Von einem „Zuspruch“ muß hier im genauen Sinn des Wortes gesprochen werden. Denn der Mensch hat den Mitmenschen nicht nur nichts Wesentlicheres zu bieten, sondern auch nichts Wichtigeres zu „sagen“, als daß er ihm zustimmend und bestätigend beim Werk seiner Selbstverwirklichung zu Hilfe kommt. Deshalb hat die mitmenschliche Bestätigung auch immer den Charakter der Selbstmitteilung; denn die Hilfe, auf die es in diesem Zusammenhang ankommt, kann, wie sich von selbst versteht, nicht in einer sachlichen Zuwendung, sondern nur in einer Selbst-Zusage bestehen.

Das gilt in vollem Umfang auch für die Föhlung, die der um seine Selbstwerdung bemöhte Mensch mit Gott gewinnt. In ihr empfängt er gleichfalls, jetzt nur in höchster Steigerung, das „Himmelsbrot des Selbstseins“ (Buber). Und er empfängt es in einer Weise, daß ihm das eigene Selbst zur „Hohlform“ der göttlichen Selbstmitteilung wird. Nie wurde dieser Vorgang sensibler nachgezeichnet als in dem Wort aus der Cusanus-Schrift „Vom Sehen Gottes“ (von 1454), das auch von Jaspers als Höhepunkt der gesamten Abhandlung empfunden wurde und deshalb im Anschluß an ihn wiedergegeben sei:

„Du sprichst mir ins Herz hinein: Sei dein eigen; dann bin auch ich dein eigen (sis tu tuus, et ego ero tuus).“⁸

Wie in vergleichbaren Aussagen dieser Höhenlage wird auch hier die Konsequenz noch vor dem Grund angesprochen. Denn ungeachtet der tatsächlichen Konsekution der Aussage ist die Selbstergreifung des Menschen nicht die Bedingung für seine Gottverbundenheit, sondern diese die Bedingung dafür, daß er auf eine sich selbst nicht verfehlende Weise – er selbst sein kann. Insofern hat der Gotteszuspruch nicht nur den Charakter einer „Hilfe zur Selbsthilfe“, sondern zugleich auch den einer gnadenhaften Bewahrung vor dem Absturz in den Abgrund autonomer Selbstsetzung, von dem sich der von dem Kusaner aufgerufene neuzeitliche Mensch auf seinem ganzen Weg durch die Geschichte bedroht sah.

Gleichzeitig steht die Aussage in einem für den Gang der menschlichen Selbstverwirklichung entscheidend wichtigen Kontext. Denn wie schon die Galaterstelle weist auch das Cusanus-Wort auf das mit dem Gedanken der Gotteskindschaft vorgegebene Ziel des menschlichen Selbstseins hin. Denn das Ziel des Wegs, auf den der Mensch durch sein inneres Wesensgeheiß gerufen ist, ist in letzter Eindeutigkeit nicht schon durch ihn selbst definiert; es muß ihm vielmehr wie alle anderen Daseinshilfen vorgegeben werden. Darum sammelt sich das an den Menschen gerichtete Heilsangebot des Christentums auf die Nennung eines Ziels, das zugleich an den Menschen herangetragen und ihm aus der Seele gesprochen ist. Von dem mit „Gotteskindschaft“ bezeichneten Ziel sagt der Kusaner in der dieser Thematik gewidmeten Schrift, daß es wie kein anderes an die menschliche Wesenssehnsucht anknüpfe; denn der Mensch sehne sich nicht so sehr danach, etwas anderes zu werden, als das was er ist, sondern sich „anders“ als in seiner Normalverfassung verwirklichen zu lernen. Mit einer Blickwendung auf das endzeitliche Werdeziel des Menschen erklärt er:

„Ich glaube, wir werden nicht in dem Sinn Kinder Gottes sein, daß wir dann etwas anderes würden, als wir es jetzt sind; vielmehr werden wir dann in anderem Maß und Wie das sein, was wir jetzt in dem diesem Jetzt angemessenen Maß und Wie sind.“⁹

Über dieses „Maß und Wie“ kann nach Überzeugung des Cusanus keine abstrakte Formel, sondern nur eine konkrete Gestalt Auskunft geben. Es ist

die Gestalt des Gottessohns, in dem das, was der Begriff der Gotteskindschaft zu umschreiben und mehr noch im Menschen aufzurufen sucht, idealtypisch verwirklicht ist. Aber fühlen wir auch vernehmlich genug diesen Drang zum Anderssein? Macht sich der Ruf des Existenzgewissens dem heutigen Menschen so deutlich, daß er sich durch ihn aus seiner Lethargie und Indolenz „herausrufen“ läßt?

Die Herausforderung

Auch wenn sich diese Frage von innen her mit letzter Sicherheit nicht beantworten läßt, wird die Antwort dafür um so deutlicher durch die „provokatorische“ Situation gegeben, in der sich die heutige Menschheit befindet. Immer dringlicher nimmt diese Provokation die Gestalt von drei Postulaten an. Sie fordern mehr Friedenswillen, mehr Mitmenschlichkeit und, zur äußeren Absicherung dessen, eine andere Wissenschaft. Wenn aber die Analyse der Weltlage etwas zeigt, dann die Unfähigkeit des Menschen, in seiner gegenwärtigen Verfassung diesem dreifachen Postulat zu genügen. Trotz aller Friedensappelle, die seit der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs unablässig an die Menschheit ergingen und ihr die Unmöglichkeit des Kriegs als Mittel politischer Auseinandersetzung im Atomzeitalter zu Bewußtsein brachten, gehören kriegerische Auseinandersetzungen fast schon zum Alltag der zweiten Jahrhunderthälfte¹⁰. Auch konnte die große Bewußtseinswende der sechziger Jahre, die das ganze Interesse auf Fragen einer neuen Gesellschaftsordnung konzentrierte, an der tatsächlich zu registrierenden Aggressivität und Gesellschaftsfeindlichkeit vieler Kreise nichts ändern. Und schließlich sind auch alle Appelle zu einer ethischen Selbstkontrolle der Wissenschaft so lange in den Wind gesprochen, als sie sich nur an die ethischen Implikationen dieser Wissenschaft selber wenden.

Was einen Wandel zum Besseren herbeiführen könnte, ist nach Überzeugung aller Diagnostiker an die Frage gebunden, ob der Mensch selbst zu einem Wandel fähig ist. Was die Menschheit braucht, ist nicht nur eine andere Regelung der zwischenstaatlichen Beziehungen, nicht nur eine andere Gesellschaftsordnung und auch nicht nur eine andere Wissenschaft, sondern die Bereitschaft des Menschen selbst, ein „Anderer“ in dem von dem Kusaner beschriebenen Sinn zu werden. In diesem Desiderat kommt das Interesse der Modal-Anthropologie mit dem Zielbild der Gotteskindschaft überein. Denn in diesem Ziel wird deutlich, daß nicht soziale Experimente und Gen-Manipulationen mit ihrer Tendenz, einen anderen Menschen hervorzubringen, das Heil der Menschheit sichern, sondern daß der Weg in eine heilvollere Zukunft allein über jenes „Anderssein“ des Menschen führt, das der Kusaner mit dem Gedanken der Gotteskindschaft verbindet. Der erste Schritt auf diesem Weg aber wird mit der Erkenntnis

getan, daß der Mensch vor jedem gesellschaftlichen und geschichtlichen Verhalten eine Geschichte mit sich selbst durchlebt, und daß die „Urtat“ dieser Geschichte darin besteht, daß er einen besseren Gebrauch von sich und seinen Möglichkeiten machen lernt.

ANMERKUNGEN

¹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* III, § 62. Auch in einer Nachlaß-Notiz bezeichnet es Nietzsche als seinen „Grundsatz“, daß der Mensch „das noch nicht festgestellte Tier“ sei (*Die Unschuld des Werdens* II, § 295).

² Nach E. Cassirer (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, 90 f.) nannte J. Burckhardt die Rede Picos „eines der edelsten Vermächtnisse der Kulturepoche der Renaissance“.

³ Der erste Ausdruck wurde in Anlehnung an die gleichnamige Schrift M. Schelers gewählt, die erstmals im Jahrbuch „Der Leuchter“ (1927) erschien.

⁴ Von dem „schrecklichen Grundtext homo natura“ spricht Nietzsche in „*Jenseits von Gut und Böse*“ VII, § 230.

⁵ Näheres dazu in meiner Schrift: *Menschsein in Anfechtung und Widerspruch. Ansatz einer christlichen Anthropologie* (Düsseldorf 1980) 42 f., 119 f.

⁶ Näheres dazu in meiner Schrift: *Gott verstehen* (München 1971) 34–38; ferner die Ausführungen in meiner Untersuchung: *Religiöse Sprachbarrieren* (München 1980) 107 ff.

⁷ Buber, *Urdistanz und Beziehung*, in: *Werke*, Bd. 1 (München 1962) 423.

⁸ Dazu K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (München 1968) 149.

⁹ Nikolaus von Kues, *Vom verborgenen Gott* (Leipzig 1942) 80.

¹⁰ In seiner Friedenszyklika „*Pacem in terris*“ (vom 11. 4. 1963) erklärte Johannes XXIII. es als „widersinnig“, den Krieg im Atomzeitalter noch als ein Mittel der Austragung politischer Ansprüche zu betrachten. Näheres dazu in der von F. Utz besorgten Ausgabe der Enzyklika.