



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Zum ursprünglichen Phänomen
des menschlichen Anfangs“

Verfasser

Walter-Christian Hostomsky

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 296
Philosophie
Univ.-Prof. i.R. Dr. Günther Pöltner

Danksagung

Vorab darf ich einer angenehmen Pflicht nachkommen: Ich danke Herrn Prof. Dr. Günther Pöltner für die Betreuung meiner Diplomarbeit und seine immer kompetenten Erläuterungen. Ebenso möchte ich meiner Familie danken, ohne welche diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Vorwort

Wir sprechen unseren Anfang als das Geheimnis unseres Lebens als Menschen an. Es ist gewiss nicht zu erwarten, dass wir dieses Geheimnis unseres Anfangs lüften werden. Dies ist bei keinem echten Geheimnis zu erwarten. Denn echtes Geheimnis ist das, was im Gange des Verstehens je mehr an Unfassbarkeit aufgibt. Es wäre aber doch schon viel gewonnen, wenn es uns überhaupt gelänge uns vor das Geheimnishafte unseres Anfangs als Menschen bringen zu können.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	2
Vorwort.....	3
Einleitung	7
I. Die Verdeckung der ursprünglichen Frage nach dem menschlichen Anfang innerhalb der gegenwärtigen Fragestellung.....	
1. Beiträge zur Ermittlung des menschlichen Anfangs	10
1.1. Abgestufte Position	12
1.1.1. Die Einnistung in den Uterus.....	12
1.1.2. Die Festigung der Einheit.....	14
1.1.3. Die Ausbildung des Gehirns	15
1.1.4. Das Vorhandensein von Interessen	17
1.2. Umfassende Position.....	20
2. Implikationen in der Frage nach dem menschlichen Anfang	24
3. Kritische Anmerkungen zur zugrunde gelegten Fragestellung	27
3.1. Zur Vorrangstellung einzelwissenschaftlichen Vorgehens.....	27
3.2. Zum leitenden Vorverständnis von Anfang.....	29
3.3. Zur Festlegbarkeit des Anfangs.....	30
3.4. Zum leitenden Vorverständnis von Menschsein	31
II. Die Erarbeitung der Frage nach dem ursprünglichen Phänomen unseres Anfangs	
1. Das Verhältnis von Einzelwissenschaft und Philosophie	35
1.1. Der gemeinsame Boden von Einzelwissenschaft und Philosophie	36
1.2. Einzelwissenschaftliches Fragen.....	38
1.3. Philosophisches Fragen	40
1.4. Folgerungen für das Fragen nach dem menschlichen Anfang	43
2. Das Wissen um den eigenen Anfang als Ausgangsmoment unseres Fragens	45
3. Zur Unterscheidung von Anfang und Beginn	47
3.1. Der Anfang als Zeigen im Entzug.....	52

3.2. Die Unschärfe in der Festlegung des Beginns	58
3.3. Versuch einer Entscheidung um die Schutzwürdigkeit der frühesten Entwicklungsschritte menschlichen Lebens	60
4. Phänomen der Zeitlichkeit des Daseins.....	67
4.1. Weltzeit.....	67
4.2. Vulgäre Zeit	69
4.3. Ekstatische Zeit	69
5. Die Notwendigkeit der Ausarbeitung eines adäquaten Selbstverständnisses von uns als Menschen	71
5.1. Die Entfaltung des Daseins im Hinblick auf das Personsein	74
5.2. Die Entfaltung des Daseins im Hinblick auf das Mitdasein.....	78
5.3. Die Entfaltung des Daseins im Hinblick auf die Offenständigkeit	80
5.4. Die Entfaltung des Daseins im Hinblick auf die Leiblichkeit.....	82
6. Die Abhängigkeit unseres Anfangs von anderen	84
6.1. Die Unableitbarkeit des Daseins	84
6.2. Die Vermittlung unseres Anfangs durch unsere Eltern.....	85
6.3. Die Frage nach dem zusammengehen beider Erfahrungen	86
7. Aufbruch der Fraglichkeit des Seienden im Ganzen	90
III. Die Erschließung der ursprünglichen Phänomenalität des menschlichen Anfangs	93
1. Anfrage an den bisherigen Gang der Untersuchung.....	93
2. Das Nichts unseres Anfangs	95
2.1. Rückholung in die Erfahrung des Entspringens aus dem Nichts	95
2.2. Die Verdeckung des Geschenkcharakters allen Daseins	99
2.3. Die ursprüngliche Gegebenheit unseres Anfangs in der Erfahrung der Liebe	100
3. Das Nichts unseres Endes	103
3.1. Auseinanderlegung der Erfahrung des Nichts am Ende des Daseins	103
3.1.1. Das Abdrängende des Nichts	103
3.1.2. Unendlichkeit und Unbedingtheit des Nichts	106
3.1.3. Das Nichts als Infragestellung allen Daseins	107
3.2. Die Mehrdeutigkeit des Nichts.....	108

4. Das Nichts unseres Anfangs als Grund für die Entscheidung der Mehrdeutigkeit des Nichts unseres Endes.....	110
5. Verständigung über die Rede vom Nichts.....	113
IV. Das Nichts als der genuine Ort religiöser Erfahrung	115
1. Zeugnisse des Anwesens Gottes in der Erfahrung des Nichts	116
1.1. Dionysius Pseudo-Areopagita	116
1.2. Thomas von Aquin	117
1.3. Meister Eckhart	118
2. Hinweis auf die existentielle Bedeutsamkeit	120
Literaturverzeichnis	123
Anhang	127
Abstract	127
Lebenslauf.....	129

Einleitung

Fragen kann nur der Mensch. Keines der anderen Wesen die wir sonst noch kennen, vermag das. Auch wenn einige von ihnen durchaus dazu befähigt sind, etwas zu erfassen, bleiben ihnen ihre Welt, als auch sie sich selbst, fraglos. Sie befinden sich unter der Möglichkeit eines Fragens. Nur wir als Menschen stehen in dieser. Das ist unsere seltsame Auszeichnung.

Dabei hat jedes Fragen seine Bedingungen. Fragen werde ich nur, wenn ich das, wonach ich frage, noch nicht weiß. Ansonsten ist das Fragen durch das Wissen überholt und als solches nicht mehr sinnvoll. Fragen kann ich allerdings nur, wenn ich das, wonach ich frage, doch schon irgendwie weiß. Ansonsten hätte das Fragen keine Gerichtetheit und kein Ziel. Es wäre ein verlorenes Fragen. Mein Fragen setzt somit ein Wissen um das Nichtgewusste voraus. Ein Wissen, das darum weiß, dass es kein volles ist, aber dahin strebt, zu diesem übergeführt zu werden. Das im Vorgriff nach Weiterem, was es noch nicht weiß, aber wissen will und deshalb erfragt, steht.

Der Mensch fragt nach sich. Das ist möglich, weil er immer schon mit sich vertraut ist, ohne sich darin, als der, der er ist, ganz und gar begreiflich zu sein. Dieser Zustand von Vertrautheit und Unbegreiflichkeit, ist das Zwielficht, aus dem sich die Antriebe jeglichen Fragens nach uns selbst ergeben. Deshalb kann und muss der Mensch nach sich fragen. Ist er sich fragwürdig. Als Menschen sind wir nicht einfach stumm in unser Leben hineingebunden, vielmehr liegt es uns unabdingbar daran, herauszufinden, was es mit diesem Leben auf sich hat. Versuchen wir je mehr ans Licht zu bringen, wer wir eigentlich sind.

Unser Leben als Menschen schließt nun in sich die durchaus seltsame Erfahrung mit ein, dass wir einmal nicht dagewesen sind und also einen Anfang haben. Die Frage nach dem eigenen Anfang ist nicht irgendeine Frage, die sich im Raum unseres Daseins erheben kann, sondern sie ist vermutlich sogar die Frage schlechthin. In unserem Anfang da geschieht die Eröffnung des Ganzen unserer selbst in unserem konkreten Anwesen und Wirkenkönnen. Unser Anfang, das meint die Freigabe an unser uns jeweils zum vollbringen aufgegebenes Dasein. Deshalb kann auch allein mit Blick auf den Anfang jene zweite große und nicht minder drängende Frage des Menschen, die Frage nach dem Ende, in der rechten Weise gestellt werden.

Die Frage nach dem eigenen Anfang, waltet wohl tief im Grunde eines jeden von uns. Völlig zu Recht wird sie deshalb auch als die Grundfragen des Menschen bezeichnet. Und so mag es auch kaum jemanden geben, der nicht schon einmal, vielleicht sogar dann und wann, von dem tiefen Andrang dieser Frage betroffen gewesen wäre. Da etwa, wo wir einander in einer großen Liebe begegnen, und alles wie mit strahlenden Farben aufleuchtet, gleich so als hätten wir erstmals unsere Augen aufgeschlagen, kann sich die Frage erheben, weil wir darin kaum zu sagen vermögen, wie wunderbar es nicht ist, dass du bist, dass ich bin, dass wir gemeinsam da sein dürfen. Oder wenn wir von einer schweren Bitterkeit geplagt werden, ist die Frage gegenwärtig, in der sich die ganze Welt von uns abkehrt, und es immer mehr als Last empfunden wird, weiter da sein zu müssen. Aber auch dann wenn wir uns von Liebe und Bitterkeit gleich weit entfernt befinden, kann die Frage aufstehen, weil uns hier alles wie in eine stille Leere eingetaucht erscheint, in der die Dinge ihrer Bedeutsamkeit verloren gehen und von woher es uns gleichgültig erscheint, ob wir nun da sind oder ob wir nicht da sind. In einer Langeweile des Herzens in der auf eigenartige Weise wieder die Frage anklingt, was es mit diesem unseren Dasein denn eigentlich auf sich hat.

Diese Frage nach dem eigenen Anfang geht uns als Menschen auf innerlichste Weise an. Was aber ist es, das sich uns in der Erfahrung des eigenen Anfangs zu verstehen gibt? Was heißt es für dich, was heißt es für mich, einen Anfang zu haben, von dem her wir an unser Dasein hervorgetreten sind?

Liegt es uns an einem philosophischen Fragen nach dem Phänomen unseres Anfangs, und wollen wir unser Unterfangen in aller Redlichkeit ausgestalten, so müssen wir uns zunächst darüber im Klaren sein, dass wir unsere Frage nicht in einen leeren Raum hinein stellen, sondern vor einem ganz bestimmten Hintergrund, an dem wir keineswegs achtlos vorübergehen dürfen. Dieser Hintergrund mit dem wir uns auseinanderzusetzen haben, ist jener der einzelwissenschaftlichen Forschung. Auf diese einzugehen legt sich uns nicht nur aufgrund der ausgezeichneten Stellung, welche die Einzelwissenschaften im Bewusstsein unserer Zeit eingenommen haben, nahe. Mindestens ebenso erweist sich eine Auseinandersetzung mit ihnen als zwingend, da aus besagtem Bewusstsein heraus der Anspruch erhoben wird, mit der einzelwissenschaftlichen Erklärung bereits die erschöpfende Antwort auf die Frage nach unserem Anfang gefunden zu haben.

Einzelwissenschaftlicher Forschung ist es gelungen, in ihrer Beschreibung der embryonalen wie der fetalen Entwicklungsschritte, die ihren Ausgang in der allmählichen Verschmelzung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungszellen nimmt, eine beachtliche Menge an gesicherten Erkenntnissen zum Anfang eines Menschen darzulegen. Auch wenn es die Grenzen des momentanen Wissensstandes nach wie vor auszuweiten gilt, um die gegebene Beschreibung stets zu verfeinern, hält man es im Grunde jedoch für hinreichend geklärt, was da geschieht, wenn ein Mensch in sein Dasein tritt. Was Anfang besagt, erschließt sich in der Herleitung aus dem Ereignis der Fertilisation. Ein eigenständiges, philosophisches Fragen, erweist sich von daher als überholt.

Dieser Vorwurf wiegt natürlich schwer, da er die Sinnhaftigkeit unserer Überlegungen von vornherein zu unterlaufen droht. Allein, es muss hier doch gefragt werden, inwiefern es denn eigentlich zu rechtfertigen ist, die einzelwissenschaftliche Herangehensweise als die maßgebende Erörterung der Sache unseres Anfangs anzusehen. Sicherlich: Die Einzelwissenschaften liefern Erkenntnisse, die von einer Exaktheit sind, welche die Philosophie in dieser Weise nicht kennt. Doch nur deshalb, weil sie sich die exakten Erkenntnisse der Einzelwissenschaften daraus verdanken, dass Wirklichkeitsdimensionen ausgeblendet werden, die den Phänomenen in unserer Erfahrung sehr wohl zukommen.

Die einzelwissenschaftlichen Erklärungen zum Anfang eines Menschen beruhen auf ganz bestimmten Voraussetzungen. Man bleibt deshalb solange unkritisch, als man diese Voraussetzung undiskutiert übernimmt und nicht erfolgreich überprüft. Zu prüfen gilt es nämlich die grundsätzliche Thematisierbarkeit meines Anfangs durch die Einzelwissenschaften.

I. Die Verdeckung der ursprünglichen Frage nach dem menschlichen Anfang innerhalb der gegenwärtigen Fragestellung

1. Beiträge zur Ermittlung des menschlichen Anfangs

Wenn in diesen Tagen die Frage nach unserem Anfang gestellt wird, so geschieht dies vor allem im Hinblick auf eine Ermittlung ob der Schutzwürdigkeit unserer frühesten, das heißt der embryonalen wie der fetalen, Entwicklungsschritte. Es geht darum herauszufinden, ab wann es sich, bei dem was durch das Ereignis der Befruchtung in Gang gekommen ist, tatsächlich und im vollen Sinne um menschliches Leben handelt, das es zu schützen gilt, und bis wann noch nicht.

Anlass zu dieser Ermittlung gaben die Aussagen entsprechender einzelwissenschaftlicher Forschungen, die in der Verwendung des Embryos eine enorme Ausweitung ihrer Möglichkeiten verorten. Besonders der Verwendung von embryonalen Zellen in den ersten Tagen nach der Befruchtung, wird große Bedeutung beigemessen. So erhofft man sich aus der zunehmenden Beschäftigung mit diesen, Verfahren zu entwickeln, durch die eine Vielzahl von Krankheiten geheilt, verhindert, oder zumindest doch, einer Linderung zugeführt werden können. Was bislang als unabwendbar gelten musste, soll es dadurch nicht länger sein. Ja nicht selten lassen sich Ansichten auffinden, welche die Grenzen eines solchen Zugriffs überhaupt noch nicht erblickt haben wollen. In der Forschung mit dem Embryo meint man dort das Allheilmittel der Zukunft gefunden zu haben.

Die Grundlage für eine derartige Verfügung über den Embryo wurde durch die Möglichkeit bereitet, eine Befruchtung der Oozyte durch das Spermium, wie sie gewöhnlich innerhalb des Mutterleibes geschieht, auch außerhalb durchzuführen. Eine Möglichkeit, die ursprünglich als Maßnahme gegen Beeinträchtigungen in der Fortpflanzung gedacht war. Sie sollte dazu beitragen, den verwehrt gebliebenen Wunsch eines Paares nach einem eigenen Kind erfüllen zu können. Erst diese Form der Gegebenheit erlaubt einen freien Umgang der Forschung mit dem Embryo gemäß ihren Zwecken.

Doch so viele Erwartungen in den Zugriff auf den Embryo gesetzt werden mögen, mindestens ebenso umstritten ist er. Hängt die Zulässigkeit eines solchen Zugriffs

schließlich auf das Engste mit der Frage zusammen, wie denn der Embryo zu bewerten ist. Ob wir es bei ihm nur mit einer Ansammlung von Zellen zu tun haben, oder bereits mit menschlichem Leben. Deshalb haben sich im Anschluss an die einzelwissenschaftlichen Aussagen zu unserem Anfang die unterschiedlichsten philosophischen Ansätze hervorgetan, welche Rechtfertigung für und wider dieser Forschung ins Feld führen. Aber wegen einer grundsätzlichen Ähnlichkeit im Ansatz, können wir sagen, dass sich hier eine abgestufte Position und eine umfassende Position mehr oder weniger unversöhnlich gegenüber stehen.

Eine abgestufte Position geht davon aus, dass sich nur nach und nach all das herausbildet, was es erlaubt, von einem Menschen und damit von einem schutzwürdigen Wesen zu sprechen, das sich jeglichen Abwägungen entzieht. Davor wird solches jedoch noch nicht zugestanden. Wenn daher auf hochrangige Forschungsziele, verwiesen wird, verantwortet dies auch einen verbrauchenden Umgang mit dem Embryo. Dabei gibt es allerdings gravierende Unterschiede darüber, worin, also in welchem Merkmal, die Schutzwürdigkeit zu erblicken ist. Je nachdem wie diese angesetzt wird, können dann vom frühesten bis zum spätesten Ansatz ganz gewaltige zeitliche Spannen liegen. Sie reichen von wenigen Tagen nach der Fertilisation, bis zum Ereignis der Geburt, mit dem erst die Anerkennung als Mensch in der Gemeinschaft der Menschen erfolgen soll.

Eine umfassende Position hingegen geht davon aus, dass wir es bereits beim Abschluss der Verschmelzung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungszellen mit einem Menschen zu tun haben, der in seiner Schutzwürdigkeit anzuerkennen ist. Der Embryo steht damit außerhalb einer Abwägungen auch noch so hoher Güter. Zwar wird natürlich jeder zugestehen, dass ein Mensch zu dieser Zeit, nicht imstande ist, all jene Vollzüge zu setzen, wie wir sie von uns selbst her kennen. Doch ist gewiss, dass wenn nichts Einschneidendes dazwischen kommt, auch er dies eines Tages wird tun können.

Jede der beiden Positionen drängt die andere zur Aufgabe ihres Anliegens. Der Vorwurf eines verantwortungslosen Handelns wird mit dem Vorwurf, eines unverantwortbaren Verhinderns pariert. Doch zeigt sich, je mehr man dieser Auseinandersetzung nachzugehen sucht, dass sich, hier wie da, eine ganze Reihe an ungeklärt bleibenden Fragen auftut. Wobei nicht wenige dieser Fragen, trotz aller augenfälligen Unterschiede, von beiden geteilt werden.

1.1. Abgestufte Position

1.1.1. Die Einnistung in den Uterus

Für die Vertreter dieser Position ist die Einnistung des Embryos in den Uterus, die etwa vier bis sechs Tage nach der abgeschlossenen Verschmelzung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungszellen erfolgt, jenes Moment, das wir als den Anfang eines neuen Menschen, den es in seinem vollen Umfang zu schützen gilt, anzusehen haben. Dieser Schritt wird deshalb als der entscheidende betrachtet, weil durch die Verbindung mit dem Uterus, bestimmte Stimuli auf den Embryo einwirken können, mit denen es zu einer Freigabe in der weiteren Entwicklung kommt. Allein durch diese Verbindung wird sein Leben gesichert und vermag, was uns jetzt als Embryo begegnet, eines Tages als Erwachsener gegenüber zu treten. Wo sie hingegen ausbleibt, muss dieser mit Notwendigkeit verenden.

Das Ereignis der Einnistung hat nicht irgendeine äußerliche, sondern eine grundlegende und entscheidende Bedeutung für das menschliche Leben. Deshalb wird es als sinnvoll erachtet auch erst mit dieser vom Embryo und davor nur von einem Präembryo zu sprechen. Diese Bezeichnung soll, so können wir bei Christian Kummer erfahren, den unterschiedlichen Status ausdrücken, den beide besitzen.¹ Im ersten Fall nämlich findet bereits eine Entwicklung als Mensch statt, im zweiten aber, muss sich überhaupt einmal etwas zu einem Menschen hin entwickeln.

Wenn dem gegenüber eingewendet wird, dass doch bereits der Präembryo in der Möglichkeit steht, sich zu einem Säugling, einem Kind und einem Erwachsenen zu entwickeln, so bleibt gleichwohl darauf hinzuweisen, dass an diesem Punkt bloß von einer leeren, nicht schon von einer vollen Möglichkeit gesprochen werden darf. Diese Möglichkeit des Präembryos muss nämlich als auf derselben Ebene liegend erachtet werden, wie die der männlichen und der weiblichen Fortpflanzungszellen für sich genommen. Denen wir aber wohl kaum eine Schutzwürdigkeit zuerkennen würden. Dass Oozyte und Spermium „für sich keine Menschen werden können, sondern nur in Verbindung miteinander, scheint mir keinen Unterschied gegenüber dem frühen Embryo auszumachen, der für sich allein auch zu keinem Menschen werden kann“². Nur wenn der Präembryo diesen wesentlichen Entwicklungsschritt

¹ Christian Kummer, Biomedizinkonvention und Embryonenforschung, Frankfurt a. M., 1999, 73

² Mary Warnock, Haben menschliche Zellen Rechte?, Frankfurt a. M., 1990, 230

der Einnistung in den Uterus durchgemacht hat, dann darf auch von einer vollen Möglichkeit gesprochen werden. In gleicher Weise ist auch noch nicht sehr viel gesagt, heißt es bei Mary Warnock, wenn jemand erklären würde, dass sein Garten die Möglichkeit hat, fruchtbar zu sein. Denn wer weiß, wie viele Bedingungen erfüllt sein müssen, bevor in ihm tatsächlich etwas wächst. „Der Wert, den wir meinem Garten zumessen, wird variieren, je nachdem, was getan werden muss, um ihn fruchtbar zu machen.“³

Im Besonderen wird die Gültigkeit der Ansicht, dass in der Einnistung des Embryos in den Uterus der Anfang des Menschen liegt, durch die Erkenntnis gestützt, dass es keineswegs als Normalfall anzusehen ist, dass der Präembryo überhaupt seine ersten Tage nach der Befruchtung übersteht. Vielmehr nimmt rund die Hälfte von ihnen einen zumeist vollkommen unbemerkten Abgang.⁴ Hält man es daher immer noch für angemessen, dass wir es schon beim Präembryo mit einem neuen Menschen zu tun haben, so muss man auch aushalten, dass rund die Hälfte aller Menschen die gezeugt werden, schon nach kürzester Zeit zu sterben haben.

An dem Gesagten wird ersichtlich, dass über die Möglichkeit von etwas immer nur im Rückblick, also nachdem die Entwicklung zu einem Erwachsenen tatsächlich stattgefunden hat, mit Sicherheit zu urteilen ist. Man darf nicht die Gewissheit, die sich vom gelungenen Ende her ergibt, auf den Beginn eines Menschen übertragen.⁵

Vor allem aber vor dem Hintergrund einer Befruchtung außerhalb des Mutterleibes steigert sich die Brisanz dieser Überlegungen nochmals deutlich. Geschieht doch hier die Einnistung, durch die erst der Präembryo jene Bedingungen vorfindet, unter denen er sich weiterzuentwickeln vermag, nicht mehr von alleine. Sondern muss eigens vom behandelnden Arzt gesetzt werden. Das bedeutet aber zugleich, dass nur solange die Beteiligten die Absicht einer Einnistung verfolgen, auch noch so etwas wie die Möglichkeit seines Beginns als Mensch, aufscheinen kann. Der Status des werdenden Lebens, liegt somit in ihrer Absicht begründet.⁶

³ Ebd., 230

⁴ *Bericht der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt, Präimplantationsdiagnostik*, Wien, 2004, 32

⁵ Ebd., 32

⁶ Ebd., 33

1.1.2. Die Festigung der Einheit

Durch die Einnistung in den Uterus ist der Embryo zu seiner weiteren Entwicklung freigegeben. Er besteht nun nicht mehr aus einer einzigen Zelle, wie unmittelbar nach der Befruchtung, sondern seine Teile haben sich inzwischen vervielfacht. Doch verfügt zu dieser Zeit jede seiner Zellen über die Befähigung, da wo sie sich aus dem Verband mit den anderen löst, als ein eigenständiger und neuer Embryo dazustehen. Erst etwa zwölf bis vierzehn Tage nach der Befruchtung geht diese Möglichkeit einer spontanen Mehrlingsbildung verloren und wird die Einheit des Embryos gefestigt. Wenn daher bis zu diesem Datum aus einem Embryo ein weiterer entstehen kann, ist es nicht haltbar bereits davor vom Beginn eines neuen Menschen sprechen zu wollen. Gehört schließlich unabdingbar zu einem solchen einer, und zwar nur einer zu sein. Denn was macht einen Menschen mehr aus, als dass er tatsächlich er selbst ist, und nicht vielleicht auch noch andere.

Wer demnach behauptet, dieser Embryo sei identisch mit dem späteren Kind oder mit dem späteren Erwachsenen, der hat unweigerlich zuzugeben, dass auch diese Geschwister, die aus demselben Embryo entstanden sind, mit einander identisch sind. Was natürlich als absurd zurückzuweisen ist.⁷ Deshalb plädiert man dafür, den Anfang eines Menschen und seiner Schutzwürdigkeit frühestens mit dem Ausschluss der Möglichkeit einer Mehrlingsbildung anzusetzen.

Zwar stellt ein Embryo schon davor eine gewisse Einheit dar, da er sich schließlich von sich aus zu entwickeln vermag. Jedoch ist er diese Einheit lediglich im Sinne des Ungeteiltseins, aber eben nicht im Sinne der Unteilbarkeit. Wir können einen Embryo in dieser Zeit teilen, ohne dass ihm dabei wesentliches verloren ginge. In jedem späteren Stadium seiner Entwicklung hingegen hätte eine solche Teilung eine schwere Verstümmelung, wenn nicht die Vernichtung dieses Menschen zur Folge.

Auch diese Überlegungen nehmen an Schärfe zu, wo wir uns dem Embryo außerhalb des Mutterleibes zuwenden. Dies soll ein Gedankenspiel zeigen. Es wird einem Embryo vom Arzt eine Zelle zur Untersuchung entnommen. Nun stellt sich die Frage, ob es sich bei dieser Zelle um einen völlig neuen Embryo handelt, oder ob wir sie als einen Teil des alten betrachten sollen. Doch was geschieht, wenn sich der Arzt anders besinnt und die zuvor entnommene Zelle, dem Embryo wieder

⁷ Ralf Stoecker, *Contra Identitätsargument: Mein Embryo und ich*, Berlin, 2003, 137

zuführt? Wurde dadurch dieser neue, zweite Embryo vernichtet, oder bekam der alte bloß einen seiner Teile zurück?⁸ Anhand dieser Fragen zeigt sich, dass es in den ersten Tagen nach der Befruchtung sinnlos ist, von der Einheit eines Menschen zu sprechen. Es sind die Grenzen des Embryos noch auf eine derart radikale Weise im Fluss, wie sie es später niemals wieder sein werden.⁹ Zu dieser Zeit, so müssen wir feststellen, ist er eben nichts weiter als eine vage Ansammlung von Zellen. Erst wenn die Einheit des Embryos gefestigt ist, gibt es auch einen einzigartig neuen Menschen, der in der Möglichkeit steht, sich zu entwickeln und uns einmal als Erwachsener gegenüber zu treten. Keineswegs aber zuvor. Zwecks eines deutlich machens dieses Übergangs, setzt man auch hier die Unterscheidung von Präembryo und Embryo ein.¹⁰

Für Mary Warnock gilt daher, dass wir den Embryo, oder besser gesagt den Präembryo, „obwohl eindeutig menschlich, und eindeutig lebendig, für so weitgehend verschieden von einem entwickelten menschlichen Wesen ansehen, dass er, im Unterschied zu einem Kind oder Erwachsenen, als Forschungsgegenstand behandelt werden darf, vorausgesetzt, dass die Forschung nötig ist und nicht leichtfertig unternommen wird.“¹¹

1.1.3. Die Ausbildung des Gehirns

Das was menschliches Dasein in seiner Eigenart auszeichnet, ist seine Fähigkeit zu bewussten Äußerungen. Bereits seit Aristoteles wird auf diesem Wege bestimmt, was der Mensch ist.¹² Man bewegt sich also auf einem durchaus anerkannten Boden. Derlei Fähigkeiten haben ihre Grundlage in der Funktionstüchtigkeit des Nervengewebes. Allem voran des Gehirns. Nur insoweit als dieses gegeben ist, kann ein Mensch als ein sich selbst bewusstes, das heißt, personales Wesen, sein Leben führen. Wo dieses Organ jedoch entweder noch nicht vorhanden ist, oder

⁸ *Bericht der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt, Präimplantationsdiagnostik, Wien, 2004, 34*

⁹ *Ralf Stoecker, Contra Identitätsargument: Mein Embryo und ich, Berlin, 2003, 139*

¹⁰ *Mary Warnock, Haben menschliche Zellen Rechte?, Frankfurt a. M., 1990, 228*

¹¹ *Ebd., 228*

¹² Aristoteles (*Politica* I, 2, 1253a) sprach vom Menschen als dem ζῷον λόγον ἔχον, was später mit animal rationale wiedergegeben wurde. Fraglich bleibt jedoch, ob Sass (1989, 164) den Gedanken des Aristoteles auch in der rechten Weise wiedergibt. Denn dieser bezog sich mit dem λόγον auf die Seinsweise des Menschen, nicht aber auf eine seiner Fähigkeiten. Gleiche Skepsis ist zudem anzubringen wenn sich Sass auf die jüdisch-christliche Rede von der imago Dei stützen will.

seiner Aufgabe nicht mehr in der entsprechenden Weise nachkommen kann, dort ist solches auch nicht möglich. Hier wird deshalb anstatt von einem personalen nur von einem leiblichen Leben gesprochen.

Machen also diese Fähigkeiten den Menschen aus, und ist ihre Ausübung an ein intaktes Gehirn gebunden, wird der Versuch verständlich, den Beginn menschlichen Daseins in seiner Schutzwürdigkeit, in die Ausbildung dieses Organs zu legen. Das eine wird an das andere gekoppelt.¹³ Hans-Martin Sass und Michael Lockwood reden dieses Moment als das Einsetzen des Hirnlebens an.

Sich wirklich als Person zu vollziehen, diese Fähigkeit steht einem Menschen erst recht spät in seiner Entwicklung zur Verfügung. Wenn jedoch nach dem Aufkommen des Hirnlebens gefragt wird, dann geht es nicht schon um derart ausgeprägte Formen von Gehirntätigkeit. Sondern es geht um die allerersten Anzeichen dieses ausgezeichneten Organs.¹⁴ Sass sieht diese mit dem siebzigsten Tag¹⁵ nach der Befruchtung gegeben. Um jedoch gegen Irrtümer gefeit zu sein, spannt er gewissermaßen ein Sicherheitsnetz und will den vollen Schutz und die Achtung als ein neues menschliches Leben, bereits mit dem siebenundfünfzigsten Tag einsetzen lassen.¹⁶ Lockwood plädiert demgegenüber für den zweiundvierzigsten Tag.¹⁷ Zwar besteht seiner Ansicht nach auch zu diesem Zeitpunkt nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, dass das Gehirn so weit entwickelt ist, dass es die Grundlage eines personalen Daseins darstellen könnte. Gleichwohl ist dies ein verteidigbarer Zeitraum. Er ist früh genug, um mögliche Bedenken ausreichend beizulegen, und dennoch spät genug, um wichtige Forschungsvorhaben nicht unnötig einzuschränken. Es ist dies „eine mit Nachdruck geltend gemachte Grenzziehung, mit einem klaren Zeitpunkt, den fast jeder fähig ist zu erkennen.“¹⁸ Der Embryo ist vor dieser Zeit sicherlich als etwas Lebendiges anzusehen, aber es wäre falsch, ihn deshalb bereits als ein menschliches Wesen zu bezeichnen. Das unterstreicht Lockwood auch in seiner Aussage, wonach er sich weit stärker mit einem Kaninchen zu identifizieren vermag, „das wie ich selbst sieht, fühlt und Schmerz empfindet und ein Gehirn

¹³ Hans-Martin Sass, (Hg.), *Hirntod und Hirnleben*, Stuttgart, 1989, 173

¹⁴ Ebd., 169

¹⁵ Nach Rager (1994, 90) ist diese Festlegung mehr oder weniger willkürlich, da sie in Anlehnung an überaus unzuverlässige Erkenntnisse zur Entwicklung des Nervensystems erhoben wurde.

¹⁶ Hans-Martin Sass, (Hg.), *Hirntod und Hirnleben*, Stuttgart, 1989, 173

¹⁷ Michael Lockwood, *Der Warnock-Bericht: eine philosophische Kritik*, Frankfurt a. M., 1990, 248

¹⁸ Ebd., 250

hat, als mit einem unentwickelten, gefühlsunfähigen und wortwörtlich gehirnlosen Klümpchen von Zellen.“¹⁹

1.1.4. Das Vorhandensein von Interessen

Für die Vertreter dieser Position ist es kennzeichnend, dass sie zwar erklären, dass es sich beim Embryo wie beim Fetus um menschliches Leben handelt, doch folgt für sie aus dem bloßen Menschsein noch keinerlei Wertigkeit. Die Schutzwürdigkeit eines Wesens kann vielmehr allein in dem Auftreten ganz bestimmter Fähigkeiten erblickt werden. Fähigkeiten nämlich, aufgrund derer wir sagen, dass wir es mit einer Person zu tun haben.

Die herausragendste dieser Fähigkeiten, die eine Person ausmachen, ist jene, so sagt Peter Singer, durch die sich ein Wesen überhaupt erst als es selbst bewusst zu werden vermag. Denn nur jemand der um sich weiß, kann auch ein Interesse an sich haben und somit an seinem eigenen Weiterleben. Wo ein derartiges Interesse aber fehlt, dort gibt es gleichsam keine Schutzwürdigkeit, die man beachten oder missachten könnte. „Ein Wesen, das sich gar nicht dessen bewusst ist, dass es eine Zukunft hat, kann einen solchen Verlust gar nicht erleiden.“²⁰

Man orientiert sich hier an einem Verständnis von Personsein, das in den Überlegungen von John Locke grundgelegt wurde. Nach Locke ist eine Person „a thinking intelligent Being, that has reasons and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places“²¹. Nur wer über diese Fähigkeit des Bewusstseins verfügt, darf als Person bezeichnet werden.

Nun sind derlei Fähigkeiten weder bei allen Menschen anzutreffen, noch sind sie allein auf Menschen beschränkt. Denn zumindest bei einigen Tieren lassen sich Anzeichen zu einem Selbstbewusstsein finden.²² Es kommt somit zu einem Auseinandertreten von Mensch und Person. Nicht jeder der Mensch ist, ist auch schon Person, während nicht alle Personen Menschen sein müssen. Weil aber das Lebensrecht kein Menschenrecht ist, sondern zu einem Personenrecht gemacht worden ist, ist es nur konsequent, wenn diesen der Vorrang gegenüber jenen erteilt wird. Es gibt „starke Gründe dafür, das Leben von Personen über das von Nicht-

¹⁹ Ebd., 252

²⁰ Helga Kuhse/Peter Singer, Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung: Die moralische Bedeutung der Befruchtung, Sankt Augustin, 1999, 120

²¹ John Locke, An essay concerning human understanding II, 27, 9

²² Peter Singer, Praktische Ethik, Stuttgart, 1984, 130

personen zu stellen.“²³ Der Verweiss allein darauf, Mensch zu sein, und damit eine Schutzwürdigkeit zuerkennen zu wollen, entspricht dem gegenüber einem Akt vollkommener Willkür.²⁴ Denn, wie Singer hervorhebt, hätte bei einem ernsthaften Vergleich von bewussten Fähigkeiten, jedes gewöhnliche Tier einen guten Vorsprung vor einem menschlichen Embryo oder Fetus. Es „würde sogar ein Fisch, ja eine Garnele mehr Anzeichen von Bewusstsein zeigen.“²⁵ Weshalb es eigentlich als weitaus schlimmer erachtet werden sollte, bestimmte Tiere zu töten, als bestimmte Menschen.²⁶

Das Reden von Schutzwürdigkeit mag sinnvoll sein, wenn man diese auf sich selbst bewusste Wesen anwendet oder vielleicht gerade noch auf andere, zwar nicht bewusste, aber doch zumindest empfindungsfähige Wesen. Doch für die Anwendung auf einen Embryo oder einen Fetus „der überhaupt nicht empfindungsfähig ist und keine eigenen Ziele haben kann, fehlt jede Grundlage.“²⁷

Menschliches Leben für sich genommen hat, wie wir bei Helga Kuhse erfahren können, nicht den Charakter eines Wertes, sondern vielmehr den eines bloßen Werkzeuges. Es ist die Voraussetzung dazu, dass wir unsere personalen Vollzüge setzen können. Nur diese sind es, die von Bedeutung sind.²⁸

Der Embryo wie auch der Fetus zeichnen sich zwar dadurch aus, dass sie in der Möglichkeit stehen, in das Volle ihres Bewusstseins zu treten, und damit Personen zu werden, doch betrachten wir sie als das, was sie sind, und in den Fähigkeiten die sie wirklich und nicht nur in Möglichkeit besitzen, da bleibt nur festzustellen, dass sie von all dem noch überaus weit entfernt sind. Ja so weit, dass sie bei einem Vergleich mit den meisten Tieren, ohne dass wir uns groß umsehen müssten, in diesen unterliegen würden. Und deshalb ist es auch gerechtfertigt, wie Norbert Hoerster bekräftigt, den Embryo und den Fetus in einer entsprechenden, eben verbrauchenden, Weise zu behandeln.²⁹ Denn daraus, dass einer wirklichen Person ein bestimmtes Recht einzuräumen ist, folgt nicht schon, dass auch einer möglichen Person dasselbe Recht eingeräumt werden muss. Auf bloße Möglichkeiten

²³ Ebd., 135

²⁴ *Helga Kuhse*, Warum Fragen der aktiven und passiven Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind, Frankfurt a. M., 1991, 60

²⁵ *Peter Singer*, Praktische Ethik, 1984, 162

²⁶ Ebd., 135

²⁷ *Helga Kuhse/Peter Singer*, Der Beginn des Lebens: Die Frage des moralischen Status, Sankt Augustin, 1999, 94

²⁸ *Helga Kuhse*, Warum Fragen der aktiven und passiven Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind, Frankfurt a. M., 1991, 59

²⁹ *Norbert Hoerster*, Ethik des Embryonenschutzes, Stuttgart, 2002, 102

hinzuweisen ist belanglos. So wird mit dem Thronfolger anders umgegangen als mit dem König.³⁰ Ebenso wie ein Kind, nur weil es ein möglicher Erwachsener ist, deswegen nicht schon in Wahlen das Gemeinwesen mitgestalten darf.³¹

Erst sehr spät in der Entwicklung bildet sich alles das heraus, was es erlauben würde, nicht nur vom Beginn menschlichen Lebens zu sprechen, sondern tatsächlich von dem einer Person. Wohl nicht einmal bei einem Säugling lässt sich diese Fähigkeit des Personseins entdecken. Deshalb ist die Vewerfung eines solchen, bloß menschlichen Wesens, auch an sich nichts Verwerfliches. Dieses wird lediglich daran gehindert, seinen Anfang als einer Person zu erreichen. Einen Anspruch auf einen Anfang gibt es jedoch nicht. So erklärt Hörster, dass es für ihn selbst nicht tragisch sein könnte, wenn er zu dieser frühen Zeit seines Lebens getötet worden wäre, „denn ich wäre heute gar nicht existent, um mich darüber beklagen zu können.“³² Natürlich wäre es heute auch nicht tragisch, wenn er vor einigen Jahren getötet worden wäre. „In diesem Fall wäre es für mich aber damals tragisch im Sinne einer Interessenverletzung gewesen“ weil hier sehr wohl bereits ein in die Zukunft gerichtetes Interesse vorhanden war.

Es mag andere Gründe dafür geben, den Säugling nicht zu vernichten. Wie die Gefahr, dass seine Tötung ein Klima schaffen würde, in dem die Ablehnung, eine wirkliche Person zu töten, sinken könnte.³³ Doch diese Gründe liegen eben nicht mehr in dem Säugling selbst. „Wir sollten Kindstötung sicherlich nur unter sehr strengen Bedingungen erlauben; aber diese Beschränkungen würden sich eher den Wirkungen der Kindstötung auf andere verdanken als der Verwerflichkeit an sich, Säuglinge zu töten.“³⁴

Wenn das Personsein und damit das Einsetzen eines Rechts auf Schutzwürdigkeit in diesen bestimmten Fähigkeiten beruht, dann ist es natürlich schwierig zu sagen, wann es einsetzen soll. Selbst bei kleinen Kindern ist es kaum möglich zu sagen, ob sie bereits dazu imstande sind, zu einer in sich stimmigen Vorstellung von sich selbst und der eigenen Zukunft zu gelangen. „Gleichwohl erlaubt die Schwierigkeit, die Zäsur zu setzen, nicht, sie an einer offensichtlich falschen Stelle zu setzen“³⁵. Aus Überlegungen der Vorsicht, ja Übervorsicht heraus, meint Singer

³⁰ *Peter Singer*, *Praktische Ethik*, Stuttgart, 1984, 164

³¹ *Norbert Hoerster*, *Ethik des Embryonenschutzes*, Stuttgart, 2002, 102

³² Ebd., 105

³³ Ebd., 93

³⁴ *Peter Singer*, *Praktische Ethik*, Stuttgart, 1984, 173

³⁵ Ebd., 171

dann aber, dass man dem Säugling nur innerhalb einer kurzen Zeitspanne nach der Geburt, ein volles Recht auf Leben absprechen dürfe.³⁶

Hoerster hingegen plädiert für die Geburt als jenes Ereignis mit dem die Schutzwürdigkeit einsetzen soll. Denn „Zu viel würde jede Grenze vor der Geburt verbieten. ... Zu wenig aber würde jede Grenze nach der Geburt verbieten.“³⁷ Er hält es daher für durchaus gut begründet, dem menschlichen Leben genau von diesem Zeitpunkt an das Recht auf Leben zuzusprechen und es insofern als Mensch im vollen Sinn des Wortes zu bezeichnen.³⁸

Die große Eindeutigkeit und Geeignetheit dieses Merkmals für den Beginn des menschlichen Lebens, wird auch von Dieter Birnbacher bestätigt. Mit dem Durchtrennen der Nabelschnur, als der Loslösung von der Mutter fängt, so sein Argument, das Dasein des Menschen als eines eigenständigen Wesens an.³⁹ Da wo er als solcher den anderen gegenübertritt, wird er als Mensch unter Menschen anerkannt.

1.2. Umfassende Position

Dasjenige aufgrund dessen ein Mensch dem Status der Schutzwürdigkeit unterliegt und jeglicher Abwägung von Grund auf entzogen ist, ist nicht an bestimmten Fähigkeiten festgemacht, in dessen Besitz dieser zu sein hat, sondern liegt allein darin, dass er Mensch ist. Mensch zu sein und mehr nicht. Er kommt allen Menschen und allen Menschen gleicherweise zu. Weil die Schutzwürdigkeit dem Menschen also als Menschen zukommt, deshalb ist sie kein Gegenstand der Zuerkenntnis, sondern all dem zuvor der Anerkenntnis. Sie ist nichts, was von anderen zuerkannt werden müsste, sondern was als schon vorgegeben anerkannt werden will. Wäre dieser Status kein Gegenstand der Anerkenntnis, sondern der Zuerkenntnis, dann wäre er der freien Willkür jener ausgeliefert, welche über die von ihnen geforderten Fähigkeiten verfügten. Der Versuch, ihn in Abhängigkeit von solchen zu setzen, verkennt daher immer schon sein Wesen.⁴⁰ Eine Begründungspflicht hat somit nicht der zu erbringen, welcher die Schutzwürdigkeit in nichts wei-

³⁶ Ebd., 171

³⁷ Norbert Hoerster, *Ethik des Embryonenschutzes*, Stuttgart, 2002, 92

³⁸ Ebd., 96

³⁹ Dieter Birnbacher, *Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?*, Frankfurt a. M., 1990, 270

⁴⁰ Eberhard Schockenhoff, *Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos*, Berlin, 2003, 21

ter als im bloßen Menschsein erblickt, sondern derjenige, welcher sie an bestimmten Fähigkeiten festmachen will.

Liegt nun der Grund für den außergewöhnlichen Status eines Menschen einfach in der Tatsache Mensch zu sein, dann ist dieser Status und die aus ihm fließende Schutzwürdigkeit gegeben, seitdem und solange ein Mensch lebt. Man kann nicht mehr oder weniger leben, sondern nur leben oder nicht leben. Zwar lässt die Entfaltung unserer Fähigkeiten ein gewisses Mehr oder Weniger zu, nicht jedoch lässt sich ein solches, wie Eberhard Schockenhoff bekräftigt, von uns selbst aussagen.⁴¹ Leben weist keine Stufen auf. Mit den frühesten Entwicklungsschritten taucht nicht nur ein Stück eines Menschen auf und der Rest noch nicht. Sondern mit ihnen hat dieser selbst angefangen zu sein. Und zwar als Mensch wie als Person.⁴²

Der für diese Position maßgebliche Begriff von Person geht auf Boethius zurück. Er erläuterte das, was eine Person ist, als „*naturae rationabilis individua substantia*“⁴³. Gleiches können wir auch bei Thomas von Aquin finden: „*Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen est persona.*“⁴⁴ Hier gilt, dass wer Mensch ist, auch Person ist. Das eine ist lediglich die Erläuterung des anderen. Das Personsein ist Ausdruck der Seinsweise des Menschen. Natürlich erkennt man das Menschsein und Personsein immer nur an bestimmten Fähigkeiten. Doch darf der Erkenntnisgrund nicht mit dem Seinsgrund gleichgesetzt werden. Denn in solchen Fähigkeiten bringt sich der zum Ausdruck, dem sie zugehören. Nicht aber anders herum begründen die Fähigkeiten unser Dasein.

Jeder von uns hat zu sagen, dass er einmal Kind gewesen ist. Ebenso wie jeder von uns zu sagen hat, dass er einmal Embryo gewesen ist. Wir selbst waren das damals. Wer denn auch sonst? Jemand zu sein heißt eben immer auch, jemand gewesen zu sein. Wenngleich der Embryo dem Erwachsenen noch in keiner Weise ähnlich sieht, darf die Unähnlichkeit in der Gestalt nicht darüber hinwegtäuschen, dass es ein und derselbe ist, der uns über die Zeit hinweg hier als Embryo, da als Erwachsener begegnet.

Mit der Verschmelzung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungszellen ist nicht irgendetwas hervorgetreten, das sich erst zu einem Menschen entwickeln

⁴¹ Ebd., 30

⁴² Ebd., 30

⁴³ *Anicius M. T. S. Boethius*, *Contra Eutychen et Nestorium*, 3

⁴⁴ *Thomas von Aquin*, *STh I*, 29, 1

müsste, sondern dieser selbst hat seinen Beginn im Dasein genommen.⁴⁵ Die Entwicklung die hier losgetreten wurde, ist keine Entwicklung zu, sondern eine Entwicklung als Mensch. „Der Mensch entwickelt sich nicht zum Menschen, sondern als Mensch, er wird nicht Mensch, sondern ist Mensch von Anfang an“⁴⁶, wie es bei Erich Blechschmidt heißt.

Bei dieser Verschmelzung handelt es sich um ein allmähliches Geschehen, das mit dem Eindringen des Spermiums in die Oozyte ansetzt und mit dessen Vollen- dung die erste Zellteilung stattfinden kann. Von hier an spricht man vom embryona- len Stadium, auf welches all die anderen Stadien der Entwicklung beständig in einander übergreifen. Auch wenn sich das Geschehen der Verschmelzung der Fortpflanzungszellen etwa über den Zeitraum eines Tages erstreckt, ist ihr Ab- schluss doch von ersichtlicher Bedeutung. Denn mit diesem ist der Übergang zu einem völlig neuen Menschen vollzogen.

Die große Bedeutung dieses Ereignisses wird nach Günther Rager auch dadurch deutlich, dass in der gesamten späteren Entwicklung des Embryos keine Einschnit- te beobachtet werden könnten, die mit dieser Verschmelzung vergleichbar wären.⁴⁷ Eine abgestufte Position steht deshalb vor der Schwierigkeit erklären zu müssen, wie die von ihnen vertretenen Ansätze angesichts der Tatsache beibehalten wer- den können, dass der Embryo bereits vor diesen Zäsuren, ein eigenständiges menschliches Leben darstellt, das sich von sich aus entwickelt.⁴⁸

Aus eben diesem Grund ist auch die Unterscheidung von Embryo und Präembryo abzulehnen. Einer solchen Bezeichnung geht es lediglich darum, den tatsächlichen Status des bereits vorliegenden, menschlichen Lebens zu verschleiern.

Von hier aus wird nun deutlich, dass jeder Ansatz, der den Anfang eines Men- schen in einem Ereignis nach der Fertilisation zu sehen sucht, als mehr oder weni- ger willkürlich erachtet werden muss. Umso mehr, je weiter entfernt er von dieser verlegt wird. Zeigt sich nicht, dass je länger man zuwarten will, um es für geeignet zu halten, vom Anfang eines Menschen sprechen zu dürfen, uns gerade da ein immer fraglicher werdendes Verständnis von uns selbst nahe gelegt wird? Welches schließlich in der schier unerträglichen Zumutung gipfelt, auch noch gegenüber

⁴⁵ *Eberhard Schockenhoff*, Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos, Berlin, 2003, 27

⁴⁶ *Erich Blechschmidt*, Die Erhaltung der Individualität, Weilheim-Bierbrunn, 1996, 90

⁴⁷ *Günther Rager*, (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg, 1997, 93

⁴⁸ *Ludger Honnefelder*, Pro Kontinuumsargument: Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen, Berlin, 2003, 77

einem Säugling eine Haltung einzunehmen, die ihm im Grunde jeglicher Beliebigkeit freigibt. Die von uns verlangt, diesen nicht als Person und damit auch nicht im vollen Sinne als Menschen zu betrachten.

Mit der Fertilisation steht der Embryo in der Möglichkeit sich zu einem erwachsenen Menschen zu entwickeln. Redet man aber von dieser Möglichkeit des Embryos, so ist es wichtig, sie nicht mit anderen Weisen von Möglichkeit zu verwechseln, wie Ludger Hoffefelder ausführt.⁴⁹ Hier wird sonst Gleichartigkeit unterstellt, wo gar keine vorliegt.

Die Möglichkeit des Embryos ein Erwachsener zu werden, ist nicht so zu bewerten, wie die Möglichkeit des Thronfolgers ein König zu werden. König zu werden ist eine Möglichkeit, die sich dem Thronfolger im Laufe seines Lebens auftut. Er kann sie ergreifen, oder fahren lassen und etwas anderes werden. Anstatt König wird er dann vielleicht Arzt oder Künstler. Diese Möglichkeit unterliegt seiner Wahl. Die Möglichkeit des Embryos hingegen ist eine bereits mit seinem Dasein gegebene Möglichkeit, die sich von alleine verwirklicht. Erwachsen zu werden und älter zu werden ist für den Embryo keine Möglichkeit, die sich in seinem Leben auftun kann, sondern sie geschieht als sein Leben selbst.⁵⁰

Der Vergleich des Embryos mit einem Thronfolger, der als möglicher König nicht die Rechte des wirklichen Königs inne hat, beruht auf der Voraussetzung, leben sei wie regieren eine Art Fähigkeit, die man auszuführen in der Lage ist, oder eben nicht. Die Unhaltbarkeit dieser Voraussetzung liegt jedoch auf der Hand. Denn zu leben ist nicht einfach eine Fähigkeit, sondern es ist der Ermöglichungsgrund für diese. Ich lebe nicht, weil ich bestimmte Fähigkeiten ausführe, sondern weil ich lebe, deshalb kann ich dies auch tun.

Mit der abgeschlossenen Verschmelzung der elterlichen Fortpflanzungszellen, fängt deshalb nicht irgendetwas anderes, sondern das Leben eines Menschen an.

⁴⁹ Ebd., 68

⁵⁰ Günther Pöltner, Grundkurs Medizinethik, Wien, 2002, 206

2. Implikationen in der Frage nach dem menschlichen Anfang

Es stellt die Ermittlung um die Schutzwürdigkeit unserer frühesten Entwicklungsschritte jenen Hintergrund dar, vor dem die Frage nach unserem Anfang gegenwärtig zumeist gestellt wird. Und wie wir gesehen haben, wird versucht, diese Frage auf den unterschiedlichsten Wegen zu beantworten. Mal will man den Anfang eines Menschen bereits in der Verschmelzung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungszellen ansetzen, mal mit der Einnistung in den Uterus, mit der Festigung in der Einheit, mit der Ausbildung des Gehirns, oder gar noch viel später. Jeder der Ansätze weist Rechtfertigungen auf, welche die vertretene Zäsur untermauern, und die aufgeworfene Frage zu einer befriedigenden Entscheidung bringen sollen. Und eine solche Entscheidung ist notwendig. Geht es doch hier um eine Angelegenheit von großer Bedeutung. Auf der einen Seite liegen die Hoffnungen medizinischer Forschung, die Grenzen dessen, was ihr bislang als unverfügbar galt, endlich auszuweiten, zugunsten der Leiden und Sorgen schwer kranker Menschen. Und auf der anderen Seite liegt die Gefahr, da wo diese Entscheidung falsch angesetzt wird, einen Menschen zu vernichten. Der sich damit ergebenden Verantwortung, darf nicht ausgewichen werden.

Aber wie überaus unterschiedlich diese Ansätze in ihren Rechtfertigungen sind, wie streng sie sich in dieser Frage oft gegenüber stehen mögen, sie alle weisen darin gerade doch ein und dieselbe Gerichtetheit auf. Diese nämlich, dass sie sich immer schon auf dem Boden einzelwissenschaftlichen Erklärens bewegen.⁵¹ Denn jeder der Ansätze, unabhängig davon wie er sich ausgestaltet, sieht in der einzelwissenschaftlichen Herangehensweise an die Sache unseres Anfangs die maßgebliche und damit vorrangige, auf der allein philosophische Überlegungen sinnvoll aufbauen können.

Die hinter dieser Verbindung von Einzelwissenschaft und philosophischem Denken stehende Vorstellung ist die, dass die Frage nach unserem Anfang, wie wir bei Wilfried Ruff entnehmen können, in zwei Teile zu zerlegen ist. Ganz gemäß dessen, dass, was es heißt Mensch zu sein, sowohl in einer leiblichen, als auch in einer personalen Dimension liegt. Während nun aber die Einzelwissenschaften sich immer nur das leibliche Moment zugänglich machen können, hat die Philosophie das personale zu ihrem Gegenstand.

⁵¹ *Wilfried Ruff*, Individualität und Personalität im menschlichen Werden, Freiburg, 1970, 24

So ist es einzelwissenschaftlicher Forschung gelungen, alles das, was bei der Grundlegung unseres Leibes geschieht, ganz und gar aufzuzeigen. Vom Ereignis der Fertilisation von Spermium und Oozyte, über den gesamten Verlauf der embryonalen wie der fetalen Entwicklung.⁵² Jeder Schritt, selbst die kleinsten und unscheinbarsten, konnten ihren Beobachtungen, ja sogar ihren Eingriffen zugänglich gemacht werden. Demgegenüber hat Philosophie darüber zu befinden, in welchem dieser Schritte das Einsetzen des Personalen zu sehen ist. Darüber, ab welchem Stadium seiner Entwicklung der Leib dazu geeignet ist, die Ermöglichungsbedingung der Vollzüge einer Person darzustellen. Denn erst dann haben wir es tatsächlich mit dem Anfang eines Menschen zu tun.⁵³ Philosophie kommt dem hier vorliegenden Verständnis gemäß, die Aufgabe einer Vertiefung und Ergänzung der von den Einzelwissenschaften dargebrachten Erkenntnisse zu.⁵⁴

Diese Verbindung von Einzelwissenschaft und Philosophie, von der aus einzelwissenschaftliche Erkenntnisse jenen Boden bereiten, auf dem philosophisches Denken einzusetzen hat, kommt allerdings nicht von irgendwo her. Vielmehr steht sie ganz im Zeichen des an unseren Anfang herangetragenen Interesses. Denn das was an unserem Anfang interessiert, das ist alleine sein Wann. So geht es doch stets darum zu fragen, ab wann im Verlauf der Entwicklung mit Sicherheit davon gesprochen werden darf, dass menschliches Leben, welches es zu schützen gilt, eingesetzt hat. Die Sache unseres Anfangs wird unter dieser Sichtweise als ein Zeitpunkt vorgestellt, mit dem sich der Übergang ins Dasein eines Menschen ereignen soll.⁵⁵ Vor dem, wie nach dem wir es jeweils mit etwas anderem zu tun haben und von dem uns gleichsam eine andere Einstellung abverlangt wird.

Entsprechend dieser Vorgabe gehen die verschiedenen philosophischen Ansätze daran die einzelwissenschaftlichen Aussagen daraufhin abzuklopfen, in welchem der von ihnen beschriebenen Schritte, die geeignete Zäsur gefunden werden mag, welche für einen solchen Übergang stehen könnte. Sie alle sind darauf gerichtet jenes Anzeichen festzumachen, das erstmals vom Dasein eines neuen Menschen zeugen will. Dabei kann natürlich, je nachdem, welches Bild vom Menschsein das vorherrschende ist, das heißt, was als das spezifisch Menschliche eines Menschen befunden wird, und was dann als dessen Anzeichen geltend gemacht werden soll,

⁵² Eine empfehlenswerte Darlegung dieser Entwicklung findet sich bei Rager (1997, 63-105).

⁵³ *Wilfried Ruff*, Individualität und Personalität im menschlichen Werden, Freiburg, 1970, 53

⁵⁴ Ebd., 51

⁵⁵ Ebd., 24

sein Anfang entweder früher oder später angesetzt werden. Doch ändert diese unterschiedliche zeitliche Spanne die sich daraus ergibt, und von den verschiedenen Ansätzen verteidigt wird, nichts daran, dass sie dieses Vorgehen in der Frage nach dem Anfang eines Menschen teilen.

Die Ausgestaltung in der Frage nach unserem Anfang, hat, durch ihre Fokussierung auf einen Zeitpunkt, letztlich zur Folge, dass diese Frage, als eine echte Frage, gar nicht mehr aufzuscheinen vermag. Diesen Befund aufzustellen mag seltsam erscheinen, angesichts der durchwegs kontroversen Diskussionen. Doch insoweit sich philosophisches Denken auf dem Boden einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse bewegt, besteht die Fraglichkeit unserer Frage nur noch darin, mit dem Finger auf diesen oder jenen Punkt der Entwicklung hinzuzeigen, in dem der Anfang eines Menschen zu erblicken ist. Und so geht es in ihr auch gar nicht mehr darum, uns stets darin gerechter zu werden, was wir als Menschen sind. Zu fragen was es mit uns selbst auf sich hat. Dies kann und will überhaupt nicht geleistet werden. Sondern einzig darum herauszufinden, ob das hier Vorliegende einer medizinischen Forschung noch zugänglich oder bereits entzogen ist.

3. Kritische Anmerkungen zur zugrunde gelegten Fragestellung

Die Überlegungen wie sie gegenwärtig angestellt werden, halten es für hinreichend geklärt, was da geschieht, wenn ein Mensch seinen Anfang nimmt. Die Frage nach unserem Anfang wird in diesen im Grunde gar nicht als Frage wahrgenommen. Sofern fragen heißt, sich selbst in seinem Dasein und damit in seinem Aufenthalt in der Welt zur Gänze unverstündlich zu werden, muss gesagt werden, dass hier entweder noch gar nicht, oder nicht mehr gefragt wird. Diese Voraussetzungen gilt es nun zu untersuchen und auf die ihnen inhärente Problematik aufmerksam zu machen.

3.1. Zur Vorrangstellung einzelwissenschaftlichen Vorgehens

Die Überlegungen zu unserem Anfang versäumen es erstens sich über das Verhältnis von Einzelwissenschaft und Philosophie Rechenschaft zu geben. Es herrscht in der vorgenommenen Rollenzuweisung ein Missverständnis darüber, was Einzelwissenschaft und Philosophie jeweils zu leisten haben. Die Aufgabe der Philosophie besteht nicht darin, auf der Grundlage einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse ihre Schritte zu setzen. Vielmehr hat sie von Anfang an ihre je eigenen Wege zu gehen. Philosophisches Denken hat unumkehrbar sein Wesen einzubüßen, wo es sich als eine ergänzende Vertiefung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse zu verstehen sucht. Denn die Philosophie interessiert einzig und gerade das am Phänomen, was unbeachtet zu lassen, überhaupt erst die Daseinsermöglichung der Einzelwissenschaften ist.

Die Einzelwissenschaften bewegen sich in einer eingeschränkten Fragehinsicht. Ihnen geht es nicht um die volle Gegebenheit eines Phänomens, sondern sie wendet sich diesem nur mit Rücksicht auf einige seiner Momente zu, die alleine von ihr erforscht werden. Dieser bewusste Verzicht ist für sie grundlegend. In den Einzelwissenschaften wird das Phänomen als solches zugunsten seiner Bedingungen ausgeklammert. Die Bedingungen und die Weise, in der sich diese verändern, sind das, woraufhin das Phänomen befragt wird. Es ist wesentlich diesen Unterschied zu sehen. Ohne seine Bedingungen, hätte sich so etwas wie mein Anfang niemals ereignen können. Es bedurfte der allmählichen Verschmelzung der männlichen und

weiblichen Fortpflanzungszellen und von da an all der unzählig vielen weiteren Ereignisse, damit wir uns nun als erwachsene Menschen vorfinden können. Doch heißt dies eben nicht, dass mit der Beschreibung der Bedingungen meines Anfangs, auch schon alles angemerkt ist, was über diesen sinnvoll ausgesagt werden kann. Denn in dem Maße in dem wir uns einzig auf die Bedingungen eines Phänomens einlassen, in demselben Maße schwinden uns die Phänomene selbst. Mit Blick auf seine Bedingungen zerbröselt uns das, was unser Anfang als solcher zu besagen hat, gleichsam unter unseren Fingern weg. Hier brauchen wir nur an unsere gewöhnlichen Erfahrungen zu denken. Dass ich ein Buch lesen kann, ist daran gebunden, dass ich über ein funktionstüchtiges Auge verfüge. Doch lese ich das Buch nicht deshalb, weil ich funktionierende Augen habe, sondern ich tue dies, weil es mir von einem Freund empfohlen worden ist. Mit einer ausschließlich einzelwissenschaftlichen Beschreibung, wird das Phänomen in seinem eigentlichen Charakter aufgelöst.

Was war nicht alles dazu notwendig und hat sich genau so und nicht anders ereignen müssen, damit ein Mensch an sein Dasein hervortreten konnte. Aber solange wir uns ausschließlich auf der Ebene solcher Bedingungen bewegen, haben wir damit noch nichts verständlich gemacht. Die Sache unseres Anfangs bleibt uns darin verschlossen.

Die Philosophie jedoch bewegt sich im Unterschied zu den Einzelwissenschaften in der grundlegenden Fragehinsicht. Ihr geht es nicht um das Phänomen in bestimmten seiner Momente, sondern sie wendet sich dem zu, das diese Momente, auf welche sich die verschiedenen Einzelwissenschaften beziehen, bietet. Sie fragt, was das Phänomen als es selbst ist. Sie versucht, die Gegebenheiten so zum Vorschein kommen zu lassen, wie sie von sich aus sind. Philosophie bemüht sich demnach um das Gesamtphänomen, das die Einzelwissenschaften immer schon verlassen haben müssen, um tätig zu werden.

Damit bricht aber gleichsam die Vorrangstellung auf, die dem einzelwissenschaftlichen Erkennen in der Frage nach unserem Anfang wie selbstverständlich zugesprochen wird. Denn die einzelwissenschaftliche Forschung ist weder die einzige noch die maßgebliche Weise, in der wir uns der Sache unseres Anfangs zuwenden können. Weil es eine Einzelwissenschaft von vornherein nie mit dem Phänomen im Ganzen zu tun hat, sondern immer schon mit dessen Verkürzung hinsichtlich seiner Bedingungen, liefern ihre Aussagen naturgemäß keine Erklärungen eben jenes

Phänomens. Die Einzelwissenschaft erklärt allemal etwas bereits Verkürztes und dies im Rückgriff auf anderes Verkürztes. Das heißt, unser Anfang als unser Anfang wird von ihr gar nicht berührt. Die aufgestellten Erklärungen der Einzelwissenschaften können nichts darüber aussagen, was unser Anfang als solcher ist. Dem nachzugehen ist keine Angelegenheit einzelwissenschaftlichen, sondern philosophischen Fragens. Selbst noch die Klärung des Verhältnisses zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie ist keine einzelwissenschaftliche, sondern eine philosophische Frage.

Im Zusammenhang mit dem Gesagten muss aber noch etwas anderes gesehen werden. Hinter dem Versuch einer Klärung des Anspruchsbereichs einzelwissenschaftlicher wie philosophischer Aussagen in der Frage nach unserem Anfang verbirgt sich nämlich weder, wie gerne vermutet werden mag, die Angst des Philosophierenden, dass seine Disziplin im Vergleich zu der Einzelwissenschaft in der Auffassung des allgemeinen Bewusstseins weiter an Boden verlieren könnte. Noch der eifersüchtige Versuch, ein Gebiet abzustecken, dessen Erschließung man alleine für sich beanspruchen will. Wer sich bei solchen Vordergründigkeiten aufhält, trägt nur dazu bei, das tatsächliche Problem zuzudecken, während er weiterhin mit einer Vulgärvorstellung dessen was Philosophie und Einzelwissenschaft ist, arbeitet. Wenn demnach der Anspruch erhoben wird, philosophische Fragen einzelwissenschaftlich beantworten zu können, oder bereits beantwortet zu haben, muss dem zuvor ermittelt werden, ob denn beide auch nach demselben fragen, und ob das, was der einen fraglich geworden ist, der anderen auf Grund ihrer eigenen Verfahrensweise überhaupt zu Gesicht kommen kann.

3.2. Zum leitenden Vorverständnis von Anfang

Zweitens wird es unterlassen, den Ausgangsort des Fragens nach unserem Anfang zu hinterfragen. Es wird die Tatsache ausgeblendet, dass der Fragende bereits vor aller ausdrücklichen Auseinandersetzung um seine eigene Anfänglichkeit weiß. Wie dunkel und verschüttet es auch sein mag, steht er als Mensch doch in einem seltsamen Wissen um seinen Anfang. Nach dem Woher seines Dasein kann jemand nur deshalb fragen, weil er dem zuvor schon in der Erfahrung steht, selbst einmal nicht dagewesen zu sein. Und das heißt, als diese konkrete Person, als diese Frau oder dieser Mann angefangen zu haben. Das Fragen hat die Erschlos-

senheit der jeweiligen Person, mit ihrem eigenen Nichtdagewesensein zur Bedingung ihrer Möglichkeit.

Das sachlich Erste ist die Vertrautheit mit dem je eigenen Anfang, in welcher derjenige schon lebt, welcher die Frage stellt. Was Anfang besagt, das geht einem nicht in der Beobachtung der Verschmelzung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungszellen auf, oder anhand all der weiteren Entwicklungsschritte. Vielmehr muss man schon zuvor damit vertraut sein, muss man in der Erfahrung des eigenen Nichtdagewesenseins stehen. Andernfalls wüsste derjenige gar nicht, was er da beobachten will. Anders gesagt: Der Anfang muss immer schon das Mitverstandene sein, wenn wir das Entwicklungsgeschehen auf verlässliche Anzeichen eines neuen Menschen hin absuchen wollen.

Freilich ist mit der Erfahrung des je eigenen Nichtdagewesenseins nicht schon zutage gekommen, was diese Erfahrung näherhin beinhaltet und was das eigentlich heißt, einen Anfang zu haben. Darauf gilt es sich erst einmal denkend einzulassen.

Innerhalb des gegenwärtigen Fragens nach unserem Anfang bildet die Erschlossenheit des eigenen Nichtdagewesenseins kein Thema. Von der Person in ihrer Einmaligkeit wird von vorneherein abgesehen. Deshalb wird ja auch sofort dazu übergegangen, unseren Anfang feststellen, und mit vor ihm liegendem gleichsetzen zu wollen. Es geht stets um die Erklärung von etwas im Hinblick auf etwas anderes.

3.3. Zur Festlegbarkeit des Anfangs

Wenn man drittens nach jenem Zeitpunkt in der Entwicklung fragt, welcher als das erste Anzeichen eines neuen menschlichen Wesens gelten kann, so wird der Anfang zum Beginn umgedeutet. Anfang und Beginn fallen nicht einfach zusammen. Weil und insofern jemand seinen Anfang hat, deshalb konnte er auch beginnen. Der Anfang eröffnet das Ganze der Entwicklung. Indem der Anfang aber das Ganze der Entwicklung eröffnet, ist er nicht mit deren ersten Schritten gleichzusetzen. Der Beginn als ist der erste Zustand eine vorübergehende Bestimmung, der in der gleichen Weise von anderen Zuständen abgelöst wird. Der Beginn ist etwas das im Gange unseres Lebens zurückgelassen wird. Indem der Anfang jedoch das Ganze ermöglicht, bleibt er für unser Dasein als Menschen bestimmend. Eben

deshalb erweist es sich als verfehlt, unseren Anfang durch einen Zeitpunkt bestimmen zu wollen. Wonach gefragt wird, ist nicht innerhalb eines zeitlichen Ablaufs angebar. Der Anfang liegt der Zeitlichkeit des Daseins allererst zugrunde.

3.4. Zum leitenden Vorverständnis von Menschsein

Schließlich lässt man es viertens mehr oder weniger unbedacht, wessen Anfang es denn eigentlich ist, nach dem hier gefragt wird. Es kann keineswegs belanglos sein, an welchem Verständnis vom Menschsein man sich orientiert. Denn dieses schlägt sich unmittelbar darauf nieder, auf welche Weise die Frage nach seinem Anfang angegangen wird. Gefragt wird nämlich nach nichts anderem, als nach dem Anfang von je dir selbst. Du in der konkreten Ganzheit deines Daseins und deines Aufenthalts in der Welt. Du, in deiner Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit, in deiner unantastbaren Würde und in den mannigfachen Möglichkeiten deiner Freiheit, du hast deinen Anfang, von dem her du bist, wer du bist. Was unser Anfang ist, das ist eben nicht ungeachtet dessen, was und wer zu sein angefangen hat, zu bestimmen.

Wir haben an unseren Anfang so heranzutreten, dass wir uns darin als jene, die wir sind, mitsamt den Erfahrungen die sich daraus ergeben, auch wieder finden können. Es muss uns möglich bleiben, in den Aussagen die wir zu unserem Anfang machen auch als Menschen Bestand haben zu können, ohne vorab entscheidendes ausgeblendet zu haben. Dies hat die Richtschnur zu der Frage nach unserem Anfang zu bilden. Es gilt zu beachten: Nicht haben sich die Erfahrungen in denen wir stehen vor den Ergebnissen unserer Forschungen auszuweisen, sondern umgekehrt müssen diese unseren Erfahrungen gerecht werden können.

Als entscheidend darf nicht ein Verständnis des Menschen genommen werden, das sich einer Verkürzung in seinen wesentlichen Momenten verdankt. Den Ausgangspunkt des Fragens muss vielmehr die jeweilige Person, in der Vollgestalt ihres Daseins bilden. Ansonsten leisten wir einer Entmenschlichung des Menschen Vorschub. Das heißt, schaffen wir uns ab als die, die wir selbst sind.

Dasein heißt für uns Menschen nicht neben den verschiedenen Gestalten auch noch vorhanden zu sein in der Welt. Vielmehr sind wir in der Weise da, dass uns die Welt als ganzes erschlossen ist. Wir bestehen in der Erschlossenheit des in

sich unendlichen Gefüges von Welt. Wenn es also um den je eigenen Anfang geht, dann geht es um den Anfang der Erschlossenheit des Unendlichen.

Über jeden dieser vier Punkte gilt es sich in vollem Umfang Rechenschaft zu geben. Sie müssen von unserem Fragen in ihren weitesten Deutungshorizonten berücksichtigt werden, will es versuchen, das ursprüngliche Phänomen unseres Anfangs zu erschließen. Ursprünglich meint in diesem Zusammenhang keinen zum Ideal erhobenen Wissensbestand vergangener Zeiten, oder das erste fassbare Anzeichen eines Denkens über den menschlichen Anfang. Sondern gemeint ist ein bestimmter Modus der Gegebenheit. Wir sprechen von ursprünglich wenn etwas auf unverkürzte und unverfälschte Weise hervortritt und sich zeigt als das was es von ihm selbst her ist. In einem Fragen nach dem ursprünglichen Phänomen unseres Anfangs geht es um den bedeutungsgebenden Horizont dessen, was Anfang rechtens besagen will.

II. Die Erarbeitung der Frage nach dem ursprünglichen Phänomen unseres Anfangs

Wir fragen nach unserem Anfang als Menschen, um zu beantworten was es mit diesem auf sich hat. Unsere Antworten hängen jedoch ab von unseren Fragen. Fragen wir indes auch echt und weit genug? Überblicken wir denn schon den vollen Sinngehalt dieser Frage? Woher kommt uns das Fragen nach unserem Anfang? Wie bricht dieses Fragen denn überhaupt auf? Was für eine Erfahrung ist es, die mich hier fragen lässt? Und was gibt sich in dieser Erfahrung zu denken?

Es ist ein einsichtiges Gebot, dass nur dort, wo eine Frage auch in der zureichenden Weise erfasst und gestellt worden ist, auch die Erwartung erhoben werden darf, zu zureichenden Antworten zu gelangen. Denn ob etwas wirklich eine Antwort, oder bloß irgendeine Aussage ist, hängt schließlich davon ab, ob und in welchem Ausmaß sie sich auf die Frage bezieht, auf die sie Antwort sein will. Zuerst hat Einverständnis darüber zu herrschen was gefragt wird. Und dann kann darüber befunden werden, ob eine Antwort auch tatsächlich eine Antwort ist, oder nicht. Das Verständnis der Frage ist das Vorrangige. Über den Charakter einer Antwort entscheiden nicht Kriterien, die außerhalb der Frage liegen, sondern die Fragestellung selbst.

Nur wenn man sich über die Frage Klarheit geschaffen hat, kann über das Annehmen oder das Ablehnen einer Antwort entschieden werden. Keineswegs aber steht dies schon von vornherein fest. Eine Antwort muss derselben Hinsicht und Absicht entspringen, von der auch das Fragen durchzogen ist. Andernfalls mag einer zwar viel Richtiges sagen, aber trotzdem an der Sache um die es hier geht vorbeireden. Er ist dann in Wahrheit bei etwas anderem als jenem was den hier Fragenden beschäftigt.

Solches Auszusprechen mag nur zu trivial klingen. Doch so trivial dieser Hinweis erscheinen will, so konsequent wird er auch übersehen. Dies ist etwa dann der Fall, wenn man die Behauptung aufstellt, mit den einzelwissenschaftlichen Aussagen bereits die zureichende Antwort auf die Anfangsfrage aufgestellt zu haben. Genau diese Behauptung gilt es aber gerade zu diskutieren. Zuerst gilt es zu sehen, was hier gefragt wird. Nur dann kann etwas darüber gesagt werden, welcher Stellenwert den einzelwissenschaftlichen Aussagen zukommt.

Es gilt deshalb nun allem voran in den Blick zu bekommen, wonach denn eigentlich gefragt wird, wenn man die Frage nach dem Anfang eines Menschen stellt. Das heißt zu bedenken, was alles in diese Frage mit hinein gehört. Es muss uns zunächst an einer angemessenen Ausarbeitung unserer Frage gehen, um in einem zweiten Schritt nach geeigneten Antworten Ausschau zu halten. „Wesentliche Antworten sind stets nur der letzte Schritt der Fragen. Der aber bleibt unvollziehbar ohne die lange Reihe der ersten und nächsten Schritte.“⁵⁶

⁵⁶ *Martin Heidegger*, Nachwort zu: Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M., 1996, 304

1. Das Verhältnis von Einzelwissenschaft und Philosophie

Es ist für den Fortgang unserer Frage unabdingbar, an diesem Punkt auf das Verhältnis einzugehen, das zwischen den Einzelwissenschaften und der Philosophie vorliegt. Wir müssen uns davor bewahren, heillos an einander vorbei zu sprechen, um im Weiteren tiefer in die Sache unseres Anfangs vorzudringen und sie tatsächlich ergiebig werden zu lassen. Ein solches Gespräch kann aber allein dann glücken, wenn gewisse Bedingungen seines Zustandekommens erfüllt werden. Zu diesen Bedingungen gehört es, dass über den Stellenwert der jeweiligen Beiträge Klarheit herrscht und dass dieser Stellenwert auch gegenseitig anerkannt wird.⁵⁷

Erst dann, wenn eine solche Klärung zwischen den Bereichen von Einzelwissenschaft und Philosophie besteht, werden wir dazu imstande sein, die Erkenntnisgrenzen beider zu sehen, um uns so vor überzogenen Aussagen zu schützen. Denn nur insofern solche Aussagen innerhalb der eigenen Grenzen getätigt werden, können sie auch Geltung für sich beanspruchen. Wie es nämlich der Einzelwissenschaftler völlig zu Recht verbieten würde, philosophische Überlegungen in seinem Bereich zuzulassen, so muss auch das Umgekehrte gelten und es dem Philosophen erlaubt sein, einzelwissenschaftliche Überlegungen in seinem Bereich zurückzuweisen. Das darf, der Ehrlichkeit eines gemeinsamen Gespräches wegen, nicht aus den Augen verloren werden.

Wo dies aber dennoch geschieht, da hat man auf der einen wie auf der anderen Seite immer noch nicht genügend gelernt, verschiedene Hinsichten unseres Erkennens zu unterscheiden, die sich nicht ausschließen, sondern im Gegenteil, ergänzen können und die es in die Einheit und Ganzheit des Phänomens zusammenzuführen gilt.

Soll es daher zu Berichtigungen verschiedenster Aussagen kommen, so hat dies allein mit den Mitteln, die innerhalb des jeweiligen Bereichs zur Anwendung kommen, zu geschehen. Wie sollte denn auch der Philosoph als solcher über die Angebrachtheit oder Unangebrachtheit etwa einer Behandlung bei einer Entzündung des Auges urteilen können? Er kann dies nur unter der Voraussetzung, dass er sich ein entsprechendes medizinisches Wissen angeeignet hat. Und gleiches ist zu verlangen, wenn sich der Mediziner an philosophische Fragen macht.

⁵⁷ Ich halte mich hier weitgehend an die Unterscheidung zwischen einzelwissenschaftlichem und philosophischem Fragen von Günther Pöltner (Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 186-203).

Wir wollen daher im Folgenden eine Klärung des Verhältnisses von Einzelwissenschaft und Philosophie versuchen. Eine Klärung, die besonders gegenwärtig so notwendig angebracht ist. Zweifelsohne sind Vulgärvorstellung über das Vorgehen beider Disziplinen überaus verbreitet. Dagegen ist so lange nichts zu sagen, als diese nicht zur Basis der eigenen Argumentation erhoben wird, wie das leider sehr oft geschieht. Man darf die eigenen Vulgärvorstellungen einer Wissenschaft nicht für diese selbst halten.

Wenn wir die Frage stellen, was Astronomie, was Chemie oder was Physik ist, dann betreiben wir damit, entweder noch nicht, oder nicht mehr, eine dieser Wissenschaften. Man kann auf dem Weg astronomischer Forschungen nichts darüber aussagen, was die Astronomie ist. Die Astronomie selbst, ist kein astronomischer Gegenstand. Keine der Einzelwissenschaften ist das. Anders aber verhält es sich, wenn wir die Frage stellen, was Philosophie ist. Hier betreiben wir, ob wir das wollen oder nicht bereits Philosophie. Man kann nur philosophisch darüber etwas ausmachen, was Philosophie ist. Es leuchtet daher ein, dass die Aufschließung des Verhältnisses von Einzelwissenschaft und Philosophie keine einzelwissenschaftliche, sondern eine philosophische Aufgabe ist.

1.1. Der gemeinsame Boden von Einzelwissenschaft und Philosophie

Weder Einzelwissenschaft noch Philosophie setzen in irgendeiner Schwebel ein, vielmehr erheben sich beide auf dem Boden unserer lebendigen Erfahrungswelt. Es ist dies ein Boden, den beide nicht gelegt haben, auf dessen Vorgabe sie jedoch bleibend angewiesen sind. Sowohl in Philosophie wie Einzelwissenschaft geht es darum das was sich auf diesem Boden zeigt, zu befragen. Sie unterscheiden sich somit nicht darin, dass sie es mit verschiedenen Bereichen unserer Erfahrungswelt zu tun hätten: Der Mensch kann sowohl in der Philosophie wie in der Einzelwissenschaft zum Thema werden. Ihr Unterschied liegt vielmehr in der Art und Weise, wie sie das Gegebene befragen. Beide befragen das aus unserer Erfahrungswelt bekannte auf etwas anderes hin. Die Hinsicht, wie die Absicht beider ist eine andere.

Längst bevor wir daran gehen, Einzelwissenschaft oder Philosophie zu betreiben, bewegen wir uns in einem überaus reichen Verständnis von uns selbst und unserer

Welt. Wüsste etwa ein Mediziner nicht, was es heißt, Mensch zu sein, was Gesundheit und Krankheit ist, könnte er niemals etwas zu seiner Heilung beitragen. Wäre der Historiker nicht bereits damit vertraut, was Zeit ist, würde es ihm nicht möglich sein, zu erforschen, wie Menschen in der Vergangenheit mit einander gelebt haben. Und auch für den Philosophen gilt dasselbe wie für den Einzelwissenschaftler. Auch er bewegt sich in einem Vorverständnis dessen wonach er fragt: Auch er kann sich nur deshalb daran machen zu fragen was es mit seinem Anfang auf sich hat, weil ihm sein eigenes Nichtdagewesensein ursprünglich eröffnet ist. Andernfalls wüssten wir gar nicht, wovon hier die Rede ist. Diese Erfahrungen in denen wir uns immer schon bewegen sind Voraussetzung einzelwissenschaftlichen, wie philosophischen Vorgehens.

Was wir auf dem Boden unserer lebendigen Erfahrungswelt zu verstehen bekommen, das besitzen wir freilich nicht schon in der Weise vollständiger Ausdrücklichkeit. Das ursprüngliche Vertrautsein um mein eigenes Nichtdagewesensein in dem ich als Mensch stehe, stellt noch kein ausdrückliches Wissen dar. Was uns im Grunde immer schon erschlossen ist, ist deshalb noch nicht angeeignet. Eben deshalb wird uns das Erfahrene fraglich, deshalb können und müssen wir fragen. Je nachdem woraufhin das Phänomen aufbricht, kommt es zu einzelwissenschaftlichem oder philosophischem Fragen.

Dass sowohl einzelwissenschaftliches wie auch philosophisches Fragen von unserer Erfahrungswelt ausgeht, macht diese aber nicht zu etwas Vorgängigem. Die lebensweltliche Erfahrung ist nichts vorläufiges, das es auf dem Weg unseres Fragens zu überwinden gilt. Dies deshalb nicht, weil sich die menschliche Erfahrung als etwas Unverfügbares und Unhintergebares erweist.

Sie ist unverfügbar weil wir sie nicht nicht machen können. Man kann sich zwar dazu entscheiden, philosophische oder einzelwissenschaftliche Fragestellungen auszuarbeiten, oder es auch bleiben lassen. Aber man kann sich nicht dazu entscheiden eine Erfahrung zu machen, oder nicht zu machen. Erfahrungen stehen nicht unter unserer Verfügung, man kann sie nicht willentlich herbeiführen, noch kann man aus ihnen heraustreten, sondern sie haben den Charakter der Widerfahrnis. Echte Erfahrungen sind allemal solche, die über uns kommen und in unseren bisherigen Verstehenshorizont verwandelnd eingehen.

Und sie ist unhintergebar, weil sie die Ermöglichung sowohl eines philosophischen wie auch eines einzelwissenschaftlichen Fragens bildet. Als solche wird die

menschliche Erfahrungswelt sie nicht einfach zurückgelassen, sondern sie bleibt bestimmend. So erschließen zwar einzelwissenschaftliches, wie auch philosophisches Vorgehen, auf je eigene Weise die uns aufscheinenden Phänomene und gewinnen daraus ein so oder so gelagertes, neues Wissen, das als solches zuvor unzugänglich war. Dennoch sind sie darin unumgänglich auf die lebendige Erfahrung zurückgebunden. Forschungsergebnisse die überhaupt nicht mehr an die Erfahrung zurückgebunden wären, wären schlichtweg nicht mehr verständlich.

Daraus ergibt sich: Unser lebensweltlicher Erfahrungsboden geht Einzelwissenschaft und Philosophie nicht bloß zeitlich voraus, sondern sie liegt ihnen auch sachlich zugrunde. Sie ist das uneinholbar Erste.

1.2. Einzelwissenschaftliches Fragen

Das einzelwissenschaftliche Fragen konstituiert sich dadurch, dass es von vornherein eine Reihe von Bestimmungen ausblendet, die den Phänomenen im Bereich unserer Erfahrungen sehr wohl zukommen. Es geht ihm nicht um die volle Gegebenheit dessen, was sich uns zeigt, sondern es schränkt dieses auf einige seiner Momente ein, denen es nachzugehen sucht, während andere zugleich ausgeblendet werden. Diese sich selbst auferlegte Beschränkung, liegt aller einzelwissenschaftlichen Fragestellung immer schon voraus und zugrunde. Sie ist kein erster Schritt im Gange des einzelwissenschaftlichen Fragens, sondern das was ihr überhaupt den Zugang zu ihrem Gegenstand ermöglicht. Deshalb kann die Beschränkung des Phänomens auch nicht rückgängig gemacht werden. Dies rückgängig zu machen, wäre gleichbedeutend, mit dem Aufhören der Einzelwissenschaft selbst. Der bewusste Verzicht, nach der ursprünglichen Fülle und Ganzheit des Phänomens zu fragen, macht eine einzelwissenschaftliche Forschung allererst möglich.

Die so gewählte Hinsicht gibt von Anfang an die Bedingungen vor, unter denen allein etwas zu einem für die Einzelwissenschaft relevanten Gegenstand zu werden kann. Die Einzelwissenschaft bewegt sich in einem Entwurf, der von vornherein die Gegenständlichkeit eines Gegenstandes festlegt. Er ist es, der bestimmt, was an einem Gegebenen zu ihrem Gegenstand werden kann und was nicht. Was sich in solchem Vorgehen bekundet, ist ein strenger Vorrang der Festlegung des Gegenstandes, gegenüber dem, was sich uns vom Erscheinenden her zu erfahren

gibt. Nicht das Seiende gibt die Weise vor, in der es sich zu erkennen gibt, sondern umgekehrt setzt unser Erkennen an, was von ihm als seiend gelten soll.

Mit der Beschränkung der Phänomene auf einige ihrer Momente, werden diese als solche aus dem Blickfeld gerückt. Was es etwa heißt, zu hören, entschwindet in dem Augenblick, wo der Vollzug des Hörens allein im Hinblicken auf den Bau und die Funktionstüchtigkeit unsers Ohrs betrachtet wird. Alles was wir dabei finden können, sind kleinste Teile, die in Schwingung versetzt werden und diese Bewegung beständig weiter geben. Dabei sind wir aber gerade nicht mehr dort, wo unser Hören ist. Denn dieses ist beim Rascheln der Blätter eines Baumes, beim Plätschern eines Baches, oder gar bei dem, was du mir sagen willst. Das Hören als Hören ist nur da, solange es gerade keiner einzelwissenschaftlichen Untersuchung unterworfen wird, sondern in ihrem Sinne unerklärt bleibt.

Das von dem in der Einzelwissenschaft solcher Art abgesehen wird, wird darin allerdings nicht zum Verschwinden gebracht. Es bleibt, wenngleich es in den Hintergrund gerückt ist, bestimmend. Das Ausgeblendete wird unausdrücklich mitgewusst, als das, was den Akt des Ausblendens zugrunde liegt und woraufhin dieser sich letztlich zurückzubeziehen hat. Deshalb sind die einzelwissenschaftlichen Erklärungen zu unserem Hören auch immer nur vom Vollzug her zu verstehen, nicht aber umgekehrt, verstehen wir, was Hören ist, erst aus dem, was uns die einzelwissenschaftlichen Erklärungen zu diesem sagen. Einzelwissenschaftliches Fragen ist daher weder von den Erscheinungen her erzwungen, noch ist es die einzig sinnvolle, oder gar die maßgebliche Weise, sich diesen zuzuwenden.

Weil es eine Einzelwissenschaft nie mit dem unverkürzten Phänomen zu tun hat, können ihre Aussagen, einsichtiger Weise, keine erschöpfenden Erklärungen zu eben jenem sein. Auch Versuche, die verschiedenen, herausgehobenen Momente, im Nachhinein wieder zu einem Gesamtphänomen zusammen zu setzen, müssen scheitern. Wurde dem Gesamtphänomen einmal der Rücken gekehrt, so kommt man auf diesem Wege nicht mehr zu ihm zurück. Sie erklären auch da allemal noch etwas Verkürztes. Psychologie, Pädagogik oder Soziologie sagen zwar vieles über den Menschen aus, doch was der Mensch als Mensch ist, taucht in ihnen nicht mehr auf.

Dies darf aber nicht, als eine Schwäche der Einzelwissenschaften ausgelegt werden. Denn das würde ja die Forderung mit einschließen, dass sie diese Schwäche zu beheben hätte. Das heißt, sie müsste damit aufhören, Einzelwissenschaft zu

sein. Geschieht doch ihr Absehen von der Ganzheit und Fülle der Phänomene, in derselben Bewegung, in der sie gerade jene bestimmten Momente an diesen zugänglich macht, an denen ihr als Einzelwissenschaft gelegen ist. Es sind dies die jeweiligen Bedingungen der uns gegebenen Phänomene. Einzelwissenschaftlichem Fragen geht es um den bewussten Verzicht der ursprünglichen Gegebenheit des Erscheinenden zugunsten des Aufzeigens seiner Bedingungen.

Es wird damit deutlich, dass die eingeschränkte Fragehinsicht der Einzelwissenschaften einer ebenso eingeschränkten Frageabsicht entspricht. Die strenge und feste Selbstbeschränkung ist schließlich gerade die Ermöglichung ihrer strengen und festen Erkenntnisse und all der Errungenschaften, die wir aus diesen gewonnen haben. Das eine geht nicht ohne das andere. Dies ist ihre unabdingbare Kehrseite. Es liegt nicht in der Absicht einer Einzelwissenschaft zu fragen, was etwas ist, sondern darin, wie etwas ist. Wie es beschaffen ist, und wie es verändert oder gar, wie es hergestellt werden kann. Und eben darum wissen wir, wenn wir um die Bedingungen der jeweiligen Sache wissen. Es geht um Wissen, sofern es diesem Erkenntnisziel zuträglich ist. Deshalb sind auch andere Formen des Wissens ständig dem Verdacht der Sinnlosigkeit ausgesetzt. Die Errungenschaften der Einzelwissenschaften sind nicht als das Ergebnis ihrer nachträglichen Anwendung zu betrachten, denn die Einzelwissenschaften sind in sich schon auf diese angelegt.

Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass mit dem Verweis auf die Vielzahl der Errungenschaften, die im Zuge des einzelwissenschaftlichen Forschens gewonnen wurden und werden, noch nichts darüber aussagt ist, ob und inwiefern diese auch für uns verantwortbar sind. Eine solche Frage kann von einem Einzelwissenschaftler als solchen grundsätzlich nicht beantwortet werden. Will er darüber dennoch etwas sagen, tut er dies, so seine Aussagen auch begründet sein wollen, als bereits Philosophierender.

1.3. Philosophisches Fragen

Demgegenüber bewegt sich die Philosophie in einer Fragehinsicht, der es nicht mehr um einige Momente am Phänomen, sondern um dieses selbst in seiner Ganzheit und Fülle geht. So wird der Mensch innerhalb verschiedener Einzelwissenschaften zum Thema. Er wird dann etwa mit Blick auf seine Beschaffenheit untersucht. Hier interessiert dann vielleicht der Aufbau seiner Knochen und Musku-

latur, oder die Zusammensetzung verschiedener Gewebe. Auf diese Weise wird von der Medizin eine große Menge an Erkenntnissen über den Menschen gesammelt. Und dennoch ist damit noch nicht die Frage beantwortet, was das eigentlich heißt, ein Mensch zu sein. Es gilt zu beachten: Weil wir Menschen sind, sind wir einzelwissenschaftlichen Fragen zugänglich, sind wir durch Aussagen etwa der Chemie oder der Soziologie bestimmbar. Nicht aber sind wir in erster Linie in Soziologie und Chemie zu erörternde Wesen, die auch noch Menschen sind.

Damit bleibt aber die Frage offen, wer und was wir als diejenigen sind, von denen diese vielen Bestimmungen ausgesagt werden können. Das heißt, wir sind damit noch nicht hinsichtlich unserer selbst zum Vorschein gekommen. Dies herauszubekommen ist aber das eigentümliche Anliegen der Philosophie. Was ist der Mensch, nicht als etwas anderes, sondern als Mensch?

Was die Verkürzung auf bestimmte Momente hin bietet, ist selbst nicht wiederum ein bestimmtes Moment. Sondern es ist die, die Vielzahl der Momente ermöglichende und einigende Bestimmung. Deshalb ist die Frage danach die fundamentale Frage. Mensch zu sein, ist kein Moment am Menschen neben anderen auch noch. Die philosophische Frage nach den Phänomenen stellt deshalb nicht noch eine zusätzliche Hinsicht zu den Einzelwissenschaften dar, weil sie auf das geht, was den Grund beschränkter Fragehinsichten bietet. Philosophie sucht gerade das zu bedenken, von dessen Ausblendung einzelwissenschaftliches Erkennen lebt. Wiewohl das derart Ausgeblendete immer schon und immer noch mitgewusst werden muss, damit einzelwissenschaftliche Aussagen verständlich sind. Der Mediziner bleibt in seinem Vertrautsein von Gesundheit und Krankheit, wie weit er in seinen Forschungen auch fortschreitet. Nur so macht sein Tun überhaupt Sinn.

Die bewusste Selbstbeschränkung auf zuvor ausgewählte Wirklichkeitsdimensionen wird von der Philosophie nicht mitgemacht. Philosophisches Denken hat als Bemühung verstanden zu werden, den Erscheinungen, wie sie sich von ihnen selbst her zeigen, nachzugehen. Es ist ihm am Phänomen in seiner unverkürzten Weite, das heißt am Gesamtphänomen, gelegen.⁵⁸

Das Gesamtphänomen ist freilich nicht dasjenige, was einfach herumliegt, sodass es bloß aufgegriffen werden muss. Das Phänomen ist als solches zwar bekannt,

⁵⁸ Deshalb ist philosophische Sprache deutlich, was nicht mit denkerischer Anspruchslosigkeit zu verwechseln ist, während einzelwissenschaftliche Sprache präzise ist. Das Wort präzise stammt bekanntlich vom lateinischen Wort *praecidere*, was soviel wie abschlagen, kürzen oder zuschneiden bedeutet.

aber deswegen ist es nicht auch schon erkannt: Was es mit den Phänomenen auf sich hat, das wissen wir irgendwie. Sie sind uns durch und durch vertraut, sind uns erschlossen, doch so, dass sie sich in dieser Erschlossenheit gleichwohl entziehen. Das ursprüngliche Phänomen entzieht sich in der Form des bloßen Bekanntseins. Deshalb muss es auf dem Weg des Fragens entborgten werden.

Dieser merkwürdige Umstand, fiel bereits Augustinus auf, als er sich dem Phänomen der Zeit zugewendet hat. Es verdeutlicht gewissermaßen die philosophische Ursituation: „Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio“⁵⁹. Da wo uns aufgeht, dass wir gerade von jenem, mit dem wir immer schon umgehen, ohne dass wir darin irgendwelche Schwierigkeiten hätten, gar nicht so genau wissen, was es mit ihm denn eigentlich auf sich hat, bricht das philosophische Fragen auf.

Fragen kann hier aber nicht mehr heißen, das aufgebrochene Phänomen restlos ausschöpfen zu wollen. Dies deshalb nicht, weil sich das Phänomen gegenüber unserem Erkennen als das je Größere erweist. Die Dinge geben immer mehr zu verstehen, als wir an ihnen erfassen können, sodass sich mit jedem Erkennen immer auch neue Möglichkeiten an Erkennbarkeit eröffnen.⁶⁰ Im Wissensgewinn nimmt nicht das Nichtwissen ab, sondern Wissen und Nichtwissen steigen in gleichem Maße.

Dem, in der lebendigen Erfahrungswelt vertrauten Phänomen, gilt es in der Philosophie nachzugehen, um es in seiner vollen Weite und Bedeutung ausdrücklich zu machen. Dabei muss aber darauf hingewiesen werden, dass niemand in einer solchen Weise sehen muss: Philosophisches Denken ist zwar, gerade weil es sich allein dem zuzuwenden sucht, was sich vom Phänomen her zeigt, ebenso begründet, wie auch streng. Doch damit eine Sache auch in ihrer vollen Phänomenalität hervorkommen kann, ist es auch notwendig, dass wir uns für sie öffnen. Jemand ist immer nur so weit auf Erfahrungen, in denen er als Mensch steht, ansprechbar, wie er auch dazu bereit ist, sich auf diese einzulassen. Dieses Zulassen ist die von uns

⁵⁹ *Augustinus*, Confessiones XI, 14, 17

⁶⁰ Eben daraus ergibt sich das besondere Verhältnis, das die Philosophie zu ihrer Geschichte hat. So ist es für einen Physiker heute nicht mehr notwendig, etwa die Experimente von Galileo Galilei zu rekonstruieren. Wenn er es doch tut, so aus historischem Interesse, nicht aber um in seiner Wissenschaft voranzukommen. Was in der Physik einmal methodisch gesichert ist, dies muss vom einzelnen Forscher nicht nochmals überprüft werden. Der wissenschaftliche Fortschritt baut auf seiner Geschichte auf. Sie wird darin aber als solche zurückgelassen. Dies ist in der Philosophie nicht der Fall. Sie steht zu ihrer Geschichte in einem wesenskonstitutiven Verhältnis. Weil sich Philosophie auf die Unerschöpflichkeit des Phänomens einlässt, können uns auch vergangene Gedanken immer wieder von neuem etwas zu denken geben. Das zeitliche Zurückliegen eines Gedankens, ist kein Kriterium für seine Relevanz.

einzuräumende Bedingung dafür dass sich etwas als das was es ist zeigen kann. Dazu gehört, dass umso mehr es gelingt, vordergründige Beschwichtigungsversuche, abzulegen, die eigentliche Tiefe und Fraglichkeit des Phänomens hervorzutreten vermag.

1.4. Folgerungen für das Fragen nach dem menschlichen Anfang

Philosophie geht auf das, was Auszublenden eine Einzelwissenschaft als solche überhaupt ermöglicht. Damit ist aber der Anspruch, auf philosophische Fragen, einzelwissenschaftliche Antworten geben zu können, zurückzuweisen. Wovon von allem Anfang an abgesehen wird, das kann innerhalb der eigenen Forschung nicht mehr ausdrücklich zu Gesicht kommen. Die Reflexion auf das Ausgeblendete ist gleichbedeutend mit dem Verlassen des einzelwissenschaftlichen Fragens. Wie die Einzelwissenschaft völlig zu recht auf ihre Fragen, alleine einzelwissenschaftliche Antworten gelten lässt, so können auch in der Philosophie auf philosophische Fragen nur philosophische Antworten herangezogen werden. Die Behauptung auf philosophische Fragen einzelwissenschaftliche Antworten geben zu können, lebt vom Überspringen dieses schlichten Sachverhalts.

Dass es dennoch immer wieder zu illegitimen Überschreitungen des eigenen Geltungsbereichs kommt, hat seinen Grund vor allem darin, dass sich der Einzelwissenschaftler als Mensch vor noch ganz andere Probleme gestellt sieht, als die, welche sich aus seinem einzelwissenschaftlichen Forschen ergeben. Mit Blick auf den Erfolg seines einzelwissenschaftlichen Vorgehens legt sich das Ansinnen nahe, mit ihr auch außerhalb der Einzelwissenschaft operieren zu sollen. Doch ist ein solches Vorgehen immer schon zum Scheitern verurteilt. Denn alles das was dabei herauskommt, werden allemal nur thematisch verkürzte Phänomene sein müssen. Das Erklärungspotential der Einzelwissenschaften beschränkt sich auf einen reduzierten Gegenstand und dies einschließlich seiner Entstehung, die ebenfalls nur in reduzierter Weise zu Gesicht kommen kann.

Das einzelwissenschaftliche Vorgehen ist eben gerade nicht die eigentlichere Aneignung unseres Erfahrungsraums. Wenn die Rede von einem gelungenen Musikstück ersetzt wird durch die Angabe von Schallwellen, so ist dies keineswegs die genauere Fassung der ersteren. Wir wissen nun keineswegs genauer über dieses Musikstück bescheid, was Hören ist. Die Einzelwissenschaften redet nicht

genauer aus die Sprache unserer Erfahrungswelt. Sondern sie redet von etwas anderem. Denn ihr geht es um etwas, das ein Moment am Gesamtphänomen darstellt.

Aus dem Gesagten wird ersichtlich, dass was Anfang bedeuten mag, von einzelwissenschaftlichen Erörterungen grundsätzlich nicht eingeholt werden kann. Vielmehr werden wir in ihr über die wirklichen Bedingungen informiert, ohne welche er sich als Anfang niemals hätte ereignen können.⁶¹ Die Verschmelzung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungszellen und all weiteren Schritte der Entwicklung, wie sie von der embryonalen und der fetalen Forschung genau aufgezählt werden können, geben die wirklichen Bedingungen dafür an, dass ein Mensch seinen Anfang nehmen konnte. Doch lässt dies nicht den Schluss zu, dass damit auch schon alles gesagt ist, was sinnvoller Weise über zu diesem gesagt werden kann. Denn im Anfang geht es darum, dass mit dir jemand an die Offenheit seines Anwesens entlassen wird, der bei all der Bedingtheit seines Daseins, nicht aus diesen errechenbar bist. Dein Anfang ist das, von dem her du der bist, der du bist. Wir haben in der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit unseres Daseins je unseren einmaligen, ebenso unverwechselbaren Anfang. Anders gesagt heißt dies, dass was auf dem Weg der einzelwissenschaftlichen Herangehensweise erreicht wird, ist gerade nicht mein Anfang. Wollen wir wissen, was es mit unserem Anfang als solchen zu tun hat, dann ist dies in einer philosophischen Herangehensweise zu exponieren.

⁶¹ Es soll hier in voller Ausdrücklichkeit erklärt werden, dass es in dieser Verhältnisbestimmung nicht darum geht, einen philosophischen Seitenhieb gegen die Einzelwissenschaften zu erteilen. Sondern allein darum, die Geltungsansprüche der jeweils erhobenen Aussagen und die Weise, wie sie zu einander stehen, abzustecken. Grenzüberschreitungen, von welcher Seite auch immer, sind grundsätzlich unbefugt, weil haltlos. Dass wir aber vor allem von einzelwissenschaftlichen Grenzüberschreitungen gesprochen haben, liegt in der Sache unserer Zeit.

2. Das Wissen um den eigenen Anfang als Ausgangsmoment unseres Fragens

Es geht uns darum, die ursprüngliche Gegebenheit unseres Anfangs freizulegen. Es gilt das, was sich von ihm her zeigt, so zum Vorschein kommen zu lassen, dass es sich möglichst in seiner ganzen Bedeutsamkeit öffnen kann. Wir wollen unseren Anfang so zu verstehen suchen, wie er, ungetrübt und ungemindert, von ihm selbst her und an ihm selbst ist. Doch wäre ein solches Unternehmen bereits von seinem Ausgang her unzureichend bedacht, wenn es versäumen würde, seiner eigenen Ermöglichung nachzugehen. Denn jedes Fragen nach dem Anfang eines Menschen setzt voraus, dass der Fragende bereits damit vertraut ist, was es heißt, einen Anfang zu haben. Wir können es uns nur deshalb zur Aufgabe machen nach unserem Anfang zu fragen, weil wir dem zuvor bereits in der durchaus seltsamen Erfahrung leben, einmal nicht dagewesen zu sein. Selbst, als dieser konkrete Mensch, als dieser Mann, als diese Frau, als Sohn oder als Tochter seiner Eltern, in der jeweiligen Unverwechselbaren Geschichte seines Daseins, einen Anfang zu haben. „Ich selber habe und du selbst hast einen Anfang. Dieses Haben meint, sich selber zu diesem selbsteigenen Anfang und sich selber aus ihm heraus verhalten zu können.“⁶² Die Erschlossenheit des eigenen Nichtdagewesenseins ist die Bedingung des Fragens nach unserem Anfang. Allein von ihr her und in ihrem Lichte lässt sich die Frage nach unserem Anfang angehen.

Als Menschen stehen wir in der Vertrautheit unseres eigenen Anfangs. Und tatsächlich würde auch niemand von uns ernsthaft daran zweifeln, einmal nicht dagewesen zu sein. Freilich, was diese Erfahrung des Nichtdagewesenseins beinhaltet, was sich uns in ihr zuspricht und zu denken gibt, das liegt damit nicht schon offen zutage. Sondern dies gilt es allererst zu entfalten, insofern wir dem sich zu erfahren gebenden nachgehen. Das heißt in voller Ausdrücklichkeit danach fragen, was es mit der Erschlossenheit des eigenen Anfangs auf sich hat. Wir können daher auch von einem Vorverständnis sprechen. Allein von ihm her kann sich entscheiden, was Anfangs rechtens bedeuten kann, und was nicht.

Der ursprüngliche Charakter dieser Erschlossenheit unseres eigenen Nichtdagewesenseins ist nun aber vor nachträglichen Verfälschungen zu bewahren. Das

⁶² *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Beginn und Anfang des menschlichen Daseins, Wien, 1994, 98

Wissen um meinen Anfang ist nämlich nichts, das ich aus irgendwelchen Beobachtungen gewonnen hätte. Darum, dass wir einmal nicht dagewesen sind, wissen wir nicht erst von daher, dass uns immer wieder zu Gesicht gekommen ist, wie andere Menschen ihren Anfang genommen haben. Weniger noch weil wir dergleichen in anderen Bereichen des Lebendigen gesehen haben. Das Wissen um die eigene Anfänglichkeit ist nicht das Ergebnis einer Folgerung. Andere Menschen haben ihren Anfang genommen, ich bin ein Mensch, also habe auch ich einen Anfang. Die vermeintliche Gewinnung aus der Beobachtung ist vielmehr schon durch unser Verständnis von Anfang ermöglicht. Nur weil ich schon irgendwie damit vertraut bin, was es heißt, einen Anfang zu haben und damit, auch selbst anfangen zu können, vermag ich diese Beobachtungen in ihrer rechten Bedeutung zu verstehen. Nicht aber umgekehrt. Die Einsicht in so etwas wie Anfang wird hierbei gerade vorausgesetzt. Um zu verstehen, dass das Aufbrechen der Eichel und das Hervortreten des ersten zarten Grüns, den Anfang einer neuen Eiche bedeutet, muss ich zuvor bereits begriffen haben, und sei dieses Begreifen in sich noch so vage, was ein Anfang ist. Andernfalls wüsste ich gar nicht, worauf sich dieses Geschehen bezieht.

Gleiches gilt, wenn man meint, das Wissen um den eigenen Anfang aus einer Mitteilung durch andere ableiten zu wollen. Die Erschlossenheit meines Nichtdagewesenseins verdankt sich nicht der Versicherung meiner Eltern darüber, dass ich, bevor ich durch sie gezeugt wurde, noch nicht da gewesen bin. Auch hier wird ja wiederum in Anspruch genommen, was zu erklären vorgegeben wird.⁶³ Denn solch eine Benachrichtigung setzt voraus, dass ich mich als Mensch weiß, dass ich mir als einer gegenwärtig bin, der einmal nicht dagewesen ist.

Das Wissen um die eigene Anfänglichkeit ist uns nicht aus anderem eröffnet, vielmehr bildet die Einsicht in die Anfänglichkeit des Daseins ist ein wesentliches Moment unserer Selbsterschlossenheit. Mensch zu sein heißt bereits in dieser Erfahrung zu stehen. Indem ich mir selber gegenwärtig bin, bin ich mir als einer gegenwärtig, der einmal nicht da gewesen ist. Unser Leben ist als Ganzes von dem eigentümlichen Wissen des Nichtdagewesenseins durchwaltet. In jedem einzelnen unserer Vollzüge bekommen wir zu spüren, dass uns unser Dasein von unserem Anfang her eröffnet worden ist. Deshalb können wir auch so etwas, wie

⁶³ Günther Pöltner, Die Frage nach der Herkunft des Menschen, 1990, 18

die Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit eines sinnvoll verbrachten Augenblickes erfahren. Dies muss mir aber nicht erst von irgendwoher beigebracht werden.

Das Wissen um den Anfang, wie dunkel und verschüttet es auch sein mag, liegt unserem gesamten Weltaufenthalt zugrunde. Gerade dies macht es so schwierig es auch eigens zu beachten. Denn was uns das Nächste ist, ist zugleich auch jenes, was uns am schwierigsten zutage tritt. Und so bleibt die Vertrautheit des eigenen Nichtdagewesenseins zumeist im nicht weiter beachteten Hintergrund.

Hieraus können wir folgendes entnehmen: Der bedeutungsgebende Horizont von Anfang ist nicht aus dem Entstehen anderer Wesen, dem Herstellen oder dem Erfinden zu entnehmen. Vielmehr kann ich mir diese Weisen überhaupt nur in ihrem Sinne begreiflich machen, weil ich in der Erfahrung stehe, als der, der ich selbst bin einmal nicht dagewesen zu sein und meinen Anfang genommen zu haben. Die Frage nach dem eigenen Nichtdagewesensein ist damit nicht ein Kleines gegenüber der ungleich größeren Frage nach dem Woher des Weltganzen, sondern erst von dieser aus, kann jene überhaupt gestellt werden. Mein Anfang stellt nicht ein beliebiges Vorkommnis von Anfang dar. Sondern in ihm liegt die ursprüngliche Erscheinung von Anfang überhaupt. Die Erfahrung als ich selbst angefangen zu haben, ist das Fundierende. Es ist die Erfahrung des ureigensten Nichtdagewesenseins und nichts anderes, das wir in den Blick zu bekommen haben.

Die Frage nach unserem Anfang ist damit in der personalen Einstellung zu entfalten.⁶⁴ Wir müssen uns selbst in unverkürzter Größe zum Ausgangspunkt machen. Je Du selbst, als Kind deiner Eltern⁶⁵, je ich selbst als Kind meiner Eltern, bin es, der einmal nicht da gewesen ist. Wo dies nicht gelingt, dort geht es weder um meinen Anfang, sofern er meiner ist, noch um meinen Anfang, sofern er Anfang ist. Denn nichts anderes, als tatsächlich mein Anfang ist es, der mich bedrängt und mich in meinem Dasein fraglich werden lässt.

3. Zur Unterscheidung von Anfang und Beginn

Jeder von uns steht als Mensch in der ursprünglichen Vertrautheit seines eigenen Anfangs. Ja wir können sagen, dass er uns nicht minder gewiss ist, als dies, dass

⁶⁴ Günther Pöltner, *Der Anfang unseres Daseins*, 1982, 314

⁶⁵ Dass wir Kinder unserer Eltern sind, meint hier nicht einen Abschnitt unseres Lebens, den wir neben anderen zu durchlaufen haben, sondern verweist auf die ontologische Relation in der ein jeder von uns steht. Denn jeder einzelne von uns, ist zeit seines Lebens Kind seiner Eltern.

wir überhaupt da sind. Allein, so vertraut wir mit unserem Anfang auch sein mögen, so sind wir doch gerade nicht im Besitz eines vollen Verständnisses um ihn. Obgleich wir unabdingbar darum wissen, dass wir unseren Anfang haben, wissen wir damit nicht auch schon, was es eigentlich mit ihm auf sich hat. Wir wollen daher versuchen, unseren Blick dafür zu schärfen, was das heißt, anzufangen.

Es ist wesentlich zu sehen, dass mit jedem eigentlichen Anfang auch ein uneigentlicher Anfang einhergeht. Es ist dies der Beginn. Weil Anfang und Beginn untrennbar zusammen gehören, ist es wohl nicht immer leicht, die Unterschiedenheit beider zu erkennen. Doch wird es, wenn wir uns diese Mühe machen, für die Sache unseres Fragens ungemein ergiebig sein und uns ein weites Stück voranbringen.

Der Anfang ist das Eröffnende. Er ist das, was anderes hervortreten und sich zeigen lässt, als das was es ist. Von ihm her verdankt sich das Eröffnete als Ganzes. Das heißt, es verdankt sich in seinem Sein wie auch in seinem Wesen und darf sich als freigegebenen zu seiner je eigenen Entfaltung erfahren. Alles was es mit dem das aus ihm entsprungen ist, auf sich hat, nimmt mit ihm seinen Ausgang. Deshalb besagt Anfang immer auch schon so viel wie Herkunft. Zu sein besagt, von seinem Anfang her zu sein.

Es leuchtet somit ein, dass unser Anfang als solcher, als Sein und Wesen eröffnender, nichts einmaliges sein kann. Nichts das von uns zurückgelassen würde und nun hinter uns läge. Vielmehr bleibt er stets gegenwärtig und durchwaltet das durch und in ihm Gesetzte.⁶⁶ Dieser Zug unserer Herkunft, so weist Günther Pöltner völlig zu Recht hin, schlägt sich auch in unserer Sprache nieder. So fragen wir, der Sache genau entsprechend, von woher wir kommen und nicht, von woher wir gekommen sind.⁶⁷ Unser Anfang lässt sich nicht einer bestimmten der drei Dimension der Zeit zuordnen, vielmehr liegt er der Zeitlichkeit unseres ganzen Daseins zugrunde. Wir sind da, indem wir uns ständig von unserem Anfang her gegeben sind. Indem wir in der Gewähr unseres Anfangs stehen.

Weil und insofern aber etwas seinen Anfang genommen hat, deshalb konnte es auch beginnen. Während der Anfang das ist, was hervorgehen lässt, ist der Beginn das erste zum Vorschein kommen dessen, das solcherart hervortreten konnte. Der

⁶⁶ Dies können wir beim griechischen Wort ἀρχή oder beim lateinischen Wort principium noch weitaus stärker mithören. Bedeuten diese doch nicht nur Ursprung, sondern zudem auch Herrschaft. Das was entspringen lässt und dieses darin gleichsam durchherrscht.

⁶⁷ Günther Pöltner, Die Frage nach der Herkunft des Menschen, 1990, 22

Beginn meint die ersten Bekundungen von dem, das bereits angefangen hat zu sein.

Aber so groß dieses Ereignis der ersten Bekundung auch sein mag, steht diese gerade doch auf derselben Ebene mit all den vielen weiteren Bekundungen, die da noch kommen werden. Der Beginn ist nur insofern ein Erstes, als auf ihn, in steter Weise, anderes folgt. Er ist deshalb nichts, das uns, als die, die wir sind, bleibend begleiten würde. Sondern er wird von uns im Gange unseres Lebens zurückgelassen und überholt. Unser Beginn verschwindet mit der Zeit.

So sehr zwar zu jedem Anfang auch sein Beginn gehört, da er sich als Anfang allein mit seinem Beginn auch wirklich ereignen kann, ist dieser doch immer nur etwas Abgeleitetes. Beginn ist „Anhebung nicht Urhebung“⁶⁸.

Im Beginn ist das, was da angefangen hat, noch verborgen, noch unentfaltet. Erst mit wachsendem Abstand zu ihm, vermag es nach und nach zum Vorschein zu gelangen und sich in je größerer Offenheit zu zeigen. Im Abheben vom Beginn wird uns damit ersichtlich, wer mit dir seinen Anfang genommen hat. Tritts du in deinem Anfang hervor. Deshalb konnte Martin Heidegger sagen, dass allein mit dem Ende der Anfang voll da ist.⁶⁹ Von dem was zuletzt kommt, von der Vollendung her, wird uns unser Anfang ersichtlich. Was es etwa mit dem Anfang einer Freundschaft auf sich hat, erfahren wir von dem, was sie für uns nun ist und was sie für uns einmal sein wird.

Wir wollen versuchen das über Anfang und Beginn Gesagte durch einige Veranschaulichungen fassbarer zu machen.⁷⁰ Denken wir etwa an eine Quelle. Sie ist der Anfang allen Wassers das aus ihr strömt und aus dem sich Bäche, Teiche oder Flüsse bilden mögen. Die Quelle ist aber nicht das erste Aufsprudeln das die folgende Flut von Wassern einleitet. Sie ist nicht der erste Tropfen der aus ihr quillt. Denn dieser ist als Beginn von der Quelle allererst ermöglicht. Oder blicken wir auf einen Bildhauer. Sein Ansetzen von Hammer und Meißel an den Stein, mit dem er seine Verrichtung beginnt, zeigt uns noch nichts von der Gestalt, die hier angefangen hat, hervorzutreten. Im Gegenteil. Hat doch dieses erste Wegschlagen des überflüssigen Steines zumeist gar nichts mehr mit dem späteren Werk zu tun.

⁶⁸ *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Beginn und Anfang des menschlichen Daseins, Wien, 1994, 99

⁶⁹ *Martin Heidegger*, Hölderlins Hymnen, »Germanien« und »Der Rhein«, GA 39, hrsg. von Susanne Zeigler, Frankfurt a. M., Klostermann, 1980, 3

⁷⁰ *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Beginn und Anfang des menschlichen Daseins, Wien, 1994, 98ff

Schon vor langem kann ein Streit angefangen haben. Wie im Verborgenen belastet er das Verhältnis, das zwei Menschen mit einander verbindet, schwer. Das erste böse Wort das fällt, ist dann aber nur der Beginn, mit dem dieser Streit ins Offene hervorbricht und sich das viele Angestaute zu entleeren sucht. Das erste Hören eines Gedankens mag der Beginn sein, von dem her wir versuchen ihn uns anzueignen. Doch braucht er, dies haben wir nur zu oft festzustellen, seine Weile in der er reifen darf, bis wir endlich sagen können, dass wir auch angefangen haben, ihn in seinem vollen Gehalt zu verstehen. Und alles Zählen, so hat Nikolaus von Kues hingewiesen, hebt an mit der Eins. Er meint damit aber nicht jene Eins, auf welche die Unbegrenztheit all der weiteren Zahlen folgt. Die Eins, so gesehen, ist zwar die erste der Zahlen, doch ist sie damit im Grunde in nichts von all den anderen unterschieden. Dies wäre nur der Beginn der Zahlen. Die Eins, und darauf blickt er, ist aber auch das ganz andere sämtlicher Zahlen und als solche selber keine von diesen mehr. Ist sie doch zugleich das, was jede Zahl überhaupt zu einer solchen macht. Denn „Nonne unum est unum semel, et duo est unum bis, et tria unum ter et sic deinceps“⁷¹. Sie ist damit Anfang des Zählens.

Wir können an diesen Veranschaulichungen nun klarer sehen, was es mit Anfang und Beginn auf sich hat. Mal treten sie deutlicher auseinander, mal liegen sie so eng beisammen, dass es nur schwerlich gelingt, beide auch wirklich in ihrer Unterschiedenheit fest zu halten. Allein, es dürfen diese Veranschaulichungen gerade nicht zu der Annahme führen, dass darin der ursprüngliche Zugang zu Anfang und Beginn liegt. Denn dieser ist vielmehr immer schon die Erschlossenheit des je eigenen Anfangs. Nicht erst deshalb, weil ich gesehen habe, wie der Maler sein Gemälde zum Vorschein kommen lässt, erfahre ich, was es heißt anzufangen. Sondern umgekehrt. Versuchen wir also den Anfang und den Beginn von uns als Menschen konkreter in den Blick zu bekommen.

Unser Anfang ist das, von dem aus es jedem von uns eröffnet worden ist, das Ganze seines Lebens in seinen sämtlichen Altern zu vollbringen. Wir begegnen einander als Säugling, Kind, Jugendlicher, Erwachsener oder als Greis. Immer in einem bestimmten Lebensalter, das beständig in sein nächstes übergeht und Kommendes wie Gewesenes ineinander vermittelt. Ereignet sich das Ganze unseres Daseins aber allein mit ihnen, so muss es uns darum gehen, ein angemessenes Verständnis über dieses Verhältnis zu gewinnen. Darüber wie unsere Lebens-

⁷¹ Nikolaus von Kues, *Idiota de sapientia* I, 5

alter zu ihrem Ganzen stehen und umgekehrt, wie sich dieses gegenüber jenen ausdrückt.⁷²

Jedes unserer Lebensalter stellt eine eigene Gestalt dar mit ihren je eigenen Anliegen, die nur einmal und unumkehrbar vorkommt. Zwar können sie sich immer nur in einem Nacheinander ereignen, in dem eines auf das andere folgt. Doch bedeutet dies nicht auch schon, dass sie als die bloße Vorbereitung auf die nächst bevorstehenden hin rechtens zu verstehen sind. Dies würde die Bedeutung jedes einzelnen unserer Lebensalter verkennen. Der Sinn unserer Kindheit lag nicht einfach darin, ein Erwachsener zu werden. Jedes neue Alter hat auch das vorhergehende in sich aufzunehmen, um dessen Gehalt in einer ihr gemäßen und verwandelten Weise fortzusetzen. Dem Gewesenen wird so Zukunft gegeben.

Die Zeitlichkeit unserer Lebensalter ist eine offene und damit unabschließbare. Das was einmal war ist freilich nun vorbei und hat damit aufgehört zu sein. Jedoch ist dieses stets noch dafür zugänglich, was aus ihm in uns werden kann. So mag es zwar lange her sein, dass wir im Kreise unserer Familie an die verschiedensten Gepflogenheiten herangeführt wurden, durch die Menschen ihren Umgang mit einander ausgestalten. Gleichwohl ist uns seine Bedeutung, für jeden unabweisbar, immerzu gegenwärtig.

Vermag jedes unserer Lebensalter für sich zu beanspruchen, eine echte und berechnete Gestalt darzustellen, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass diese gleichsam auch um der anderen willen da ist. Keines unserer Lebensalter ist nur für sich, sondern jedes von ihnen besteht ebenso mit Blick auf die hinter ihm und auf die vor ihm liegenden. Letztlich besteht es auf sie alle hin. Erst mit ihnen darf es, vollends es selbst sein. Das was es mit jedem einzelnen unserer Lebensalter auf sich hat, erschließt sich uns deshalb allein in der Hinsicht auf das Ganze.

Auf der anderen Seite haben wir aber zu sehen, dass nicht nur unsere Lebensalter auch für das Ganze da sind. Ebenso gilt, dass das Ganze allein in ihnen zum Vorschein kommen kann. In ihnen vermag es sich zu entfalten und stellt es sich mit dar. Denn unsere Lebensalter sind als solche sie selbst, insofern sie am Ganzen Anteil haben. Ja dieses sogar sind, wenn auch nur auf eine jeweils eingeschränkte Weise.

Lebensalter sind eben immer jemandes Lebensalter. Die gewöhnliche Rede von dem Embryo, dem Fetus oder dem Säugling, scheint dies nur zu häufig, sorglos

⁷² *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Beginn und Anfang des menschlichen Daseins, Wien, 2003, 99ff

außer Acht zu lassen. Genau gedacht wird nicht aus einem Kind ein Erwachsener, vielmehr haben wir zu sagen, dass du, der du nun Kind bist, einmal, so auch alles gut geht, mir als Erwachsener gegenüberstehen wirst. Du selbst bist dann Erwachsen geworden und kein Kind mehr. Du selbst hast dich vom Kind hin zum Erwachsenen entwickelt, und bist in deiner Entwicklung derselbe geblieben. Nicht aber wurde aus etwas, etwas anderes. Wer sollte das damals denn auch sonst gewesen sein?

Und ebenso gilt dies von allen anderen, auch den frühesten Altern deines Lebens. Jemand zu sein bedeutet immer auch, jemand gewesen zu sein. Alles andere sieht von unserer zeitlichen Einheit und Ganzheit ab und macht sich daran, uns in unsere Lebensalter zu zerstückeln. Die Bezeichnungen Embryo, Fetus oder Säugling meinen nicht ein von mir verschiedenes Wesen, sondern ein gewesenes Lebensalter meiner selbst. Meine Lebensalter gehen mir weder voraus, noch folgen sie mir nach. Sondern ich bin da, indem ich mich in all meinen Altern vollziehe.⁷³

Daraus aber wird uns nun die große Bedeutsamkeit vor allem unserer frühesten Lebensalter ersichtlich. Sind sie es doch, auf die all die anderen erst folgen konnten. In der Eröffnung unserer sämtlichen Lebensalter sind sie jene in denen wir uns erstmals zeigen durften. Sie sind unser Einsetzen, unser Beginn. Das Beginnen unseres Lebens ist indessen nicht seine Grundlage, sein Ursprung, seine Gewähr, eben sein Anfang. Da wo dieser Unterschied nicht gesehen wird, und man den Beginn bereits für den Anfang hält, da erkennt man den je einmaligen Aufbruch des Neuen. Jenen Aufbruch in dem unser Beginn, mitsamt all unseren Lebensaltern, als Ganzes bleibend zugelassen wird. Eben die echte Freigabe zu uns selbst. Zu je dir selbst, zu je mir selbst. Denn wie du dein dir eigenes Leben zu vollbringen hast, so hast du auch deinen eröffnenden Anfang und deinen zu ihm gehörenden Beginn.

3.1. Der Anfang als Zeigen im Entzug

Unser Anfang zeigt sich uns als das aus dem wir als ganzes hervorgetreten sind. Alles was es mit uns auf sich hat, wurde uns von ihm her eröffnet. Durch ihn kön-

⁷³ Günther Pöltner, Grundkurs Medizinethik, Wien, 2002, 207ff

nen wir uns dazu freigegeben erfahren, als die da zu sein, die wir sind. Je du selbst, je ich selbst.

Als uns freigebender und als uns entlassender ist unser Anfang, so stellen wir gleichsam fest, aber nicht von solcher Art, dass wir dazu imstande wären, uns ihm zuzuwenden, wie anderen Dingen auch. Auf ihn können wir nicht einfach zugreifen, oder versuchen ihn von allen Seiten zu umfassen. Was wir auf diesem Wege auch immer in unsere Hände bekommen würden, es wäre nicht unser Anfang. Bei unserem Anfang als solchen können wir uns nicht mehr an anderes halten. Ist es uns nicht mehr möglich, ihn aus dem, was vor ihm gelegen wäre, zu erklären. Denn vor unserem Anfang, so müssen wir sagen, können wir schlichtweg nichts erblicken.

Wie meinen wir das? Natürlich mag er zwar mancherlei kennen, das unentbehrlich dafür war, dass er sich ereignen und uns selbst entspringen lassen konnte. Allein, als unser Anfang geht er gerade nicht in all dem auf. Ja, lässt sich nicht erkennen, dass je inniger wir auf das hinschauen, was hinter ihm gewesen ist, er sich als unser Anfang stets weiter von unseren Blicken zu entziehen droht? Was wir hier auch angeben wollten, als der gebende und tragende Grund unserer selbst ist er gerade nicht von solchem her zu verstehen. Unser Anfang fängt allein mit uns an.

Zu ihm gelangen wir nicht indem wir von dem einen Gegebenen zu dem anderen Gegebenen hinübergehen. Abgesehen davon, dass dem eine gewisse Willkürlichkeit unterliegen würde, auch bei diesem die Suche nach unserem Anfang abbrechen zu wollen. Da doch schließlich auch das Gefundene aus wieder anderem hervorgegangen ist. Weil unser Anfang uns selbst hat entspringen lassen, erschließt sich uns das, was er uns besagen will, niemals im Gang, sondern alleine in einem ebensolchen Sprung.

Unser Anfang ist somit nicht aus schon Vorliegendem abzuleiten. Der Sinn unseres Fragens ist bereits in seinem Ansatz verfehlt, wenn danach getrachtet wird, herauszubekommen, woraus ich mich irgendwann einmal erhoben habe. Sie zielt von Grund auf nicht auf ein Moment innerhalb der Verschmelzung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungszellen, sowie deren weiterer Entwicklung. Das kann sie auch gar nicht. In einem derartigen Trachten hat man deshalb die Frage als solche immer noch nicht verstanden. Diese zielt vielmehr auf etwas anderes ab.

Wenn wir hier aber davon sprechen, dass es mir nicht möglich ist an meinen eigenen Anfang heranzutreten, dass er mir entzogen ist, so ist dies keineswegs bloß

als die Folge der zu schwachen Fassungskraft meiner Erinnerung anzusehen. Mein Anfang ist mir nicht einfach deshalb entzogen, weil ich nicht mehr dazu imstande bin, mich an ihn zu erinnern. Gewiss verliert sich die Klarheit meiner Erinnerung in den verschwommenen Farben meiner Kindheit, die zunimmt, je weiter ich zurück zu gehen versuche. So lange, bis ich endgültig sagen muss, dass ich hier nicht mehr weiter komme, dass ich mich überhaupt nicht mehr erinnern kann. Bei vielem was wir in unserem jungen Alter getan haben, ist es uns nicht möglich, uns dies auch nur noch irgendwie in unser Gedächtnis zu rufen. Um die ersten Wortlaute, die wir von uns gegeben haben oder um die ersten Schritte, die wir setzten, wissen wir nur aus den Erzählungen unserer Eltern.

Doch die Entzogenheit meines Anfangs ist von anderer Art. Denn da mein Anfang gar kein Ereignis in meinem Leben und damit in meiner Vergangenheit ist, sondern mein ins Leben treten selbst meint, ist es einleuchtend, dass ich mich an diesen grundsätzlich nicht zu erinnern vermag. Erinnern kann ich mich nur an Dinge, die ich einmal erlebt habe. Bei all jenem, gegenüber dem ich sage, dass ich mich an dieses nicht erinnere, da gab es mich dennoch schon. Nicht aber gab es mich bereits vor meinem Anfang. Die Entzogenheit meiner Erinnerung ist eben nicht die, in der mir mein Anfang, als die Eröffnung meiner selbst, entzogen ist. Dies dürfen wir nicht verkennen.

„Mein Anfang zeigt sich im Entzug“⁷⁴. Und nie anders. Deshalb können wir schließlich immer nur sagen, dass uns unser Anfang eröffnet worden ist. Obgleich sich das Woher dieses Eröffnens gerade entzieht.

Die Entzogenheit unseres Anfangs schient jedoch nichts zu sein, so wird man sicherlich schnell meinen, das uns weiter zu verwundern bräuchte. Ja dass es schlichtweg einer denkerischen Lächerlichkeit entspricht, es für angebracht zu halten, eigens darauf hinzuweisen, dass mein ins Leben treten, kein Ereignis in meinem Leben sein kann. Denn um etwas über den Übergang von noch nicht leben, zu leben, aussagen zu können, müsste ich ja bereits leben. Die Einsicht in die Unmöglichkeit einen solchen Übergang festzustellen, ist geradeso anspruchsvoll, wie die Einsicht in die Unmöglichkeit, sich selbst in sein Sein zu setzen. Dass sich mir mein Anfang entzieht, trifft für mich sicherlich zu. Nicht aber gilt dies, so will man sagen, für andere. Wozu ich sichtlich nicht in der Lage bin, ist für sie durchaus möglich.

⁷⁴ Günther Pöltner, *Das Phänomen des Anfangs des menschlichen Daseins*, Wien, 1996, 280

Nun ist gewiss nicht zu bestreiten, dass mein Anfang anderen in einer anderen Weise zugänglich ist, als für mich selbst. Gleichwohl gestattet dies nicht auch schon, die Entzogenheit meines Anfangs, in eine Entzogenheit bloß für mich zu verwandeln. Wir dürfen diese nicht leichtfertig trivialisieren. Denn auch andere können sich meinen Anfang nicht zugänglich machen. An meinen Anfang gelangen sie ebenso wenig heran, wie ich selbst. Sie können zwar auf vielerlei Dinge stoßen, ohne die ich niemals meinen Anfang hätte nehmen können. Sie beobachten dann, wie sich die beiden Fortpflanzungszellen allmählich mit einander verbinden und wie das so Verbundene sich im Laufe der Zeit immer weiter entwickelt und größer wird. Aber auf diesen selbst treffen sie darin nicht. In der Beobachtung solcher Dinge liegt nicht unser Anfang.

Da wo man vermeint bei dem, was man auf diesem Wege finden kann, auch schon bei unserem Anfang angelangt zu sein, da wird dieser unter der Hand, zu einer bloßen Veränderung gemacht. Man geht üblicher Weise von der Vorstellung aus, dass etwas, das es vor mir gegeben hat und das nicht ich gewesen bin, sich so lange verändert hat, bis dieses irgendwann, keiner weiß wie, zu mir selbst geworden ist. Unser Anfang wird darin gefasst als das Ereignis eines Übergangs von einem bereits Vorliegenden, zu einem Menschen hin. Aus diesem wurde jenes. Werden heißt hier nur noch mehr, anders werden. Der Anfang des Neuen besteht allein in der Veränderung des Alten.

Doch haben wir, so wir uns an derartige Vorstellungen halten, damit noch nichts zu dem herausbekommen, wonach wir hier fragen. Die Ansicht, dass wir selbst das Ergebnis eines erfolgreichen Übergangs aus etwas anderem seien, lässt sich nämlich keineswegs ausweisen. Wir, du wie ich, erfahren uns selbst nicht auf eine solche Art. Das Entstehen und das Vergehen eines Menschen werden mit dem Hinweis auf Veränderung nicht zureichend erklärt. Denn nur weil jemand bereits da ist, können sich auch die verschiedensten Veränderungen an ihm ereignen. So mag ein Mensch mal aufgeregt, mal gelangweilt, mal freudig, mal traurig sein. Wie dem auch sei, er erfährt dies als Mensch und weil er Mensch ist. Aber weder wenn jemand in sein Leben hineintritt, noch wenn er aus seinem Leben austritt, ist er schon, oder ist er noch Mensch. Dies alles liegt nicht auf ein und derselben Ebene.⁷⁵ Ein Mensch verändert sich, doch nicht verändert sich etwas zu einem Menschen.

⁷⁵ Günther Pöltner, *Mensch – Personen*, 1999, 228

Als du deinen Anfang genommen hast, sagten deine Eltern nicht, dass sich etwas zu ihrem Kind hin verändert hat. Sondern dass ihnen ihr Kind gegeben wurde. Sie haben dir, und nicht etwas anderem, eröffnet zu leben. Du als dieser Junge, als dieses Mädchen. Du selbst bist nicht der augenblickliche Zustand einer Veränderung, die vor dir, wie auch nach dir, unzählige mehr kennt.

So ist es uns zwar möglich anzugeben, dass jemand mehr oder weniger geschickt ist, dass er mehr oder weniger lustig ist, oder dass er mehr oder weniger zuverlässig ist. Aber es macht keinen Sinn davon zu sprechen, dass jemand mehr oder weniger Mensch ist. Wir weisen keine Stufen auf, angesichts derer davon gesprochen werden könnte, dass wir mal mehr, mal weniger wir selbst wären. Entweder du bist, oder du bist nicht. Aber du musstest dich nicht erst zu dir selbst empor steigern.

Es sind keineswegs geringe Folgen, die ihren Ausgang nehmen, wenn Entstehen und Vergehen mit Veränderungen gleichgesetzt werden. Denn wird unser Menschsein, werden wir selbst, zu einem Zustand verdreht, drängt sich natürlich die Frage auf, wem oder was dieser Zustand denn eigentlich noch zukommen soll. Wenn alle Dinge einem gleichmäßigen und gleichgültigen Fluss der Veränderung unterliegt, woran geschehen diese Veränderungen dann? Was ist das, das zunächst im Zustand der Fortpflanzungszellen und nun im Zustand meiner selbst da ist? Denn dieses nicht mehr weiter benennbare wäre es dann, das im eigentlichen Sinne ist. Nicht aber ich.

Es geht hier also nicht um das Aufklauben von Kleinigkeiten, sondern um eine Achtsamkeit, die von der Sache selbst her gefordert ist. Ich erfahre mich nun einmal nicht als den augenblicklichen Zustand an etwas anderem. Und so begegnen wir einander auch nicht. Ich begegne dir selbst und du begegnest mir selbst. Sonst ist da nichts. Eine Mutter lässt ihre Liebe ihrem Kind zukommen. Für dieses lebt sie und gibt sie ihr Leben. Nicht aber tut sie dies für einen bloßen Zustand.

Damit sind die Schwierigkeiten aber noch keineswegs beseitigt. Denn obgleich unser Anfang nicht als Veränderung gefasst werden darf, sein Wesen vielmehr im Sprung liegt, im Freigeben und Hervorgehen lassen von unableitbar Neuem, geschieht er trotz allem, nicht anders, als in solchen. In Veränderungen und nicht ohne sie ereignet sich der Aufbruch unseres Anfangs und dennoch sind sie, wie wir gesehen haben, mit diesem nicht gleichzusetzen. Erschöpft er sich nicht in ihnen als das was er ist. In der Unmerklichkeit der allmählichen Veränderung liegt das

Eröffnende des Anfangs. Diese Spannung gilt es auszuhalten, wollen wir uns selbst verständlich bleiben können.

Die Anfangshaftigkeit unseres Anfangs verbietet es, uns selbst, und das was es mit uns auf sich hat, aus solchem, das hinter uns liegt, zu verstehen. Oder um es mit Robert Spaemann zu sagen: „Aus etwas wird nicht jemand.“⁷⁶ Wenn gegenüber deinen frühesten Lebensaltern zwar noch nicht gesagt werden kann, wer du bist, so ist doch ersichtlich, dass hier nicht erst etwas zu jemand werden muss. Vielmehr haben wir zu warten, bis uns offenbar wird, wer mit dir angefangen hat zu sein. Wer du bist und immer schon warst. Werden heißt hier nicht zu jemand werden, sondern als der, der man selbst ist, anderen offenbar zu werden.⁷⁷

Vor dem Anfang von je uns selbst, von je dir selbst, von je mir selbst, und nur so ist er unser Anfang, sind wir nicht mehr dazu imstande noch auf anderes hinzuzeigen, das zu ihm gehörte. Unser Anfang kennt schechterdings nichts hinter ihm gelegenes. Deshalb ist auch nur er, der menschliche Anfang, der echte Anfang.⁷⁸ Weil Anfang besagt, alles vor ihm liegende unendlich zu übersteigen und unausdenkbar neues hervorgehen zu lassen, eignet eine Echtheit des Anfangs lediglich dem unsrigen. Das heißt dann aber umgekehrt, dass die Entzogenheit unseres Anfangs nicht einfach Abweisung und Abkehr bedeutet, sondern darin gerade die Gewähr seiner Echtheit ist.

Ja es zeigt sich sogar, dass wir eben derart in unserem Anfang verwurzelt sind, wir so fest in ihm stehen, dass wir nicht einmal dann, wenn wir dies auch nur in unseren Gedanken versuchen wollten, hinter ihn zurückgelangen könnten. Wir mögen uns natürlich leicht eine Welt vorstellen, wie sie vor uns gewesen ist. Wir können dann etwa bis dahin zurückgehen, wo unsere Eltern sich allererst kennen gelernt haben. Oder auch bis dahin, wo es noch nicht einmal sie gegeben hat. Aber warum hier schon aufhören? Mit Leichtigkeit ist es uns möglich gar noch viel, viel weiter zurück zu schreiten. Doch wie weit wir auch zurückgehen, bleibt zu sagen, dass diese vor unserem Anfang vorgestellte Welt heimlich immer noch Welt von und für uns ist. Wir kommen von uns in unserem Anfang nicht los. Dies zeigt sich

⁷⁶ Robert Spaemann, *Personen*, Stuttgart, 1996, 261

⁷⁷ Dies wird im Besonderen im Umkreis jener Überlegungen übersehen, denen es um ein Auseinanderfallen von Menschsein und Personsein geht. Meint man, Person zu sein in Fähigkeiten fundieren zu müssen, die einem Menschen zukommen, derer er aber auch entbehren kann, so wird dieses in der gleichen Weise angesetzt, wie Musiker, Sänger oder Tänzer zu sein. Wie ein Mensch Musiker werden kann, wird er demnach auch Person. Die hier vertretene Ontologie setzt Entstehen und Vergehen stets mit der Veränderung von Zuständen gleich. Vgl. dazu auch Pöltner (2002, 204).

⁷⁸ Adolf Darlap, *Anfang und Ende*, Freiburg u.a., 1967, 139

wohl am deutlichsten darin, dass wir auch hier immer noch von unseren Eltern zu sprechen suchen. Obgleich sie doch allein mit uns selbst zu diesen, zu unseren Eltern werden konnten.

3.2. Die Unschärfe in der Festlegung des Beginns

Wir haben davon gesprochen, dass sich uns unser Anfang, als das von dem her wir selbst in unser Sein entsprungen sind, immer nur im Entzug zeigt. Es gibt nichts das sich vor ihm finden ließe, aus dem dieser Sprung zu begreifen wäre. Vor ihm lässt sich einfach nichts mehr erblicken. Wo immer wir dennoch versuchen uns unseren Anfang auf solchem Wege zugänglich zu machen, da droht er, sich nur noch weiter und tiefer zu entziehen. Solange, bis wir ihn in seiner Ursprünglichkeit schließlich ganz aus den Augen verloren haben.

Wenn sich uns aber nun unser Anfang derart entzieht, muss dann nicht wenigstens unser Beginn, als die erste Bekundung des Entsprungenen, etwas für uns vorfindbares sein? Etwas das sich von uns festlegen lässt und an das wir dann auch zu recht die Frage nach einem Wann, und zwar einem möglichst genauen Wann, herantragen können? Von dem her wir endlich eine sichere Klärung darüber erwarten dürfen, ab wann wir es nicht mehr nur mit der Entwicklung der verschmolzenen Fortpflanzungszellen unserer Eltern zu tun haben, sondern tatsächlich mit dir selbst als eines Menschen, den es als solchen zu schützen gilt? Denn wenn schon nicht unser Anfang, so muss doch zumindest unser Beginn von dieser Art sein und sich in einem exakten Zeitpunkt bestimmen lassen.

Will man sich nun jedoch daran machen, anstatt unseres Anfangs eben unseren Beginn fest zu halten, so hat man sich vordem die Gegenfrage gefallen zu lassen, inwiefern dieses Anliegen auf das man darin abzielt, denn überhaupt sinnvoll sein kann. Oder ob es nicht vielmehr immer noch unterlassen wird, zur genüge zu bedenken, um wessen Anfang und um wessen Beginn es sich hier handelt. Es geht nicht um das aufgreifen des Beginns irgendeines Ereignisses neben den unzählig vielen anderen in der Welt. Das worum es geht, das ist der Beginn einer Person. Wir wollen von jemandes Beginn sprechen. Von deinem wie von meinem. Das heißt, wir haben es mit keinem anderen als einem personalen Geschehen zu tun, das auch eine ebensolche, nämlich eine personale Einstellung erfordert. Erhebt man allerdings die Frage danach, zu welchem exakten Zeitpunkt ein personales

Geschehen begonnen hat, so wird man gerade dieser nicht gerecht. Denn der Beginn eines jeden personalen Geschehens entzieht sich auf seine eigentümliche Weise einer Festlegung auf einen exakten Zeitpunkt.

Wir kennen dies zur Genüge. So fragen wir für gewöhnlich nicht nach dem exakten Stattfinden des Beginns der Freundschaft zwischen zwei Personen. Was sollte hierauf auch geantwortet werden? So mag zwar die gegebene Hilfe während einer bedrängenden Situation als das angesehen werden, mit dem ihre Freundschaft begonnen hat und mit dem sie zum ersten Mal zum Vorschein gekommen ist. Ist sie dies aber nun bereits mit dem Ansetzen zur Hilfeleistung oder mit ihrem Abschließen, ist sie es dazwischen, oder erst dann, als der andere sich dieser vollends bewusst wurde und seinen Dank dafür auszusprechen suchte? Jedoch haben diese beiden, so sie sich an den Beginn ihrer Freundschaft erinnern, überhaupt solche, nach Zeitpunkten zerstückelten, Bilder vor Augen? Gibt sich ihnen dieser nicht gänzlich anders zu erfahren?

Wir sehen leicht den Unsinn eines derartigen Versuchs der Festlegung des Beginns eines personalen Geschehens auf einen exakten Zeitpunkt. In solchen Fragen gelangt man nicht zu diesem hin. Wenn wir das aber schon in unserem gewöhnlichen Umgang mit einander für verfehlt erachten, wieso wollen wir dann dergleichen unbedingt und gerade an den Beginn unseres Lebens herantragen?⁷⁹

Es ist unmöglich weil sinnlos, den Beginn eines Menschen exakt angeben zu wollen. Haben wir diesen etwa dann zu sehen, wenn die männlichen und die weiblichen Fortpflanzungszellen zusammengetroffen sind? Oder wenn die eine in die andere gedrungen ist? Oder wenn beide mit einander verschmelzen? Oder wenn die so verschmolzene Zelle sich sogleich dazu aufmacht, sich zu vervielfältigen? Oder sind es noch ganz andere Momente, in denen wir deinen Beginn zu erblicken haben, wobei deren Anzahl „lediglich von unserer Beobachtungsgenauigkeit bestimmt“⁸⁰ wird. Ja bleibt uns nicht viel eher, wenn wir diese Befunde überblicken und sie ernst nehmen wollen, zu sagen, dass sich unser Beginn gegenüber derlei Fragen immer nur entziehen kann?

Was es mit unserem Beginn rechtens auf sich hat, das erschließt sich uns erst da, wo wir die geforderte personale Einstellung einnehmen und endlich dazu über-

⁷⁹ Es mag auf seine Weise sinnvoll sein, etwa im Bereich der sportlichen Auseinandersetzung, mit möglichst großer zeitlicher Exaktheit vorzugehen. Nicht aber in der Frage nach unserem Anfang oder unserem Beginn.

⁸⁰ Günther Rager, (Hg.), *Menschsein zwischen Lebensanfang und Lebensende*, Frankfurt, 1994, 77

gehen, ein dieser entsprechendes Verständnis von Zeit an den Tag zu legen. Denn mit der Zeit, sofern wir sie als Abfolge von Punkten begreifen, in der jeder einzelne dem anderen auf die immer gleiche Weise nachgeht, gelingt uns dies gerade nicht. Sie mag zwar durchaus nützlich sein, um uns die verschiedensten Geschehnisse unserer Welt fassbar zu machen, doch hat sie hier notwendig zu scheitern. Nicht in ihr sind wir glücklich oder betrübt, gelangweilt oder aufgeregt, sie ist es nicht, die von uns ergriffen oder vertrieben wird, die wir zusammen oder alleine vollbringen und in der uns etwas in seiner Bedeutsamkeit aufleuchten kann. Das heißt, sie ist nicht jene Zeit, in der wir als Personen immer schon leben.

Der Versuch unseren Beginn in einer aus Punkten zusammengesetzten Zeit festzumachen, kann deshalb schlichtweg nicht gelingen. Die so begriffene Zeit gestattet zwar eine Exaktheit, die unsere gelebte Zeit in dieser Art nicht kennt, doch tut sie dies nur, weil sie zuvor von all dem entleert worden ist, das ursprünglich zu ihr gehört hat und von dem sie als solche auch stets zu verstehen bleibt. Und so werden wir in diesem Versuch, anstatt in die angestrebte Eindeutigkeit in der Frage um die Schutzwürdigkeit unserer frühesten Entwicklungsschritte, unvermeidlich in die Willkür geführt. Denn in keinem der Zeitpunkte die wir so wählen, können wir tatsächlich sinnvoll unseren Beginn als Menschen antreffen. Vielmehr müssen wir sagen, dass er uns unter einer solchen Hinsicht entzogen ist.

3.3. Versuch einer Entscheidung um die Schutzwürdigkeit der frühesten Entwicklungsschritte menschlichen Lebens

Wir sehen, dass die Frage nach einem genauen Zeitpunkt des Einsetzens menschlichen Daseins nicht ergiebig sein kann. Und zwar deshalb nicht, weil der in dieser Frage zur Anwendung kommende Zeitbegriff, nicht geeignet ist, um mit ihm an menschliche Phänomene heranzutreten. Der Versuch Anfang und Beginn eines Menschen eindeutig festzulegen, muss deshalb mehr oder weniger willkürlich bleiben. Wo wir die phänomenalen Befunde ernst nehmen, und das wollen wir, haben wir zu sagen, dass sich Anfang wie Beginn in eine gewisse Unbestimmbarkeit hüllen, welche uns zu dem Eingeständnis nötigt, dass wir hier über kein, allen Zweifeln enthobenes Wissen verfügen, noch verfügen können. Die Tatsache, dass in der Frage nach dem Einsetzen der Schutzwürdigkeit eines Menschen die verschiedenen Positionen durchaus gewichtige Gründe für sich beanspruchen dürfen,

ist ja gerade Ausdruck dieser Diskrepanz. Daraus ergibt sich, dass der Anfang des Menschen wohl innerhalb der frühesten Lebensalter unbestimmt bleibt.

Wir stehen hier vor einer gewissen Unschärfe. Wir dürfen mit Sicherheit sagen, dass wir es vor dem Geschehen der Verschmelzung der elterlichen Fortpflanzungszellen noch nicht mit der Anwesenheit eines neuen Menschen zu tun haben. Denn weder in der männlichen noch in der weiblichen Fortpflanzungszelle für sich genommen, haben wir die ersten Lebensalter eines Menschen zu erblicken. Das Geschehen der Verschmelzung ist daher sichtlich von unumstößlicher Bedeutung dafür, dass ein Mensch in sein Leben nehmen treten konnte. Aber es ist damit noch nicht gesagt, ab wann dies tatsächlich geschehen ist.

Wir wissen eben nicht darum mit welchem Schritt in der frühesten Entwicklung uns ein Mensch gegenüber steht. Jedoch scheint es so, dass je weiter entfernt wir uns von der Befruchtung befinden, desto unhaltbarer die Aussage wird, dass uns hier kein solcher vorliegt. Wohl kaum jemand würde dem im Bauch der Mutter heranreifenden Kind, das sich von Tag zu Tag mehr in seinem Dasein bekundet und sich ihr zu spüren gibt, das Menschsein absprechen wollen.

Was also haben wir nun aus dieser Unschärfe aufgrund der Entzogenheit unseres Anfangs wie auch unseres Beginns zu folgern? Was bedeutet das Dunkel in dem diese liegen, für den Umgang mit unseren frühesten Entwicklungsschritten? Diese Fragen sind keineswegs beliebig. Kann es in ihnen doch gerade um Leben oder Tod eines Menschen gehen. Und besonders gewinnen sie dort an Dringlichkeit, wo sie in Kontrast zu hochrangigen Forschungsabsichten gesetzt werden, die vielen Menschen zugute kommen sollen.

Der vorliegenden Unschärfe lässt sich jedenfalls nicht dadurch entgehen, dass man ihr, mit sprachlichen Vorentscheidungen begegnet. Man bezeichnet den Embryo dann, wie wir etwa bei Helga Kuhse und Peter Singer entnehmen können, als einen bloßen Zellhaufen⁸¹, was den Eindruck einer bedenkenlosen Verfügbarkeit nur noch mehr untermauern soll. Natürlich kann der Embryo von einem einzelwissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen vollkommen legitim als ein Verband von Zellen, oder wie Kuhse und Singer, nicht unprovokierend, sagen, als Zellhaufen bezeichnet werden. Nur darf eben diese Bezeichnung nicht zum Ausgangsort der Frage nach der Schutzwürdigkeit gemacht werden. Wenn man die frühesten Lebensalter eines Menschen unter einem einzelwissenschaftlichen Gesichtspunkt

⁸¹ Helga Kuhse/Peter Singer, Der Beginn des Lebens: Die Frage des moralischen Status, Sankt Augustin, 1994, 82

beschreiben will, dann muss man nämlich konsequent bleiben, und in dieser Weise von seinen sämtlichen Lebensaltern sprechen. Denn einzelwissenschaftlich gesehen ist natürlich auch ein Erwachsener nichts anderes als eine derartige, wenn auch sicherlich viel komplexere, Anhäufung von Zellen.⁸² Die Wahl der Worte ist, wie wir sehen, keineswegs so unverfänglich, wie sie den Anschein erwecken will. Weil es einzelwissenschaftliche Aussagen immer nur mit einem eingeschränkten Bereich der Wirklichkeit zu tun haben, deshalb können sie von vornherein nicht einfachhin die Grundlage für eine Entscheidung in unserer Frage darstellen.

Wir stehen hier einem Nichtwissen gegenüber, das grundsätzlich nicht von uns zur Entschiedenheit gebracht werden kann. Aus diesem Nichtwissen in der Bestimmbarkeit unseres Anfangs wie unseres Beginns ergibt sich aber keineswegs und schon gar nicht mit Bestimmtheit, dass unsere frühesten Entwicklungsschritte, nicht die eines Menschen wären. Ein Nichtwissen, ob es sich so verhält, kann nicht zu dem Wissen führen, dass es sich nicht so verhält. Wir haben, angesichts dieser unsicheren Situation daher eine Haltung der Vorsicht einzunehmen. Es gilt der Grundsatz des Tutorismus.⁸³ Da wo die Unsicherheit über das Vorliegen einer Gefahr nicht beseitigt werden kann, dort ist es verlangt, so zu verfahren, als ob sie mit Sicherheit vorläge. Wir dürfen hier an das Bild eines Jägers der auf der Pirsch ist denken. Ist sich dieser nicht sicher, ob es sich bei einer Bewegung, die er im Dickicht wahrnimmt, um die eines Tieres, oder um die eines Menschen handelt, so hat er die Verpflichtung nicht zu schießen. Der Jäger mag zwar im Nachhinein bedauern, das Reh nicht erlegt zu haben. Und er wird dies umso mehr sein, als er, wie vielleicht auch andere, sehr darauf angewiesen sind, Beute zu machen, weil sie schon unter großem Hunger leiden. Doch steht dies dennoch in keinem Verhältnis zu der Gefahr, womöglich ein spielendes Kind zu töten.⁸⁴

Gerade weil wir uns nicht sicher sein können, ob uns hier nicht vielleicht schon ein Mensch gegenüber steht, sind wir dazu angehalten, aus Vorsicht gegenüber den möglichen Folgen, so vorzugehen, als ob dem so wäre. Haben wir in dem Geschehnis der Befruchtung, wenngleich wir nicht sagen können, dass in diesem die Anhebung, gar die Urhebung, unseres Lebens liegt, das Einsetzen der Schutzwürdigkeit zu sehen. Einer Schutzwürdigkeit die in sich keinerlei Abstriche kennt und damit jegliches Abwiegen, auch noch so hoher Güter, untersagt. Denn als

⁸² Günther Pöltner, Grundkurs Medizin-Ethik, Wien, 215

⁸³ Günther Rager, (Hg.), Beginn, Persönlichkeit und Würde des Menschen, Freiburg, 1997, 238

⁸⁴ Vgl.: Gregor Damschen/Dieter Schönecker, (Hg.), In dubio pro embryo, Berlin, 2003

schutzwürdiges Wesen liegt ein Mensch nicht mehr auf der einen oder anderen Schale der Waage, sondern ist er der Grund allen Wiegens. Den Zugriffen einer verbrauchenden einzelwissenschaftlichen Forschung auf unsere frühesten Entwicklungsschritte ist damit eine Absage zu erteilen.⁸⁵

Doch wird gegenüber diesen Überlegungen angeführt, dass selbst wenn aus einer solchen Haltung der Vorsicht heraus gesagt wird, dass wir es hier bereits mit einem Menschen zu tun haben, dies nicht schon bedeuten muss, dass wir dessen erste Lebensalter in derselben Weise zu schützen haben, wie seine späteren. Dass es untersagt ist, mit einem Embryo oder einem Fetus anders umzugehen, als mit einem Erwachsenen. So behandeln wir, wie Judith Jarvis Thomson ausführt, für gewöhnlich ja auch eine Eichel anders als eine Eiche.⁸⁶ Wenngleich es eine klare Entwicklung vom einen zum anderen gibt, folgt daraus nicht, dass wir Eicheln bereits als Eichen bezeichnen könnten.

Nun trifft es gewiss zu, dass wir eine Eiche anders behandeln als eine Eichel. Aus einer Eiche ist es uns vielleicht möglich neue Sesseln und Tische verfertigen. Und was von ihr übrig bleibt, können wir benutzen um ein wärmendes Feuer zu machen. Eicheln eignen sich dazu ersichtlicher Weise nicht. Ähnliches kann über die Gegenüberstellung von Huhn und Ei gesagt werden. Doch sind beide, im Unterschied zu einem Menschen, Gegebenheiten über die wir nach Belieben verfügen. Was will uns dieser Vergleich also sagen? Will er, dass wir die Einstellung eines derartigen Verfügens auch an uns selbst herantragen? Oder wo sie schon vorhanden ist, noch weiter verstärken? Womit rechtfertigen wir eine Abstufung menschlichen Lebens das sich selbst und uns noch nicht offenkundig ist, zugunsten eines solchen, das dies bereits ist? Dürfen wir die Sache der Schutzwürdigkeit in dieser Art preisgeben? Können wir dies wirklich wollen?

Wer darauf rekurriert, dass nicht schon aus dem bloßen Menschsein, sondern erst aus ganz bestimmten Fähigkeiten, gewisse Ansprüche erfolgen können, bewegt sich von vornherein in einer Trennung von Sein und Bedeutsamkeit.⁸⁷ Freilich ohne nach der Rechtmäßigkeit dieser Trennung zu fragen. Sein wird mit sinnnackter und wertleerer Vorhandenheit gleichgesetzt. Im Horizont eines solchen Seinsbegriffs ist es dann nur konsequent zu sagen, dass aus dem Sein kein Sollen folgt.

⁸⁵ Vgl. auch die sich in einer ähnlichen Richtung bewegenden Äußerungen von Hepp (1994, 250), Pöltner (2002, 219), Wucherer-Huldenfeld (1994, 106).

⁸⁶ *Judith Jarvis Thomson*, Eine Verteidigung der Abtreibung, Frankfurt a. M., 1990, 107

⁸⁷ *Günther Pöltner*, Achtung der Würde und Schutz von Interessen, Wien, 1992, 14

Im Grunde handelt es sich hier nur mehr um eine Tautologie. Nur unter dieser nicht weiter befragten Voraussetzung greift das Argument, dass aus dem Menschsein alleine noch keinerlei Schutzwürdigkeit abzuleiten ist. Denn ein auf bedeutungslose Vorhandenheit reduziertes Sein fällt natürlich als Quelle solcher Ansprüche aus. Man glaubt sich daher zur Unterscheidung von wertfreiem Menschsein und wertvollen Fähigkeiten berechtigt. Allein der Übergang von sinnfreiem Menschsein zu sinnvollen Fähigkeiten greift zu kurz. Denn aufgrund der Gleichsetzung von Sein mit Vorhandenheit, besitzen klarerweise auch solche Fähigkeiten der Charakter bloßer Vorhandenheit, aus dem sich keinerlei Ansprüche erheben. Wenn man das menschliche Leben als solches für etwas wertfreies hält, dann muss man auch die Fähigkeiten eines Menschen für etwas wertfreies halten. Das Pochen auf die alleinige Relevanz von bestimmten Eigenschaften, wie dem Bewusstsein, leidet von einer Verschleierung: „Zuerst wird das Gute aus dem Sein ausgetrieben, und nachher wird das Ausgetriebene in Form von wertvollen Eigenschaften bei der Hintertür wieder eingeführt.“⁸⁸

Die Rekurrerung auf relevante Eigenschaften, um daraus einen Sollensanspruch abzuleiten, kommt immer schon zu spät. Denn sie übersieht, dass das Menschsein in sich schon etwas besagt. Es gibt kein bedeutungsleeres menschliches Dasein gegenüber dem man sich dann vor das Problem gestellt sieht, zu fragen, wie daraus ein Sollen zu erfolgen hat. Sondern das Menschsein ist bereits von sich aus etwas Gutes.

Es mag an dieser Stelle hilfreich sein, um in dieser Frage nicht immer von neuem an einander vorbei zu reden, zwischen dem Grund und dem Merkmal der geschuldeten Schutzwürdigkeit zu unterscheiden. Der Grund der Schutzwürdigkeit eines Menschen liegt in seiner Möglichkeit, sich selbst in Freiheit vollziehen zu können. Einer Möglichkeit, die jedem von uns zukommt, auch wenn manche Menschen daran gehindert sein können, sie tatsächlich zu ergreifen. Das Merkmal für die Schutzwürdigkeit liegt darin, Mensch zu sein. Mensch zu sein und mehr nicht. Sie ist ansonsten voraussetzungslos. Jegliches weitere Merkmal würde die Unbedingtheit der Schutzwürdigkeit der Beliebigkeit ausliefern. Einer Beliebigkeit über die freilich jene zu entscheiden suchen, die über die von ihnen geforderten Merkmale selbst verfügen.

⁸⁸ Ebd., 17

Unsere Schutzwürdigkeit ist daher kein Gegenstand der Zuerkenntnis, sondern der Anerkenntnis. Sie ist nichts, was Menschen einander, oder auch nur sich selbst zuerkennen könnten, sondern was als vorgegeben anerkannt werden will. Etwas anzuerkennen aber meint, es als das gelten zu lassen, was es immer schon ist. Und dies über all unsere Lebensalter, auch die frühesten, hindurch.

Das Gesagte darf aber nun nicht missverstanden werden. Wir müssen darauf aufmerksam machen, dass die Schutzwürdigkeit zwar als ein grundsätzliches, allerdings nicht ein absolutes Recht ist. Das heißt, es wird die Verwerfung eines Embryos deswegen nicht unter allen Umständen verboten. Es kann Gründe geben, die dies in Ausnahmesituationen vertretbar machen. Es mag verständlich sein, wenn sich Eltern nach gewissenhaften Überlegungen dazu durchringen, den heranwachsenden Embryo aufzugeben. Dass ihr die schwierige Situation in der sie steht, es unmöglich erscheinen lässt, diesen weiter auszutragen. Doch bedeutet das, was in Anbetracht einer solchen Not im Einzelnen tolerierbar ist, gerade nicht, dass damit die Schutzwürdigkeit die ihm zukommt, an sich in Frage gestellt wird.⁸⁹ Im Gegenteil wird sie darin bestätigt, da ein solches Vorgehen eigens einer Rechtfertigung bedarf. Eine glatte Lösung gibt es hier freilich nicht.

Was in Ausnahmesituationen vertretbar sein mag, setzt den Embryo daher gerade nicht der Unbedenklichkeit aus. Der Embryo bleibt damit den Zugriffen einer verbrauchenden Forschung entzogen.

Wir stehen im vollen Bewusstsein um die Sorgen jener Menschen, die ihre Hoffnungen in eine verbrauchende embryonale Forschung setzen. Ihre Not ruft uns zu echtem und tätigem Mitgefühl auf. Dennoch dürfen wir gerade in diesem, nicht außer Acht lassen, dass aus Mitgefühl alleine nicht entnommen werden kann, wie verantwortungsvolles Handeln zu gestalten ist. Mitgefühl kann gegenüber einer bloß distanzierten Nüchternheit dazu verhelfen, für bestimmte Situationen zu sensibilisieren. Sie gibt aber deswegen nicht schon an, was in diesen Situationen zu tun ist. Eine Beurteilung von Handlungskriterien ist nicht bloß eine Sache von Betroffenheit, sondern erfordert die Beachtung der Rechte aller Beteiligten.

Und so tut sich uns, über das Gesagte hinausführend, eine ganze Reihe an Fragen auf, über die man sich nicht minder Rechenschaft zu geben hat. Denn wie viel wird von so manchen Befürwortern einer verbrauchenden Forschung eigentlich zu Recht versprochen und wie viel zu Unrecht? Haben wir nicht auch mit der Möglich-

⁸⁹ Als das klassische Beispiel für eine solche Ausnahme vom generellen Tötungsverbot gilt die Notwehr.

keit zu rechnen, dass es nicht selten ganz andere als allein mitfühlende Absichten sind, die uns in ihre Richtung hin drängen? Gibt es nicht vielleicht auch andere, weniger bedenkliche Wege, um Betroffenen zu helfen? Und wie steht es um die Gefahr einer ungestümen Ausweitung einer solchen Forschung, der immer weniger Einhalt geboten werden kann?

Damit haben wir in der Frage nach dem verantwortbaren Umgang mit unseren frühesten Lebensaltern die wesentlichsten Gesichtspunkte freigelegt und einer näheren Begutachtung auf ihre Rechtmäßigkeit zugeführt. Von hier aus lässt sich festhalten, dass der Embryo kein der Unbedenklichkeit ausgesetzter Gegenstand ist. Doch dürfen wir über der Klärung dieser so wichtigen Frage nach einem verantwortbaren Umgang mit unseren frühesten Lebensaltern, nicht aus den Augen verlieren, dass damit die volle Weite der Frage nach unserem Anfang nicht schon erschöpft ist. Hier würde unser Anfang immer noch vor dem Hintergrund eines Sicherstellens, ob in dieser oder in jener Richtung, beschränkt werden. Hier wird unser Anfang immer noch im Hinblick auf unsere Interessen befragt. Wir sind aber grade aufgebrochen, um eben diese Verengung zu durchstoßen und unseren Anfang so zum Vorschein zu bringen, wie er von ihm selbst her ist. Und nicht bloß gemäß dem, was uns gerade an ihm interessiert. Versuchen wir den Weg unseres Fragens nach der möglichst ganzen und vollen, das heißt der ursprünglichen, Phänomenalität unseres Anfangs deshalb weiter voranzugehen.

4. Phänomen der Zeitlichkeit des Daseins

Sofern in unserem Anfang die Grundlegung der Zeitlichkeit unseres Daseins geschieht, die im Beginn ihren ersten Niederschlag findet, wird es für unser Fragen sicherlich von Vorteil sein, einen Hinblick auf das Phänomen der Zeit zu versuchen.

Martin Heidegger hat in der Erschlossenheit aller drei Dimensionen der Zeit von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, das ursprüngliche Phänomen der Zeitlichkeit ausgemacht. Es ist dies die ekstatische Zeit. Ihr steht die Vorstellung der Zeit als eines steten Übergangs leerer und homogener Jetztpunkte gegenüber, die wir als die vulgäre Zeit bezeichnen können. Neben der ekstatischen und der vulgären Zeit unterscheidet Heidegger die Weltzeit als eigenes Zeitphänomen.

4.1. Weltzeit

Die Weltzeit ist die Zeit wie sie sich uns in unseren gewöhnlichen Verrichtungen zunächst und zumeist gibt. Sie ist die Zeit mit der wir messen und die unserem alltäglichen Umgang mit den Dingen entspricht. Die Grundzüge der Weltzeit werden erschlossen als Deutsamkeit, Dauer, Datierbarkeit und Öffentlichkeit.⁹⁰ Diese Charaktere kommen nicht zur Weltzeit hinzu, sondern nennen etwas, das ihr als solcher eignet.

Das Messen von Zeit ist uns nur möglich, weil uns dergleichen wie Zeit schon gegeben ist, weil wir Zeit haben. Ein Messen von Zeit, sei es nun das alltägliche, sei es in der Form der Einzelwissenschaften, setzt das Haben von Zeit voraus. Das eine ermöglicht das andere, nicht aber umgekehrt.

Die Zeit die wir haben, ist immer schon verstandne als eine Zeit für etwas. Wir haben Zeit für die einfachsten Verrichtungen des Alltags, für vergnügliche Unternehmungen, für einen Freund dem wir helfen, oder auch für ein Nachdenken über das Phänomen der Zeit. Wer keine Zeit hat, der hat sehr wohl Zeit. Die Zeit ist für ihn ja nicht verschwunden. Nur nimmt er sie sich nicht für dieses, sondern für etwas anderes. Und sei es nur, dass er sich die Zeit nimmt, um sie bloß verstreichen zu lassen. Die Zeit begegnet uns vorrangig nicht als eine leere Zeit, in der ein Jetzt gleichgültig auf das nächste folgt, sondern sie begegnet uns stets als eine Zeit für etwas. In jedem Jetzt geht es uns um etwas: Nämlich um den Vollzug unsers Da-

⁹⁰ Martin Heidegger, Zollikoner Seminare, Frankfurt a. M., 1987, 54ff

seins. Wir erfahren Zeit von dem her, was wir mit ihr anfangen können. Zeit ist Zeit um dieses oder jenes zu tun. Auch wenn das wofür wir Zeit haben noch so unbestimmt sein mag, ist dieses Verwiesen auf etwas das zu tun ist. Diesen Charakter der Zeit, nämlich dass sie immer Zeit für etwas ist, können wir den Charakter der Deutsamkeit nennen.

Mit diesem Charakter der Deutsamkeit der Zeit ist jener der Datierbarkeit eng verbunden. Das Dasein bezieht sich immerzu auf ein datierbares Damals, Jetzt und Dann der Weltzeit: Das Jetzt ist ein Jetzt, da etwas geschieht, das Dann ein dann, wann dieses eintreten wird und das Damals ein damals, als sich jenes zugetragen hat. Das jetzt, das Damals und das Dann stehen in einer Verknüpfung mit der Bedeutsamkeit unserer Welt. Mit der Datierbarkeit der Weltzeit ist die Möglichkeit gemeint, Momente anzugeben, die dem Dasein aufgrund seines Aufenthalts in der Welt in ihrer Bedeutung eröffnet sind.

Versuchen wir von hier aus weiter zu gehen: Wir sagen, dass es jetzt zeit ist, um dieses oder jenes zu tun. Das Jetzt von dem wir solches sagen, weist in sich eine gewisse Dauer auf. Jedes Jetzt ist in sich gespannt, wobei diese Spannweite variieren kann. So kann sich das Jetzt, auf den Augenblick beziehen, in dem ein wichtiges Wort fällt. Es kann aber auch den Abend meinen, den man mit dem Lesen eines Buches verbracht hat. Ja wir können sogar sagen: Jetzt in diesem Winter fahre ich in die Berge. Hier hat das Jetzt also die Spannweite des gesamten Winters.

Neben Deutsamkeit, Datierbarkeit und Dauer macht die Öffentlichkeit den letzten Grundzug der Weltzeit aus. Mensch zu sein heißt immer auch schon mit den anderen da zu sein. Deshalb ist die Zeit mit der wir umgehen, auch unter dem Aspekt zu sehen, dass sich andere ebenfalls auf sie beziehen. So wie die Öffentlichkeit zum Dasein gehört, so gehört sie auch zu seinem Verhalten zur Zeit. Wir verhalten uns zur Zeit nicht vereinzelt, sondern gemeinsam. Zeit in ihrem Charakter der Öffentlichkeit verlangt deshalb auch, dass die Zeit für allgemein angebbar und zugänglich ist. Das heißt, die Zeit muss an einem für jedermann zugänglichen und verbindlichen Seienden gemessen werden können.

4.2. Vulgäre Zeit

Diese Charaktere der Weltzeit werden in der als Jetztfolge vorgestellten, der vulgären Zeit, nivelliert. Es ist dies jene Vorstellung von Zeit wie sie für das Vorgehen der Einzelwissenschaften zum maßgeblichen Begriff von Zeit geworden ist. Denn die als Nacheinander von Jetztpunkten vorgestellte Zeit ermöglicht den Einzelwissenschaften eine exakte Einsicht in die Bedingungen der Phänomene und damit deren Beherrschung. Hier begegnet Zeit allein als das pure Nacheinander einer Folge aus leeren Jetztpunkten.

Sicherlich: Von einer einzelwissenschaftlichen Blickrichtung her, wird alleine die als reine Jetztfolge begriffene Zeit als eigentliche Zeit gelten. Das was wir die verschiedenen Charaktere der Zeit nennen, kann von daher nur als subjektive Verschwommenheit, wenn nicht gar Gefühlsduselei bewertet werden. Die Voraussetzung für eine solche Behauptung eines Einzelwissenschaftlers wäre, dass die Einzelwissenschaft die maßgebliche Form ist in der wir zu Erkenntnissen gelangen können. Es steckt dahinter eine ganz bestimmte Interpretation von Erkenntnis, an der sich alle anderen Weisen des Erkennens auszuweisen haben, ohne dass gefragt wird, worauf diese Auffassung von Erkenntnis ihrerseits gegründet ist und was sie voraussetzt.⁹¹

Unter dem Eindruck der mannigfachen Errungenschaften, die wir den Einzelwissenschaften zu verdanken haben, ist ihre Hinsicht auf die Phänomene, für das gegenwärtige Bewusstsein zur tragenden geworden. Hier wird die Wahrheit der Einzelwissenschaften nur an ihren Wirkungen gemessen, deren Wahrheit, das heißt Funktionstüchtigkeit man täglich erfährt. Doch obgleich die vulgäre Zeit zum vorherrschenden Begriff von Zeit geworden ist, ist diese nicht exklusiv zu totalisieren. Denn die zur Jetztfolge gemachte Zeit, verdeckt und verstellt, dass sich die Weltzeit, aus der die vulgäre Zeit abkünftig ist, der ursprünglichen Zeit verdankt.⁹²

4.3. Ekstatische Zeit

Die ursprüngliche Zeit meint keinen Übergang, kein bloßes Kommen und Gehen, sondern mit ihr ist die Erstreckung des Daseins in seine Zukunft und Vergangen-

⁹¹ *Martin Heidegger*, Zollikoner Seminare, Frankfurt a. M., 1987, 64

⁹² *Martin Heidegger*, Sein und Zeit, GA 2, 557

heit angesprochen. Wir existieren niemals nur in der unmittelbaren Gegenwart, sondern sind zugleich auf Zukunft und Vergangenheit gerichtet. Wir sind unsere Zukunft, und zwar in der Weise, dass wir sie erwarten. Und unsere Vergangenheit ist nie etwas, das einfach hinter uns liegt. Vielmehr bestimmt sie, als das was wir gewesen sind, als das was uns begegnet ist und als die Entscheidungen, die wir getroffen haben, unsere Gegenwart und die Möglichkeiten unserer Zukunft.

Zeit bedeutet primär dieses Hineinreichen unseres Daseins in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. Zukunft und Vergangenheit sind nicht bloß die unwirklichen Schatten einer als allein wirklich geltenden Gegenwart. Sondern mit der Gegenwart stehen uns gleichursprünglich Zukunft und Vergangenheit offen. „Alle drei Dimensionen der Zeit sind gleichursprünglich, denn es gibt keine ohne die andere, alle drei sind uns gleichursprünglich offen, aber sie sind nicht gleichmäßig offen.“⁹³ Deshalb können Menschen auch ganz der Vergangenheit verfallen oder ganz von der Zukunft besessen sein. Beide Male auf Kosten der Gegenwart, deren sich auftuenden Möglichkeiten übersprungen werden.

Die Zeit zu der wir uns verhalten ist die dreidimensionale Zeit von Gegenwart Zukunft und Vergangenheit. Das Vergangene und ebenso das Zukünftige sind nie bloß nicht mehr und noch nicht. Sondern sie sind gegenwärtig und gehen uns an als das Zurückliegende und als das Kommende.

⁹³ Heidegger, zoll, 61

5. Die Notwendigkeit der Ausarbeitung eines adäquaten Selbstverständnisses von uns als Menschen

Wollen wir die Frage nach unserem Anfang stellen, so ist es unumgänglich zuvor eine angemessene Aufschließung der Erfahrung unseres Menschseins zu leisten. Erst wenn wir dem ansichtig geworden sind was, oder genauer noch wer, hier eigentlich angefangen hat, zu sein, kann sich uns auch erschließen, was es mit diesem seinem Anfang auf sich hat. Wir haben zu fragen, was das Gewordene ist, bevor wir fragen können, wie das Woher seines Werdens zu bestimmen ist.

Was gehört zu dem, um dessen Anfang es geht? Dies zu erfragen ist alles andere als überflüssig. Die Beantwortung der einen Frage schlägt sich nämlich geradewegs auf die der anderen nieder.⁹⁴ Eine Unterbestimmung von uns als Menschen zieht unweigerlich eine Unterbestimmung unseres Anfangs nach sich. Treten wir mit einer verstümmelten Einsicht dessen, was es heißt, als Mensch zu sein, an unseren Anfang heran, so wird damit auch alles was wir finden können, in eben demselben Maße verstümmelt sein. Die Frage danach was der Mensch ist, wer wir selbst sind, bildet den Horizont, innerhalb dessen man die Frage nach unserem Anfang anzugehen hat.

Hierauf zu insistieren ist alles andere als eine Trivialität. Dies umso mehr, als man beim Menschen den eigentümlichen Hang entdecken kann, sich ständig von dem her verstehen zu wollen, was man selbst als Menschen gerade nicht ist. Bereits Augustinus bemerkte mahnend diesen Hang: „nec se quasi non norit cognoscat, sed ad eo quod alterum nouit dinoscat.“⁹⁵ Natürlich kann jeder von sich selbst die Behauptung aufstellen, er sei im Grunde von der gleichen Art wie jedes beliebige andere Ding, nur eben in einer hoch gesteigerten Kompliziertheit, die schließlich so etwas wie Denken erzeugt. Wo dieses Verständnis des Menschseins zugrunde gelegt wird, ist auch schon über die Richtung der Frage nach seinem Anfang entschieden. Sie wird in die Angabe jener Gründe verlegt, welche zu dem Erreichen eines bestimmten Grads der Kompliziertheit geführt haben. Anzugeben, dass das beim derzeitigen Wissensstand noch nicht möglich ist, heißt nur, am eigentlichen Problem vorbei zu sehen. Dieses liegt nämlich in der Ausgangsbestimmung. Das Problem liegt darin, ob die zugrundegelegte Ausgangsbestimmung eine angemessene

⁹⁴ Günther Pöltner, *Die Frage nach der Herkunft des Menschen*, 1990, 19

⁹⁵ Augustinus, *De trinitate* X, 9, 12

sene Aufschließung der Erfahrung unseres Menschseins leisten kann. Das heißt, ob wir uns darin auch als Menschen wiederentdecken können. Das allerdings ist zu bestreiten. Denn ich erfahre mich schlichtweg nicht als irgendein kompliziertes Ding, das nebenbei dazu imstande ist, Gedanken hervorzubringen. Ich finde mich selbst nicht als Eigenschaft an etwas andrem wieder.

Vorstellungen dieser oder ähnlicher Art mögen zwar durchaus verbreitet sein und schleichend mehr an Wirkmächtigkeit gewinnen. Man muss sich aber darüber im klaren sein, dass mit einer solchen Einstufung eine Selbstabschaffung des Menschen betrieben wird, was letztlich einer verfügenden Einstellung gegenüber unserem Dasein weitere Türen öffnet. Wer versucht, sein Dasein derart zu denken, denkt eben gerade nicht auf derselben Ebene, auf welcher er als Mensch seit jeher lebt. Denn auch jener, sich selbst als ein überaus kompliziertes Ding zu wissen vermeint, wird wohl doch nicht wollen, wie ein solches behandelt zu werden. Es kommt hier darauf an die Fülle dessen nicht aus den Augen zu verlieren, welche das Dasein eines jeden von uns ausmacht.

Wir stehen damit vor einer entscheidenden Wende, an der wir an uns selbst die Frage zu stellen haben, ob wir endlich dazu bereit sind, von uns so reden, wie wir tatsächlich sind, oder nicht? Das heißt, ob wir dazu bereit sind von uns als Menschen zu sprechen, oder bloß von dem, wofür wir uns alles halten können?

Es gilt auf die Erfahrungen, die wir immer schon mit uns als Menschen machen können acht zu geben, ohne diese zu verkürzen oder gar wegzukennen. Wir müssen uns zur Gänze als die, die wir sind, in einer Bestimmung unseres Menschseins wieder finden können. Dies ist der Maßstab gegenüber dem sich jede Aussage über uns zu bewähren hat. Wir müssen uns, in unseren Antworten selbst noch als Menschen begreiflich bleiben können. Die Ausgangsbestimmung in der Frage nach unserem Anfang muss also der Mensch als Mensch sein. Und nicht der Mensch, insofern er auch noch als etwas anderes betrachtet werden kann. Die Frage nach dem Menschen und seinem Anfang ist in keiner anderen als in einer menschlichen Einstellung zu exponieren. Nicht irgendwelche Dinge bilden den maßgebenden Horizont in der Ausarbeitung unseres Menschseins, sondern wir selbst.

Dazu muss freilich gesagt werden, dass man niemanden zu einer Besinnung auf die eigensten Erfahrungen zu zwingen vermag. Wir können uns ihnen gegenüber auch verweigern. Dinge beanspruchen uns ja immer nur insofern, als wir uns von ihnen auch in Anspruch nehmen lassen. Wir müssen dazu bereit sein, uns dem zu

öffnen, was sich uns hier kundtun will. Das Angebot wahrnehmen, den dargebotenen Möglichkeiten nachzugehen. Ansonsten bleiben sie für uns stumm und ungenutzt. Zum Sehen gehört nicht nur das Sehenkönnen, sondern auch das Sehenvollen. So können sich Menschen innerhalb eines Horizonts von Ansichten bewegen, die in Wirklichkeit niemals hinterfragt werden. Gespräche haben dann nur den Anschein der Offenheit, weshalb Hinweise auf Erfahrungen, in denen sie als Menschen stehen, tatsächlich nie bei ihnen ankommen werden.

Der Verweis auf die Erfahrung ist deshalb auch nicht mit einer bloßen Beliebigkeit gleichzusetzen. Zwar ist eine Erfahrung immer je meine, weshalb auch jeder stets seine eigenen Erfahrungen zu machen hat. Jedoch ist das was sich da zu erfahren gibt nichts desto trotz etwas, das jeden von uns betreffen kann. Es ist etwas, das uns gemeinsam angeht. Deshalb kann, was ich erfahren habe, auf für andere zur Erfahrung werden. Wäre es anders, gäbe es überhaupt keinen Boden auf dem wir uns noch über etwas verständigen könnten. Nur insofern ich mich auf meine ureigenste Erfahrung einlasse, bin ich dazu imstande, mich mit anderen Menschen zu verständigen.

Wir sind auf innige Weise damit vertraut, was das bedeutet, Mensch zu sein. Doch folgt aus dieser Vertrautheit nicht schon, dass wir uns auch vollständig erschlossen vorliegen. Im Gegenteil zeigt sich, dass das vertrauteste zumeist auch jenes ist, das uns am schwierigsten in den Blick kommen mag. Das Bekannte ist, nur darum weil es ein solches ist, lange noch nicht erkannt, wie Hegel zu Recht sagt.⁹⁶ Deshalb können und müssen wir nach uns fragen.

Wer also ist es, nach dessen Anfang wir fragen? In Ermahnung dessen, dass wir vom Menschen als Menschen sprechen wollen, haben wir nun im weiteren daran zu gehen, die wesentlichen Dimensionen unseres Daseins darzulegen. Diese Dimensionen in denen wir die Seinsweise des Menschen darzulegen suchen, können wir das Personsein, das Mitdasein, die Offenständigkeit und die Leiblichkeit nennen.

Zur Vermeidung grundlegender Missverständnisse wäre vorweg zu beachten, dass diese Grunddimensionen des menschlichen Daseins zu unterscheiden sind von irgendwelchen Fähigkeiten. Es geht nicht um die Aufzählung besonderer Ausstattungsstücke, sondern um die Konstituens der Seinsweise des Menschen.

⁹⁶ Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, SW II, 33 (Textausgabe Hermann Glockner, 1951)

Ich habe nicht die Fähigkeit Person zu sein, sondern ich bin Person. Dass ich Person bin heißt, dass ich mich selbst in meinem Dasein vollziehen kann. Mich selbst vollziehen, das kann ich. Aber dieses Können ist nicht eine im Laufe meines Lebens entwickelte oder entwickelbare Fähigkeit. Sondern es meint die prinzipielle Möglichkeit meines Daseins.

Diese prinzipielle Möglichkeit darf nicht mit anderen Formen von Möglichkeit nivelliert werden. Dass ich mich selbst vollziehen kann, ist keine Möglichkeit meines Daseins neben anderen auch noch, sondern etwas das in jeder von ihnen geschieht. Mit anderen Worten: Weil Person ich bin, können sich mir überhaupt Möglichkeiten auftun, die ich ergreifen oder fahren lassen kann. Personsein ist keine Fähigkeit, sondern bezeichnet den, der verschiedene Fähigkeiten haben kann. Wer es anders meint und das Personsein zu einer Fähigkeit erklärt⁹⁷, gerät vor die Schwierigkeit nicht mehr angeben zu können, wem diese Fähigkeit der Person eigentlich eigentlich noch zukommen soll.

Freilich ist die Ergreifung dieser prinzipiellen Möglichkeit des Daseins an seine entsprechenden Bedingungen gebunden. So sind Säuglinge zu einem selbstverantwortlichen Daseinsvollzug noch nicht in der Lage. Doch sofern die entsprechenden Bedingungen herangereift sind, wird er das sein.

Personsein, Mitdasein, Offenständigkeit und Leiblichkeit als gleichursprüngliche Grunddimensionen des Daseins meinen also gerade keine zufälligen Fähigkeiten. Sondern sie kommen dem Menschen als Menschen zu.

5.1. Die Entfaltung des Daseins im Hinblick auf das Personsein

Wir fragen nach dem Menschen. Das heißt nach dem was uns als Menschen gemeinsam ist und unser Menschsein ausmacht. Was jedoch unser Menschsein ausmacht und uns als Menschen gemeinsam ist, ist zumal jenes, worin jeder von uns sich unterscheidet und unverwechselbar als er selbst hervortritt. Die Frage danach was der Mensch ist, mündet somit in die Frage danach wer er ist. Das ist die Frage nach der Person, das heißt die Frage nach je dir selbst, nach je mir selbst.

Sobald wir aber versuchen, zu bestimmen, was es mit einer Person auf sich hat, wird uns recht rasch ein merkwürdiger Umstand vor Augen geführt. Dies nämlich,

⁹⁷ *Dieter Birnbacher*, Das Dilemma des Personbegriffs, 1997, 14

dass die Person über die wir dieses oder jenes sagen, bei sich fragen kann, ob denn das über sie Gesagte auch auf sie zutrifft. Bin das wirklich ich, was hier von mir geredet wird? Sie zeigt damit gleichsam auf die getroffenen Bestimmungen als ein ihr Äußerliches. Die Person steht all dem gewissermaßen gegenüber, wenn nicht sogar darüber, indem sie dazu imstande ist, darüber nachzudenken. Als jeder Bestimmung gegenüber und darüber stehend, liegt die Person aber gerade außerhalb der Bestimmung und nicht innerhalb und unterhalb ihrer.

In solchen Aussagen mag vielleicht sehr viel wahres darüber enthalten sein, wie eine Person ist. Aber wiederum finden wir dann diesen innersten Punkt, von dem aus die Person immer von neuem anfangen kann, über das, wie sie beschrieben worden ist, nachzudenken und diese gegebenenfalls als die seine anzunehmen oder auch sie zu verwerfen. Allein, in solch unscheinbarem Fragen gibst du zu erkennen, dass du dich, als der, der du bist, nicht in Bestimmungen, die andere über dich anzustellen suchen, erschöpfst. Dass du selbst von ihnen nicht erfasst und begriffen und damit eingegrenzt wirst. Dass du vielmehr, indem du dich mit ihnen auseinanderzusetzen vermagst, eben immer schon über und nicht unter ihnen stehst. Du überrascht, indem du das Gesagte, im Gegensatz zu all den anderen Gestalten unserer Welt, nicht stumm hinnimmst, sondern selbst fragen kannst und dich damit jeder Festlegbarkeit entziehst.

Auch die Person in ihrem Verhältnis zu sich selbst kann an diesen Punkt nicht heran. Zwar kann ich, wo ich mir selbst fraglich werde, auch sinnvolle Antworten finden. Doch als was ich mich in solchen Antworten auch begreife, das bin ich als Begriffener. Ich als Begreifender bleibe darin aber gerade außen vor. Dieses liegt vielmehr hinten und rückwärts und gelangt als solches gerade nicht in den Griff. Wer wir letztlich sind, das steht unser ganzes Leben lang offen. Und so wird die Person weder durch die Bestimmungen anderer noch durch die eigenen zu einem feststellbaren Gegenstand. Wir stoßen mit jedem Menschen ständig von neuem auf so etwas wie einen innern Kern, der allem Ausgreifen ins Ungreifbare enthoben ist.

Auch der Meister Eckhart hat von diesem innerlichsten Punkt im Menschen gesprochen. Was sich ihm darin zu erfahren gab, das fing er im Bild des Bürgleins, mal auch in dem der Hut ein. Denn Bürglein wie Hut meinen etwas Befestigtes, etwas Bewachtes, etwas Uneinnehmbares, „so daß man mit keinerlei Weise da-

hinein zu lugen vermag.“⁹⁸ Er trifft damit die Unfassbarkeit, die ein jeder von uns ist. Es ist in diesen Bildern davon die Rede, dass es im Menschen immer schon einen Bereich gibt, der so befestigt und bewacht ist, dass man nicht in diesen eindringen könne.

Wir sind als Personen unhintergebar, weshalb alles Erfassen und alles Begreifen, nie bis zu uns selbst heranreichen können.⁹⁹ Indes liegt hier nicht der einzige und wahrscheinlich nicht einmal der nächstliegende Sinn dessen was wir Person nennen. Denn umgekehrt bedeutet die Unhintergebarkeit die Ermöglichung dazu, aus sich selbst heraus anfangen zu können. Das eine ist nichts weiter als die Kehrseite des anderen. Der Unhintergebarkeit der Person entspricht die Unhintergebarkeit seines Freiseinkönnens. Weil wir so fest in uns stehen und nicht aus anderem ableitbar sind, vermögen wir, als ein lebendiger und unerschöpflicher Anfang aufzubrechen, worin erblickbar wird, was zunächst alle Blicke von sich gewiesen hat.

Indem du anfängst wirst du mir, als der, der du bist, offenbar. Darin zeigst du dich als dich selbst besitzender und vollziehender Aufbruch. Nicht hinter sondern in dem was durch dich angefangen ist, begegnest du mir als sein freigebender Ursprung. Du zeugst von dir indem du anfängst. In deinem anderen, bist du für mich da. In dem was du mir sagst, bekomme ich dich selbst zu spüren. Deine Worte wahrnehmend, nehme ich dich selbst wahr. Dieses ist der Zugang durch den ich dir innezuwerden vermag, ohne dich darin je einholen zu können, oder zu wollen. Wo wir das Du entgegenbringen, dort waltet die Kraft des Anfangens.

Deshalb stellt der Meister Eckhart den Bildern des Bürgleins und der Hut auch noch die Bilder des Lichtes und des Fünkleins bei, wo er versucht diesen innersten Punkt im Menschen zu beschreiben. Also Bilder denen es zugehört hinaus zu gehen und sich über die Weite der Welt zu erstrecken. Wenn es in dem angesprochenen Sinn so etwas wie ein Bürglein oder eine Hut im Menschen gibt, die sich jedem Zugriff entziehen, so hindert dies jedenfalls nicht, dass es von hier aus stets

⁹⁸ *Meister Eckhart*, Intravit Jesus in quoddam castellum, DW I, 35, 4 (Textausgabe Niklaus Largier, 1993)

⁹⁹ Man kann durch den geschickten Einsatz der verschiedensten Mittel vieles, vielleicht sogar alles an einem Menschen in die Hände bekommen. Aber nie diesen selbst. Denn du selbst wurdest durch diese Mittel ja gerade ausgeschaltet, wenn du die erwünschten Wirkungen zeigst. Es geschieht zwar etwas mit dir, aber eben ohne dich. Es geschieht dann durch dich hindurch. Deshalb wirst du auch, wenn du aus dieser Einflussnahme erwachst, fragen, was mit dir vorgefallen ist.

einen Aufbruch ins Offene geben kann. Und tatsächlich sind wir immer schon über uns hinaus und vollbringen unser Leben in der schlechthinnigen Weite der Welt.

Wo Personen auftauchen und einander begegnen, da fängt jeweils etwas an. Das was da durch uns anfängt ist nicht aus schon vorhandenem zu verstehen. Es ist reiner und damit stets neuer Anfang. Darum kann man auch nicht sinnvoll hinter den Anfang zurückgehen. Das Anfangen hat in dieser Hinsicht kein Woher, das außerhalb seiner läge. Aus einer solchen Begegnung von Du und Ich erwächst immer etwas, dergleichen es noch nie gegeben hat und das aus keinem anderen abgeleitet werden kann. Das Angefangene ist als ein von dir Eröffnetes stets etwas Neues und Frisches.

Natürlich sind wir in unserem Anfangen stets auf unsere Welt, als einer uns vorgegebenen, angewiesen. In sie finden wir uns eingelassen und geben sich uns die Möglichkeiten unseres Anfangens zu erkennen. Ohne diese Vorgabe könnten wir niemals aufbrechen und etwas aus uns heraus anfangen lassen. Allein: Was Du selbst in dieser Welt anfängst, und mir darin offenbar wirst, das ist dennoch immer etwas Neues.

Schon oft haben Eltern freundlich zu ihren Kindern gesprochen. Gaben ihnen zu verstehen, dass sie für sie da sind und dass sie an sie glauben. Es sind dies in etwa immer die gleichen Worte. Doch wo sie aus der Begegnung von Anfang zu Anfang erwachsen, werden sie jeder Vergleichbarkeit enthoben und zu etwas ganz und gar Unvergleichlichem. Es wird zu einem Einzigartigen inmitten des Herkömmlichen.¹⁰⁰ Denn was du im konkreten Geschehen meinst, das ist deine ureigenste Sache. Du selbst waltest in dem was durch dich angefangen wird. Und so wie du selbst, so ist auch das was du hervortreten lässt, etwas das es noch nie zuvor gegeben hat. Es ist, auf wie viel Vorgegebenem es auch aufbaut, immer so etwas wie ein Anfangen vor allem anderen. Man darf sogar sagen, das Anfangen der Person ist wie ein Anfangen aus nichts. Und gerade darin ruht die tiefe Wurzel der unauflöslichen Würde, die jedem von uns als Person zukommt und die zu ihrer Anerkennung aufruft. Wo du selbst auftauchst und mir selbst entgegenkommst, da bricht jedes mal aus unbegreiflichem Ursprung etwas auf. Und bisweilen bekommen wir dann das Neue und die Frische dieses unvergleichlichen und freien Aufbruchs zu erfahren.

¹⁰⁰ *Bernhard Welte, Die Person als das Un-begreifliche, Freiburg, 2006, 122*

Wir sind in unserem Anfangen auf Vorgegebenes angewiesen. Und doch fangen wir nicht aus diesen mannigfachen Vorgaben, sondern aus uns selbst an. Du bist es, der dieses Neue da hat hervorgehen lassen. Du und nicht irgendetwas anderes. Wir sind als Personen der Ausgang von Vollzügen und nicht bloß ihr Durchgang. Und darum tragen wir auch Verantwortung für diese. Verantwortung gibt es schließlich allein dort, wo auch tatsächlich jemand selbst gehandelt hat.¹⁰¹

5.2. Die Entfaltung des Daseins im Hinblick auf das Mitdasein

Es muss aber noch mehr gesagt werden. Was wir als Personen sind, tritt nämlich erst dann in voller Weise hervor, wenn es uns gelingt, unser Leben, als ein Leben mit anderen Menschen in den Blick bekommen. Als mein Leben gemeinsam mit dir.

Wir haben es bei einer Person nicht mit etwas Vereinzelterm und Losem zu tun, zu dem die anderen immer nur nachträglich hinzukommen können. Sie sind nichts Äußerliches zu uns. Vielmehr zeigt sich, dass uns die anderen ursprünglich mit uns selbst erschlossen sind. Sie sind es, auf die wir stets zurückkommen, wo wir mit uns, oder mit unserer Welt umzugehen suchen. Das Vertrautsein mit den anderen gehört je schon zu uns. Mensch zu sein, besagt in sich, Mitmensch zu sein.

Was dies besagen will, dass wir Mitmenschen sind, erschöpft sich jedoch nicht schon in der Feststellung, dass wir oft, oder sogar sehr oft von anderen Menschen umgeben werden. Denn auch dann, wenn wir alleine sind, bleiben wir Mitmenschen. Schließlich kann überhaupt nur jemand alleine sein, für den das Dasein mit den anderen grundlegend ist. Nur ein solcher kann Gefallen finden, ein paar Augenblicke für sich zu haben, oder darüber in Trübsal versinken und leiden, dass er niemanden hat. Ein einzelnes Buch hingegen, das da auf dem Tisch liegt, kann nicht alleine sein. Sein Alleinsein wird bloß von uns vermerkt. Mehr nicht.

Niemals sind die anderen von uns abtrennbar. Vielmehr machen sie uns aus als die, die wir sind. Längst haben uns andere Menschen angesprochen, bevor wir

¹⁰¹ Bestreitungen unserer freien Anfangskraft als Menschen, wie sie gegenwärtig besonders aus verschiedenen Zweigen der Biologie zu vernehmen sind, stecken in ihren Erwägungen das Phänomen der Verantwortung gar zu rasch in die eigene Tasche. Denn was man von vorne meint weggeschafft zu haben, bleibt von hinten doch stets das Bestimmende. Schließlich kann allein jemand, der frei ist und der darum weiß, was es heißt, dass etwas gut oder dass etwas schlecht ist, der Schuld, Reue und Vergebung kennt, seine Freiheit und alle damit verwandten Phänomene leugnen oder zumindest als solche verkennen. „Jeder vielleicht theoretisch denkbare Determinismus steht hier der faktisch vollzogenen Überzeugung von Freiheit gegenüber.“ (Haefner, 1982, 139)

selbst dazu imstande gewesen sind, etwas zu sagen. Nur so aber wurden wir zur Sprache geführt und dahin versetzt, dass wir ihnen Antwort geben konnten. Als von dir Angesprochener gelange ich ganz zu mir. Erst wo du mir das Du entgegenbringst, sehe ich mich auch dazu veranlasst, das Ich zu sagen.¹⁰² Sage ich dir, wer ich bin, und teile ich dir meine Welt, mit all dem was mich in ihr bewegt, mit. Meine Freuden und meine Leiden, meine Hoffnungen und meine Sorgen. In der Erwartung darauf, dass auch du mich an deiner Welt teilhaben und sie mich durch deine Augen sehen lässt. Wir werden deshalb in der Begegnung gewissermaßen erneut zur Welt gebracht, dadurch dass wir in die Welt des jeweils anderen eingetaucht und versetzt werden.¹⁰³ Und umso mehr dies in Liebe geschieht, in umso größerem Reichtum, kann uns diese neue Welt aufgehen. Ohne dich aber, der du mich angesprochen hast, da müsste ich schweigen. Nur mit dir, da gibt es deshalb auch mich.

Wir haben zu sagen, dass der Bezug anderer zu uns, durch und durch früher ist, sowohl als unser Bezug zu den anderen, als auch zu uns. An den anderen, erwachte jeder von uns zu sich selbst. Weil sie sich für uns geöffnet haben und uns bei sich haben anwesen lassen, sind wir nun da, als die, die wir sind.

Es waren immer schon andere Menschen, die sich auf uns eingelassen haben, und durch die wir uns in unserer Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit allererst ereignen und in Erscheinung treten konnten. Das heißt, das werden konnten, was wir immer schon waren, nämlich Personen. Allein in der Begegnung von Du und Ich, gelangen wir zur vollen Wirklichkeit unserer selbst. Ich selbst, im Angesicht deiner und du selbst im Angesicht meiner. Niemals jedoch sind wir ohne einander da. Deshalb können Menschen, denen die Möglichkeit solcher Begegnung nicht in entsprechender Form eröffnet wird, in der Entfaltung ihres Menschseins beeinträchtigt sein.

Hieran wird aber auch noch ein weiteres sichtbar: Die Begegnung von Ich und Du ist nicht einfach nur ein Winziges im ungleich riesigen Gefüge der Welt. Vielmehr gilt, dass das, „was klein scheint, seiner Bedeutung nach so groß ist, wie Himmel und Erde, so groß wie die Welt.“¹⁰⁴ Blicken wir etwa darauf, welcher Frohsinn oder auch welcher Kummer dort erwachsen kann, wo zwei Menschen sich begegnet

¹⁰² *Fridolin Wiplinger*, *Der personal verstandene Tod*, Freiburg, 1970, 33

¹⁰³ *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, *Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins*, Wien, 1994, 25

¹⁰⁴ *Bernhard Welte*, *Zum Begriff der Person*, in: Casper, B. (Hg.), *GS I/1*, Herder, Freiburg, 2006, 149

sind und wie sich ihnen damit alles was ist, gleichsam in einer gänzlich anderen Färbung dartut. Alles eröffnet sich ihnen als in die Helle oder das Dunkel ihrer Begegnung eingetaucht. Der Horizont der Welt erhält seine entscheidende Bedeutsamkeit vom Geflecht des personalen Lebens. Von der Bedeutsamkeit von Freundschaft und Liebe oder Feindschaft und Zerwürfnis glüht und leuchtet das Sein des Seienden auf.

Sieht man also das Seiende von der Bedeutsamkeit der personalen Begegnung her, dann liegt nicht so sehr das Ich und Du in der Welt, als die Welt in diesem. Sie ist vom Wesen der Einzigartigkeit unserer Begegnung, von ihrem Licht oder ihrem Schatten umfassen und bedeckt. Mit ihr erst vermag alles was ist in seiner Sinnhaftigkeit aufzugehen, oder in die Sinnlosigkeit hinabzusinken.

Solange es nur für sich ist und nur für sich betrachtet wird, ist das Seiende leer und blind und damit ohne jede Bedeutsamkeit. Sobald aber Personen auftauchen, kann eine Person der anderen Person das Seiende der Welt zeigen. Und zwar nicht irgendwie, sondern als das was sie fasziniert, was ihr wichtig ist oder was sie hoffen lässt. „In der Begegnung gelingt oder verfällt für Menschen, was für sie Welt ist und im Ganzen bedeuten kann.“¹⁰⁵ Wie andere uns unsere Welt vermittelt haben, ist deshalb bestimmend dafür, wie sich uns die Phänomene je zeigen können.

5.3. Die Entfaltung des Daseins im Hinblick auf die Offenständigkeit

Wir vollziehen unser Leben indem wir auf anderes hingeordnet sind. In der Helle unseres Daseins sind wir uns nicht nur selbst, sondern ebenso ist uns anderes, das nicht wir sind, gegenwärtig. Dies sind allem voran die anderen Menschen. Sodann sind es die unterschiedlichen Dinge unserer Welt. Sie sind es bei denen wir uns immer und immer aufhalten. Wir treffen sie an, als das was uns fasziniert oder uns langweilt, das wir ersehnen oder meiden, das uns hoffen oder zweifeln lässt. Erst als so von den Dingen angesprochene, ist es uns überhaupt möglich, unser Leben zu vollbringen. Denn ohne dem was uns fasziniert, da gibt es auch keine Faszination, genau so, wie es ohne das was uns hoffen lässt, es keine Hoffnung mehr gibt. Wo die Dinge schwinden, da schwinden in eben dieser Weise auch unsere Vollzüge und damit wir selbst.

¹⁰⁵ Ebd., 149

Wir sind auf anderes gerichtet, das wir erforschen, an dem wir uns erfreuen, oder das wir uns aneignen wollen. Alle diese Formen weisen dieselbe Eigentümlichkeit auf. Denn gerichtet auf das andere bin ich in gewisser Weise dieses selbst und umgekehrt. Das Farbige hat seine volle Wirklichkeit darin, dass es gesehen wird und als Gesehenes aufzuleuchten vermag. Mein Sehen ist aber kein Zweites neben diesem Aufleuchten. Denn wo Sehen stattfindet, da ist in ihm nichts anderes, als die Anwesenheit von Farbe.¹⁰⁶ Nicht geschieht zuerst das eine und dann das andere, sondern es geschieht eines als das andere. Das Aufleuchten als mein Sehen und mein Sehen als das Aufleuchten. Und gleiches gilt auch für all unsere anderen Vollzüge. Wir sind als Menschen diese lebendige Bezogenheit zu anderem hin. Deshalb werden auch wir uns unverständlich, wo uns unsere Welt unverständlich wird. Und werden wir uns einsichtig, wo uns unsere Welt einsichtig wird.

Es ist dabei wichtig zu sehen, dass dieser Bezug zur Welt, ein in sich vollkommen unbeschränkter Bezug ist. Er erscheint zwar zunächst in bestimmten Grenzen auf. Aber wir könnten uns ja niemals miteinander über die Grenzen etwa unseres Wissens unterhalten, wenn wir nicht diese Grenzen ziehen würden angesichts einer Offenheit, die je weiter reicht als diese Grenze. Und deshalb können Menschen, weil sie über ihre Begrenzungen wissen, daran gehen, sie zu erweitern. Wir können nach schlechthin allem fragen, und damit den ersten Schritt dazu tun, das was jenseits einer solchen Grenzen liegt, für sich zugänglich zu machen, es sich als gewusstes anzueignen. So heißt es auch bei Aristoteles, auf diese Erfahrung der Offenheit blickend, dass der Mensch „alles Seiende ist“¹⁰⁷. Und bei Thomas von Aquin wird, an diesen Gedanken anknüpfend gesagt, dass er „non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia.“¹⁰⁸

Dem menschlichen Freisein von allem entspricht sein Freisein für alles. Weil wir uns als Personen durch nichts erfassen oder begreifen lassen, stehen wir in einer Offenheit in welcher uns die Dinge als solche gegenwärtig sein können. Die Dinge scheinen uns nicht nur gemäß unseren eigenen Bedürfnissen auf. Sondern wir vermögen anderem als ihm selbst inne zu werden. Sie als das anzutreffen, was sie von sich aus sind. Deshalb können wir uns an nichts weiter als an der Schönheit erfreuen, die uns an einem anderen entgegenstrahlt wie auch daran, dass sich uns

¹⁰⁶ *Aristoteles*, De an. II, 7, 418b

¹⁰⁷ *Aristoteles*, De an. III, 8, 431b

¹⁰⁸ *Thomas von Aquin*, Com. in De anima II, 5

solches überhaupt zu erfahren gibt. Kein anderes Wesen von dem wir wissen, vermag dies. Nur wir als Menschen stehen wesenhaft in der Offenheit der Welt.

5.4. Die Entfaltung des Daseins im Hinblick auf die Leiblichkeit

Um uns selbst verstehen zu können, ist es notwendig, auch unseren Leib in den Blick zu bekommen. Denn als personales Wesen, ist der Mensch ein leibliches Wesen. Dabei ist aber besonders die Auslegung unserer Leiblichkeit eine verfängliche Sache. Die Erfahrungen die wir mit unserem Leib machen, lassen nämlich zwei unterschiedliche Formen von Aussagen zu, die in ihrer Unterschiedenheit gleichwohl untrennbar zusammengehören. Sie drücken sich darin aus, dass wir sowohl sagen können, dass wir unser Leib sind, als auch, dass wir unseren Leib haben.

Wenn ich dein Gesicht sehe, dann sehe ich dich. Wenn ich deine Stimme höre, dann höre ich dich. Und wenn ich deinen Arm berühre, dann berühre ich dich. Wo ich es mit deinem Leib zu tun habe, da habe ich es mit dir selbst zu tun. Dein Leib das ist nichts dir Äußerliches und Fremdes, hinter dem ich dich immer nur vermuten kann. Du bist es mit dem ich ein Gespräch führe, dem ich meine Sorgen und meine Hoffnungen mitteile. Dir selbst vertraue ich mich an. Nicht aber rede ich auf etwas von dir Unterschiedenes ein. Es ist hier ganz eindringlich auf die Unmittelbarkeit hinzuweisen, die unserer leibhaftigen Begegnung eignet. Dein Leib, das ist die jeweilige Weise in der du gerade anwesend bist. Du in deiner Aufregung und in deiner Gelassenheit, in deiner Angst und in deinem Mut, in deiner Trauer und in deiner Heiterkeit. Dein Leib, das bist du selbst und ebenso bin ich selbst mein Leib.

So sehr es zutrifft, dass wir unser Leib sind, können wir hier aber nicht schon halt machen. Denn wir kennen auch noch andere Erfahrungen, welche die erste nicht außer Kraft setzen, sondern ergänzen. So können wir von unserem Leib Abstand nehmen und uns zu ihm verhalten. Dies bringen wir schon allein darin zum Ausdruck, dass wir von ihm sprechen. Die Zuschreibung mein Leib, wird schließlich nicht von diesem, vielmehr wird sie von mir selbst vorgenommen. Zwar bin ich in all meinen Vollzügen durch und durch von meinem Leib abhängig. Ohne ein geeignetes Auge wäre ich nie dazu imstande etwas zu sehen. Gleichwohl ist es nicht mein Leib, sondern bin ich selbst es, welcher der Ausgang meiner Vollzüge ist. Ich bin es, der anderes anfangen lässt, und der freier Urheber zu sein vermag. Daraus,

dass ich mein Leib bin, folgt also nicht, dass ich nichts anderes bin als dieser. Denn ich bin mein Leib indem ich meinen Leib habe.

Ich bin mein Leib und ich habe meinen Leib. Beide Aussagen lassen sich durch Erfahrungen, die sich auf dem Boden unseres Daseins erheben, ausweisen und sind in uns in einer unhintergehbaren Einheit aufbewahrt. Keine von ihnen lässt sich daher gegen die andere ausspielen.¹⁰⁹ In dieser Spannung bewegt sich unser Leben als Menschen. Obzwar wir niemals von unserem Leib geschieden sind, sind wir dennoch nicht derart auf unseren Leib verwiesen, dass wir uns, als die, die wir sind, in ihm erschöpfen und einfachhin in unserer Leiblichkeit aufgehen würden.

Dass ich zu sagen habe, dass ich mein Leib bin, als auch, dass ich meinen Leib habe, die Gültigkeit beider Aussagen ist der Grund, weshalb es so schwierig ist, in angemessener Weise von unserer Leiblichkeit zu sprechen und immer wieder die Versuchung obsiegt, diese ausschließlich in die eine oder andere Richtung deuten zu wollen. In welchem neuem Gewand diese Vorstellungen aber auch auftauchen mögen, jedes mal gehen sie auf Kosten dessen, wie sich mir mein Leib tatsächlich zu erfahren gibt. Nämlich als das wesenhafte Worin meiner selbst als Person.

¹⁰⁹ Dualistische Auffassungen unseres Leibes gehen vom Leib-haben aus und setzen diesen zu einem bloßen Werkzeug der Person herab. Demnach stehen wir zu unserem Leib, wie der Steuermann zum Schiff, oder der Klavierspieler zum Klavier. Monistische Auffassungen hingegen blicken allein auf das Leib-sein und degradieren die Personalität zu seiner Eigenschaft. Sie wird dann begriffen als ein Produkt der verschiedenen neuronalen Prozesse des Gehirns. Dem Phänomen unseres Leibes mag sicherlich die aus der aristotelisch-thomistischen Tradition stammende Lehre von der anima als forma corporis weitaus stärker zu entsprechen.

6. Die Abhängigkeit unseres Anfangs von anderen

6.1. Die Unableitbarkeit des Daseins

Mit Blick darauf was in dem Bemühen um ein angemessenes Verständnis von uns als Menschen hervorgekommen ist, beginnen wir immer weiter einzusehen, worauf in der Frage nach dem Anfang unseres Daseins eigentlich abgezielt wird: Woher kommt es etwa, dass sich uns Dinge in dem was sie selbst sind, das heißt in ihrer Wahrheit, zeigen können? Dass wir dazu begabt sind, dem Guten Raum zu geben? Oder dass einem Menschen aufgehen kann, was Schönheit ist? Und woher kommt es schließlich, dass wir solches überhaupt vernehmen können? In Erfahrungen dieser Art bekommen wir immer mehr zu spüren, was wir als Menschen sind. Sprechen wir von dem Anfang eines Menschen, dann sprechen wir von dem Anfang eines Wesens, das in der Offenheit für das Wahrsein, das Gutsein, das Schönsein und damit für das Sein schlechthin steht. Das, wie wir uns immerzu zu erfahren bekommen, muss in dem Anfang, vor den wir zu gelangen suchen, begreiflich bleiben. Nur so kann er tatsächlich unser Anfang sein. Dies ist der unabdingbare Maßstab, den wir nicht ablegen dürfen.

Was aber können wir hier noch sagen? Die Ernstnahme von uns selbst als Menschen mit all dem was jedem von uns zugehört, verbietet es, das von dem aus wir in unser Sein gekommen sind, und immerzu kommen, als ein aus anderem Abgeleitetes zu verstehen. Wer du bist, das gab es vor dir noch nie und das wird es auch nach dir nie wieder geben.¹¹⁰ Das in seiner schlechthinnigen Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit Gegebene, als du dich selbst in Empfang zu nehmen hast, ist in eben dieser Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit nicht aus schon Vorliegendem zu begreifen. Was wir hier auch angeben wollten, aus keinem davon lässt sich entnehmen, dass mit dir ein Wesen hervorgetreten ist, das sich selbst erschlossen ist. Wo wir versuchen hinter uns selbst zu blicken, da müssen wir sagen, dass wir schlichtweg nichts mehr sehen können.

¹¹⁰ Natürlich ist jeder von uns in seiner Funktion auswechselbar. Wenn man Lehrer oder Arzt ist, dann kann man ersetzt werden durch einen anderen Lehrer oder Arzt. So verstanden ist niemand einzigartig. Doch als dieser bestimmte Mensch, als je du selbst, als je ich selbst, ist man unwiederholbar.

6.2. Die Vermittlung unseres Anfangs durch unsere Eltern

Und gleichwohl ist völlig klar, dass wir nur deshalb unseren Anfang nehmen konnten, weil uns andere Menschen, unsere Eltern, dies gewährt haben. Jeder hat von sich zu sagen, dass er sich in seinem Dasein zur Gänze seinen Eltern verdankt und Eltern erwarten auch zu Recht, das ihre Kinder wissen, dass sie es zur Gänze aus ihnen verdanken. Sie waren es, die uns hervorgebracht haben. Allein durch meinen Vater und durch meine Mutter konnte ich in mein Leben treten, wie für dich gilt, dass du allein durch deine Eltern in dein Leben treten konntest. Sie waren es, die unseren Anfang ermöglichten und uns darin mehrten. Unsere Eltern haben uns bei sich anwesen lassen, haben uns angesprochen und uns dadurch verholfen, das zu werden, was wir immer schon gewesen sind. Ihnen verdanken wir die Ermunterung zu uns selbst. Einer Mutter und einem Vater die gesagt haben: Sieh, das ist der meine, jetzt kann er schon von selbst stehen. Sieh, er will mir etwas zeigen. Und ich achte darauf, weil er mir wichtig ist. In der Wiege der elterlichen Zuwendung konnten wir beginnen, die ureigensten Möglichkeiten unseres Daseins zu entfalten. Möglichkeiten die wir aber nur entfalten konnten, weil wir von ihnen darauf angesprochen worden sind.

Diesen Zuspruch der Eltern erfahren Kinder im Übrigen ja auch nicht erst seit der Geburt. Die Geburt ist sicherlich das große Ereignis mit dem der neue Mensch an das Licht dieser Welt gelangt und damit auch ins Gegenüber zu seinen Eltern. Doch bereits in der langen Zeit davor nehmen beide am Anwesen des anderen teil. Beide sind ohne Unterlass auf einander gerichtet. Das Leben der Eltern ist in Hoffnung wie in Sorge, in Freude wie in Leid, durchstimmt vom Dasein, vom Ankommen und vom Sichbekunden ihres Kindes.¹¹¹ Wer wird es sein, der durch mich an diese Welt kommt? Und was für eine Welt wird das sein? Werde ich als Mutter, werde ich als Vater bestehen? Und umgekehrt ist das Kind vernehmend bei seinen Eltern. Ja es lebt in der Vielfalt ihrer Gestimmtheit. Wenn sie ihrem Kind zärtlich zusprechen, oder frustriert sind und schweigen.¹¹²

Erst an der Anteilgabe unserer Eltern konnten wir überhaupt zu uns selbst erwachen. Wäre diese ausgeblieben, hätten wir als der Aufbruch von Neuem sogleich

¹¹¹ *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Dialog mit dem Kind: Ein philosophischer Beitrag zur Anthropologie des pränatalen Da-seins, Wien, 1994, 117

¹¹² Ebd., 124

wieder versiegen und in uns verkümmern müssen.¹¹³ Wir sind, weil sich andere gegen unser Nichtsein entschieden haben und dafür, unserem Dasein seine Zukunft zu geben. Dass wir sind, heißt, dass wir, so oder so, angenommen worden sind. Wie viel Abwendung jemand in seinem Leben daher auch erfahren haben mag, ihm ist doch wenigstens ein solches Mindestmaß an Zuwendung zuteil geworden. „Deshalb ist alle Bejahung ursprünglicher als die Verneinung, die Liebe älter als aller Haß.“¹¹⁴

Jemanden als ihn selbst anzunehmen bedeutet dabei nicht, dass ich alles am Anderen gut zu heißen habe, ebenso wenig wie dazu gehört, seine schlechten Seiten einfach auszublenden. Die Annahme des anderen richtet sich auf ein Sein, das tiefer liegt, als die verschiedenen Weisen in denen jemand handelt. Es geht auf sein Dasein als Person, das sich allerdings nur da rechtens entfalten kann, wo es auch erfahren durfte, als es selbst angenommen worden zu sein.

Unsere Eltern gehören somit unwiderruflich und unauflösbar zur Grundlegung unseres eigenen Daseins.¹¹⁵ Ohne ihr vielfältiges Wirken, gäbe es uns schlichtweg nicht. Wo wir daher auf uns blicken, da blicken wir immer auch auf die anderen, durch die wir auch zu denen werden konnten, die wir sind.

6.3. Die Frage nach dem zusammengehen beider Erfahrungen

Wie aber soll dies zusammenpassen? Stehen beide Aussagen zu unserem Anfang nicht im krassen Widerspruch zu einander? Einerseits werde ich ständig dazu aufgefordert, mich nicht als einen Hervorgang aus anderem zu betrachten, andererseits weiß ich mich doch in meinem Anfang als von meinen Eltern freigegeben. Und stehe schließlich auch ich selbst in der Möglichkeit, dass durch mich jemand seinen Anfang nehmen kann. Nun, versuchen wir diesem Widerspruch weiter nachzugehen. Vielleicht stoßen wir in ihm auf eine letzte Tiefe, durch welche uns

¹¹³ Wie Hospitalismusforschungen gezeigt haben, hängt die Entwicklung von Säuglingen nicht nur von einer ausreichenden physischen Versorgung ab, sondern ebenso von einem gewissen Maß personaler Zuwendung. Babys denen etwa der Hautkontakt der Mutter fehlt, der normalerweise beim Stillen mitgegeben ist, können die Nahrungsaufnahme verweigern, was bis dahin gehen kann, dass sie verhungern.

¹¹⁴ *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins, Wien, 1994, 13

¹¹⁵ Spätestens von hier aus ist der fraglos hingenommenen Vormeinung entgegen zu treten, Zeugung sei als ein rein biologischer Vorgang aufzufassen. Eine solche Auffassung sieht davon ab, dass aufgrund der Zeugung ein personales Wesen in sein Dasein tritt, das die Eltern daher von allem Anfang an auch in personaler Hinsicht in Anspruch nimmt.

die Vereinbarkeit und Zusammengehörigkeit beider Aussagen einsichtig zu werden vermag.

Wir sind in unserem Dasein durch und durch von unseren Eltern abhängig. Von ihnen ist uns, unser Leben eröffnet worden. Die Wahrheit dieser Erfahrung ist jedem gewiss. Indem wir aber derart freigegeben sind, uns selbst je und je zu vollbringen, als einer Aufgabe die alleine von uns, und niemand anderen ergriffen werden kann, werden wir uns gerade nicht als ein von unseren Eltern Gemachtes hinreichend begreiflich. Es gilt hier zu beachten, dass was immer deine Eltern gemacht haben mögen, um dir deinen Anfang zu gewähren, dich selbst haben sie dabei nicht gemacht. Eltern können sich zwar dazu entschließen ein Kind zu zeugen, dieses liegt bei ihnen, aber sie können sich nicht dazu entschließen, genau dich zu zeugen. Und das bekommen sie, wenn sie nicht vollkommen blind sind gegenüber dem Hervorbereichen deiner Einzigartigkeit, auch immerzu zu spüren. In dem der mit dir seine Augen zum ersten Mal aufgeschlagen hat und in diese Welt getreten ist, begegnet uns schlichtweg etwas unsagbar Neues. In ihren Kindern tritt Eltern eine Frische entgegen, die sich nicht aus ihnen ableiten lässt. Deshalb vermagst du darin, wie du auf alles blickst und was dich beschäftigt, andere Menschen immer wieder zum Staunen zu bringen.

Eltern sind dafür verantwortlich, dass ihr Kind in sein Dasein treten konnte. Allein, diese Abhängigkeit begründet nicht das Verhältnis eines Besitzes. Du selbst, als Kind deiner Eltern, findest dich nicht als die nunmehrige Verwirklichung ihrer Vorstellungen vor, an denen du dich auszuweisen hast. Oder wirst im Falle des Falles wieder verworfen. Vielmehr verlangst du danach als der angenommen zu werden, der du bist. Im Glück wie im Schmerz, im Zerwürfnis wie in der Einigkeit. Du bist in deiner Unverwechselbarkeit von einer Würde, die nicht aus deinen Eltern stammt. Denn deine Würde ist es, die sie als Eltern immer schon in Anspruch nimmt und die zu ihrer unbedingten Anerkennung auffordert. Indem Eltern ihrem Kind zu dessen, und nur dessen, Dasein verhelfen, erbringen sie schließlich die geschuldete Antwort auf diesen Anruf.

Die Abhängigkeit in der ich zu meinen Eltern stehe ist eine, in der jeweils ich zum Anfang freigegeben worden bin. Und genau darin erfüllt sich der Sinn der Abhängigkeit: In meinem Freigegebensein. Ihre Verkehrung, die den Heranwachsenden unterdrückt und letztlich zu eigen macht, widerspricht seinem Wesen, seinem Da-

sein als Mensch, das zu dem, was es ist, entlassen werden will. Das heißt, ganz ich selbst sein zu können.

Auch Augustinus berichtete über die Eigenart dieser Erfahrung, als er von seinem Kind sagte, dass es zwar gegen den Willen entsprossen ist, aber einmal da, sich doch Liebe zu verschaffen weiß.¹¹⁶ Angesichts des Ereignisses des Entspringens deiner selbst, vermögen deine Eltern, wo sie dieses rechtens zu verstehen suchen, nichts weiter zu sagen, als dass du ihnen geschenkt worden bist.

Wir alle sind zuinnerst von unseren Eltern bestimmt. Jedoch nicht so, dass sie einfachhin die Gewähr unseres Seins darstellen. Mein Anfang ist kein Ereignis, das in der Zeit von mir zurückgelassen werden kann. Einen Anfang zu haben besagt, sich unentwegt gegeben zu sein. Ich bin bleibend von der Dasein eröffnenden Mächtigkeit meines Anfangs umfassen. Ich bin, indem ich anfangen. Und aus diesem Grund kann ich diesen, meinen Anfang nicht mit meinen Eltern gleichsetzen. Ich, der ich mich selbst in Freiheit besitze, stehe nicht einfachhin in meinen Eltern, wie ich in meinem Anfang stehe, so sehr sie und nur sie es auch sind, die mich hervorgebracht haben. Sie sind nicht das, was mich bleibend hält und zu meinem eigensten Anwesen entlässt.

Unsere Eltern erweisen sich daher als solche, denen es gegeben worden ist, uns zu unserem Anfang empor treten zu lassen. Mich zu dem meinigen, dich zu dem deinigen. Nicht weil wir von ihrem Wirken abhängig sind, haben wir unseren Anfang, sondern weil wir unseren Anfang haben, können wir derart vom Wirken anderer abhängig sein. Das eine ermöglicht das andere und nicht umgekehrt. Wir haben zu beachten, dass unsere Eltern sich als unsere Eltern ja ebenso unserem Anfang verdanken, wie wir uns selbst. Denn allein durch meinen Anfang sind sie überhaupt erst die, die sie sind. Nämlich solche die jemanden zu sich selbst freigeben konnten. Genauer gesagt: freigeben durften.¹¹⁷ Als Menschen ist uns die Begabung anvertraut worden, uns auf Wesen gleicher Würde hin zu überschreiten.

Daraus wird ersichtlich, dass in dem Freigeben unserer Eltern zu uns selbst, nichts ist, das nicht auch sie empfangen hätten. Vielmehr ist es ihnen gewährt Mutter oder Vater ihres Kindes zu sein. Nur wo dies tatsächlich gesehen wird, kann

¹¹⁶ Augustinus, *Confessiones* IV, 2, 2

¹¹⁷ Günther Pöltner, *Der Anfang unseres Daseins*, 1982, 317

das einzigartige Geschehen des Aufbruchs deiner selbst, auch gelingen und seinen Sinn in einem liebenden Miteinander erreichen.¹¹⁸

Andere waren es, die dich an das Licht dieser Welt gebracht haben und sie immer mehr zu der deinigen machten. Mein Anfang aber entzieht sich mir wie auch ihnen. Er ist wie von einem undurchdringlichen Dunkel umhüllt, in das die elterliche Zeugung mit hineingenommen wird. Wie sehr von dieser auch die Initiative ausgehen mag, waltet hier doch eine letzte Unverfügbarkeit. Gerade darin, dass sie als Eltern dem Dasein ihres Kindes, das niemals ihres war und sein wird, seinen ihm je eigenen Anfang gewähren konnten, geht ihnen auf, dass sie zu dieser Gewähr ermächtigt sind. Ein Ermächtigtsein, das ihnen gegeben ist aus namenloser Abgründigkeit.

¹¹⁸ *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins, Wien, 1994, 17

7. Aufbruch der Fraglichkeit des Seienden im Ganzen

Wir stellen die Frage nach unserem Anfang und merken, dass je mehr wir dazu bereit sind, dieser Frage nachzugehen, sie wirklich zustande zu bringen, wir von ihr in eine immer größere Fraglichkeit mit hineingezogen werden. Ja so groß, dass sie gar nicht mehr nur auf unser eigenes Dasein beschränkt bleiben kann. Denn wo ich mich vor die Fraglichkeit meiner selbst versetzt weiß, dort werde ich gleichsam der Fraglichkeit alles dessen, was überhaupt ist, inne. Wer dazu imstande ist, radikal genug zu sehen, wird erkennen, dass nichts von dem was ist, so sein muss.¹¹⁹ Nichts, was ist, ist im Grunde selbstverständlich. Alles könnte immer auch anders, unausdenkbar anders sein. Es könnte ebenso gut gar nicht sein. Von all dem was ist, lässt sich kein einziges ausweisen, dessen Sein ihm notwendig zukommen würde. Und dennoch gibt es nicht bloß Leere und Nichtigkeit, sondern ist alles was ist und wie es ist. Darin dass Seiendes ist anstatt nicht zu sein, dass es der Möglichkeit nicht zu sein, entrissen worden ist, liegt daher das eigentlich und im höchsten Maße Erstaunliche: Oh Wunder, es ist, was ist.

Wir fragen hier also, wie auch Martin Heidegger gefragt hat: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“¹²⁰ Warum ist Seiendes zu seinem Sein entlassen, da es doch von sich aus gar nicht sein muss? Und warum fällt es nicht ohne weiteres und für immer ins Nichts zurück? Warum nicht nichts, gar nichts? Warum, da doch dieses Wunder des Seins dem Anschein nach vollkommen grundlos erblüht?

Sicherlich: Auf die Fraglichkeit des Seienden, auf die Fraglichkeit dessen, dass da etwas ist und ebenso, dass wir als Menschen jene sind, die fragen können und fragen müssen, achten wir für gewöhnlich nicht. Sondern dies ist das zunächst und zumeist Unauffällige. Unsere Aufmerksamkeit liegt nicht bei dem, dass sich überhaupt etwas zeigt und dass wir überhaupt wahrnehmen können, dies wird in unserem gewöhnlichen Weltaufenthalt gerade übergangen. Wir sind dann bei den sich zeigenden Sachen, nicht aber beim Sichzeigen selbst. Gleichwohl schließt dies

¹¹⁹ Auch der so genannte Urknall, welcher als das Ausgangsmoment des Kosmos gilt, ist nicht Antwort, sondern selbst ein Betroffener dieser Frage. Denn natürlich handelt es sich bei diesem, allemal noch um ein Seiendes. Und zwar um ein solches, das als Gegenstand der Astrophysik, in Raum und Zeit gegeben ist. Solange man sich des Modellcharakters und damit seines immer partiellen Wertes bewusst bleibt, ist gegen die Urknalltheorie gar nichts zu sagen. Problematisch wird es nur, wenn man sich über dieses hinweg, zu ontologischen Aussagen hinreißen lässt.

¹²⁰ *Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik?*, Frankfurt a. M., 1983, 3

nicht aus, dass dieses für gewöhnlich Übergangene bisweilen, wenn auch nur für einen Augenblick auf sich aufmerksam macht und eine Präsenz erlangt, die erstaunen lässt. Plötzlich tritt dies, dass es solches überhaupt gibt in den Vordergrund und bekundet sich darin als das ganz und gar Nichtselbstverständliche. Und dann bricht inmitten des scheinbar Selbstverständlichsten das Staunenerregende auf. Im Staunen kommt nicht etwas Außergewöhnliches zum Vorschein, sondern es geht uns das Allernächste an. Nämlich dies, dass Seiendes ist.

Was da unser Staunen erregt, das lässt sich nicht durch irgendwelche Erklärungen beruhigen. Dass da überhaupt etwas hervorgetreten ist und dass wir überhaupt fragen können, widersteht jedem Erklärenwollen. Dieses Staunen ist kein beiläufiger Zustand den es zu überwinden gilt. Sondern das Staunen ist bleibend. Das Staunenerregende dessen, dass Seiendes ist, lässt sich grundsätzlich nicht erklären. Denn was man auch immer als vermeintlichen Erklärungsgrund angeben wollte, er wäre ja aufgrund dessen gefunden, dass er einer ist, der bereits gezeigt hat. Was immer man anführen möchte, es steht, sofern es ist, von vornherein im Lichte der Nichtselbstverständlichkeit seines Seins. Denn auch von ihm gilt das staunenerregende Wunder, dass es ist und nicht vielmehr nicht ist. Das Seiende gehört als solches nicht zu dem, wonach gefragt wird, sondern zu jenem, das selbst in Frage steht.¹²¹

Was immer ist, ist eben darin, dass es ist, verwunderlich und fraglich und das Fragen und Verwundern, folgt es nur seinen eigenen Regeln und Gesetzen, dann muss es sich an jedem Seienden, das man etwa als Antwort heranziehen will, von neuem entzünden. Was immer an Seiendem aufgeboten werden mag, an welcher vielschichtigen Gebilde wir hier denken wollen, all das kann das Erstaunliche, das im Sein des Seienden liegt, nicht aufheben. Sie können es höchstens aus dem Bewusstseins des Menschen vertreiben. Dann wird die Erfahrung des ureigensten Nichtdagewesenseins zugunsten der Vordergründigkeit des vorhandenen Seienden zugedeckt. Doch haben wir damit noch nichts verständlich gemacht. Demgegenüber gilt es das staunenswerte Wunder, das sich in der Nichtselbstverständlichkeit dessen was ist bekundet, in den Blick zu bekommen. Wir haben dem

¹²¹ Auch kann es in der Reihe des Seienden nicht als deren erstes Glied vorkommen. Denn angesichts dieses ersten Seienden würde ja nochmals die Frage zu stellen sein, warum denn überhaupt etwas ist und nicht viel mehr nichts. Sofern das erste ebenso wie all die anderen Gliedern der Reihe eines ist, dem es zukommt zu sein, bietet es von sich aus keinen Grund, die Fraglichkeit dieser Frage an sich vorüberziehen zu lassen.

schlechthinnigen Urereignis gerecht zu werden, das darin besteht, dass Seiendes ist. Was sich hier ausspricht, das ist die tiefe Ergriffenheit vom Wunder des Seins.

Was aber kann für die Frage nach dem Anfang unserer selbst dann eigentlich in Betracht kommen? Wo will sie noch ihre Antwort suchen, da doch schlichtweg alles was ist von der gleichen Fraglichkeit umfassen und erschüttert ist, in die versetzt auch ich mich zu erfahren habe? Und was kann hier überhaupt noch Antwort bedeuten?

Die Erstaunlichkeit die wir hier aufgeworfen haben erstreckt sich auf unser Dasein als ganzes und mit ihm auf schlechthin alles was nur irgend ist. Fragen wir deshalb von woher alles ins Sein getreten ist und von woher wir zur Freiheit freigegeben sind, dann müssen wir sagen, es ist weder dies noch das. Es ist vielmehr das ganz und gar andere zu allem Seienden. Will man dies scharf ausdrücken, dann hat man festzuhalten, dass von dem, wonach hier gefragt wird, überhaupt nicht mehr gesagt werden darf, dass es ist. Unsere Frage fragt, sofern sie über den Horizont des Seienden hinausgeht in das absolut abgründige des Nichts hinein.

Nichts: Widerstreitet so etwas aber nicht dem gesunden Menschenverstand? Sind wir am Ende gar haltlosen Überlegungen aufgesessen und bestraft und nun unserer Erfahrung Lügen? Oder sind wir am Ende gar unversehens dabei in das Geheimnis unseres Anfangs mit aufgenommen zu werden?

III. Die Erschließung der ursprünglichen Phänomenalität des menschlichen Anfangs

1. Anfrage an den bisherigen Gang der Untersuchung

Steht philosophisches Fragen in der Pflicht, dem Phänomen in seiner Ursprünglichkeit gerecht zu werden, so muss sein erster Schritt darin bestehen, über sich selbst Klarheit zu gewinnen. Es muss verstanden worden sein, was alles eine Frage besagen will, bevor man sich dazu aufmachen kann, zu rechten Antworten zu gelangen. Ob und in welchem Ausmaß eine Antwort eine solche ist, hängt schließlich davon ab, ob und in welchem Ausmaß sie sich überhaupt auf die gestellte Frage bezieht. Keineswegs steht dies bereits im Vorhinein fest. Das Verständnis der Frage entscheidet über die Annehmbarkeit oder die Zurückweisung einer Antwort. Es kommt hier darauf an, die Fülle dessen nicht aus den Augen zu verlieren, welche unser Dasein als Menschen ausmacht. Andernfalls kann es uns nie gelingen, tatsächlich vor unseren Anfang zu gelangen.

Nachdem wir nun die längste Zeit über den Vorhof unserer Frage gekehrt haben, gilt es für uns festzuhalten, dass das Woher der Gegebenheit unseres Daseins überhaupt durch gar kein Seiendes einzuholen ist. Die Fraglichkeit dessen, dass ich bin, lässt sich mit dem Verweis auf irgendein Seiendes nicht zum Abzug bringen. Sicherlich, ich bin in meinem Auftreten an das Zusammenwirken der verschiedensten Gegebenheiten gebunden. Eine gewaltige Reihe an Ereignissen hatte genau so und nicht anders stattfinden müssen, damit ich nun da sein kann. Sie reicht, wenn wir nur weit genug sehen mögen, von der Entstehung der Gestirne, bis zum Fortpflanzungsakt meiner Eltern. Aber dennoch wird aus dieser ganzen Reihe nicht begreiflich, dass mit mir ein Wesen aufgekommen ist, welches zu sich selbst Ich zu sagen vermag. Wir dürfen nicht aus den Augen verlieren, dass unser Dasein ja vorrangig nicht meint, unter anderem auch noch vorhanden zu sein. Es bezeichnet vielmehr jenen offenen Raum von Erfahrung, in dem das Seiende im Ganzen allererst aufscheinen und in seiner unendlichen Fraglichkeit sichtbar werden kann. Mein Anfang ist aus keiner noch so komplizierten Konstellation von Seiendem ableitbar. Gegenüber allem Ableitbaren ist er, so muss gesagt werden, wie aus Nichts.

Wir sind also nun vor dem Nichts gelandet. Was aber besagt schon Nichts? Außer eben nichts? Doch: Enden unsere Betrachtungen letztlich mit nichts, oder fangen sie beim Nichts allererst richtig an? Ist denn etwa schon gesagt, dass es mit dem Nichts nichts weiter als nichts auf sich haben kann? Muss die Erfahrung des Nichts denn immer schon Leere und Nichtigkeit bedeuten? Denn vielleicht ist das Dunkel des Nichts, ja genau jenes Dunkel, in das hinein auch unser Anfang sich entzieht und verborgen liegt. Wir wollen uns also, unserer Frage auch weiterhin in aller Entschlossenheit folgend, eben diesem Nichts zuwenden. Machen wir ernst mit der Frage nach dem Nichts.¹²²

¹²² Um hier von vornherein grundlegenden Missverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, dass die Rede von dem Nichts keine formale Negation meint, die dann unerlaubterweise hypostasiert wird: Ich negiere in Gedanken mich selbst und alles was es gibt, und steigere das Ergebnis dann zu dem Nichts. Denn damit nimmt man bloß den Standpunkt eines Beobachters ein, der Feststellungen darüber macht, dass etwas oder jemand auf der als Linie vorgestellten Zeit einmal nicht vorhanden war, dann eine Zeit lang vorhanden ist, und schließlich einmal nicht mehr vorhanden sein wird. Jedoch hat man damit noch nicht erklärt, weshalb man überhaupt von seinem Nichtdasein sprechen kann.

2. Das Nichts unseres Anfangs

2.1. Rückholung in die Erfahrung des Entspringens aus dem Nichts

Es bleibt nach dem Nichts zu fragen. Was aufzufallen hat, ist zunächst die Tatsache, dass wir überhaupt vom Nichts, das hinter uns liegt, sprechen können. Wir vermochten dies nicht, wenn es sich nicht für uns, die wir sind, und solange wir sind auf irgendeine Weise zu erfahren geben würde. Wird aber das Nichts erfahren, dann bedeutet und besagt es als Erfahrung etwas. Es ist nicht nichts, zu spüren, dass wir einmal nicht da gewesen sind. Natürlich ist die Erfahrung von der hier die Rede ist von völlig anderer Art als es die sonstigen Erfahrungen sind, die wir innerhalb unseres Daseins machen. Gleichwohl aber besagt und bedeutet die Erfahrung des Nichts etwas, gerade in ihrer Abschlägigkeit gegenüber unserem Dasein.

Wir erfahren etwas, wo wir das Nichts erfahren. Dabei kündigt sich uns das Nichts wo wir es recht bedenken, als etwas Mehrdeutiges an. Denn angesichts dieses Nichts, das sich uns zeigt, können wir fragen, ob uns ein bloß leeres und nichtiges Nichts begegnet, oder ob sich uns in diesem Nichts etwas Entzogenes und Verborgenes ankündigt. Beim ersten wird man sagen: Hier ist überhaupt nichts. Beim zweiten: Hier sehe ich nichts. Beide Möglichkeiten müssen vom Anblick des Nichts her zunächst offen gelassen werden.

Wir können uns dies an einem einfachen Bild deutlich machen. Wer in einen vollständig finsternen Raum eintritt, der wird sagen, dass er nichts sieht. Es ist dies als Ausdruck seiner Erfahrung zu werten. Denn er sieht ja, dass hier nichts zu sehen ist. Er würde schließlich nicht sagen, dass er nichts sieht, wenn er überhaupt nicht sehen könnte. Nur ein Sehender vermag auch zu sagen, dass er nichts sieht. Es ereignet sich darin etwas für das Sehen wenn die Finsternis sich sehen lässt.¹²³

Es wird aber schnell klar, dass dieses Gesehene Nichts mehrdeutig ist. Wer in diesen Raum eintritt, wird von dem her, was er sieht, also vom Nichts her, nicht entscheiden können, ob er in einen überhaupt leeren Raum getreten ist, oder in einen Raum, der zwar nicht leer ist, in dem sich aber für sein Sehen entzieht, was darin sein mag. Beides ist vom erfahren Phänomen her möglich, weshalb wer sich

¹²³ Bernhard Welte, *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, Freiburg, 2008, 80

in diesem Raum befindet auch nur in der gebotenen Vorsicht durch diesen bewegt wird.¹²⁴

Kehren wir nun zurück zu der Erfahrung, dass wir einmal nicht da gewesen sind. Vom Phänomen des Nichts her muss offen gelassen werden, ob es sich bei diesem um ein nichtiges Nichts, oder um ein verborgenes Nichts handelt. Lässt sich über diese Mehrdeutigkeit aber nun entscheiden? Man möchte voreilig meinen, dass, wenn das Nichts ein bloß nichtiges wäre, wie hätte dann aus diesem jemals irgendetwas seinen Anfang nehmen können? Wie hätte auch nur das Geringste zu seinem Sein eröffnet worden sein? Weil aus nichts, eben nichts wird, deshalb ist mit Notwendigkeit zu fordern, dass dieses Nichts nicht einfach ein nichtiges sein kann.

Jedoch ist fraglich, ob wir in solchen Überlegungen nicht schon von der eigentlichen Erfahrung des Nichts abgesehen haben.¹²⁵ Denn stellen wir uns darin das Nichts nicht immer noch in der Weise eines Seienden vor? Und zwar als ein solches, aus dem die Ganzheit des Seienden und so auch wir selbst abzuleiten ist? Ist nicht das, woran wir uns immer noch orientieren, die Sache des Herstellens, wo es darum geht, ein Etwas im Hinblick auf ein anderes Etwas herzuleiten?

Wir haben besonders an dieser Stelle darauf zu achten, nicht zum Opfer billiger Augenscheinlichkeit zu werden. Wir dürfen das Phänomen des Nichts vor das wir geraten sind, nicht unter der Hand wieder zu einem Seienden verdrehen. Es geht nicht mehr darum, dass und wie ein Seiendes mit einem anderen zusammenwirkt. Eine Schlussfolgerung, die sich ausrechnet, dass die Gegebenheit des Seienden eine entsprechende vor ihm liegende Ursache haben muss ist fehl am platz. Vorstellungen dieser Art, müssen spätestens hier fahren gelassen werden. Ansonsten hat alles weitere, ebenso wie alles bisherige keinerlei Sinn.

Wozu wir nun angehalten sind, ist auch diesen letzten Sprung zu vollziehen, der in sich ein Absprung ist aus all den vertrauten Gefilden des Seienden, um uns unmittelbar dem blanken Nichts auszusetzen. Bleiben wir also auf dem Boden unserer Erfahrung mit dem Nichts von wo aus allein seine Mehrdeutigkeit entschieden werden kann.

Mit meinem Anfang komme ich in meiner Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit zum Vorschein, dieses Neue, das ich bin und das es zuvor noch nie gegeben hat.

¹²⁴ *Bernhard Welte*, Religionsphilosophie, Freiburg, 2008, 56

¹²⁵ *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Das Nichts als »Ort« der religiösen Erfahrung, Wien, 1997, 343

Und als solcher stehe ich „in der Erfahrung des Entsprungenseins und Entspringens aus dem Nichts.“¹²⁶ Versuche ich mich dorthin zu wenden, von woher ich zu mir selbst hervorgetreten bin, so vermag ich in dieser Hinwendung, schlichtweg nichts mehr auszumachen. Alles was es mit mir auf sich hat, kommt aus meinem Anfang und schenkt unsagbare Freude, weil ich überhaupt bin und nicht einfach nicht bin und doch sehe ich da nichts, woraus ich angefangen habe. Woher es mir gegeben ist da zu sein, und da heißt ja immer auch, woher ich unter dem Anspruch des Guten stehe und als solches dazu begabt bin, diesem Raum zu geben, das entzieht sich in eine Dunkelheit. Indem sich mir die Eröffnung meines Daseins aber alleine im Nichts zu zeigen gibt, bekomme ich dieses durchaus nicht als ein leeres und nichtiges zu spüren, sondern als das abgründige Geheimnis meines Anfangs selbst. Im Nichts eröffnet sich mir die gewährende Mächtigkeit meines Anfangs.

Damit soll gewiss nicht bestritten werden, dass mein Anfang durchaus auch seine Voraussetzungen hat, mit denen er erst zu meinem Anfang werden konnte. Wir sind indem uns andere dazu verholffen haben an die Offenheit unseres Daseins zu treten. Ich wäre nicht, hätten sie nicht die Initiative zu meinem Anfang gesetzt und so gesehen bin ich von ihnen abhängig. Allerdings bin ich nicht auf allumfassende Weise von ihnen abhängig. Denn mein Leben hängt nicht an ihrem Leben. Sie sind nicht das Woher jenes Gebens, aus dem mir mein Dasein ständig gewährt wird. Wir können zwar anderen den Anfang ihres Daseins vermitteln, das heißt, wir können Eltern unserer Kinder werden, denn jeder von uns steht grundsätzlich in der Möglichkeit Vater oder Mutter zu sein. Aber wir können nicht zu deren Daseinsanfang selbst werden. Eltern haben sich vielmehr als solche zu entdecken, die dazu ermächtigt sind, andere zu deren Dasein kommen zu lassen. Das zeigt sich daran, dass wer ich bin und wer mit mir in sein Dasein getreten ist, sich letztlich niemals aus meinen Eltern ableiten lässt. Angesichts dieser Unableitbarkeit enthüllt sich mir der Grundzug meines Daseins. Nämlich dass ich bin, indem es mir gegeben ist zu sein. Es ist mir gegeben zu sein ohne dass ich etwas darüber sagen könnte, woher sich dieses Geben verdankt. Fragen wir, was sich im Hinblick auf unseren Anfang zeigt, bleibt immer nur zu bemerken: Nichts.

Wir laufen Gefahr den Boden unter unseren Füßen zu verlieren, und in ein haltloses Vorstellen zu verfallen, wenn es uns nicht mehr gelingen mag, uns zurückrufen zu lassen in die lebendige Erfahrung unseres jeweiligen Anwesens, darin wir von

¹²⁶ Ebd., 342

Augenblick zu Augenblick gewahren können, dass wir sind, indem es uns gegeben ist zu sein. So bekommen wir freilich erst den sich im Nichts zurückhaltenden Ursprung des Daseins zu spüren.

Die tiefe Entzogenheit des Anfangs bedeutet nun umgekehrt gewendet, die Ermächtigung dazu, dass ich ich selbst sein darf und in der Würde eigenster Urheberschaft zu stehen vermag. Von meinem Anfang her bin ich mir gegeben. Ein Geben das sich gerade um willen der Gabe, damit diese in ihrer vollen Freiheit dastehen darf, im Dunkel verbirgt. Es hält sich vornehm zurück, um mich darin an die Eigenmächtigkeit meiner selbst zu überantworten. Weil die Eröffnung meines Daseins im Undurchdringlichen des Nichts liegt, deshalb kann ich mich dazu aufgerufen erfahren, mein Dasein auch allein aus mir heraus zu vollbringen. Dem Entspringen aus dem Nichts verdankt mein Anfang die Dimension seiner Ursprünglichkeit. Im Staunen über die Gegebenheit meines Daseins in seiner Offenheit und Weite ist der Ursprung nahe. Aber als eine Nähe in der er sich ins Unberührbare entzieht.

Der Anfang ist dieses Sichentziehende und Sichverbergende freilich so, dass er an seinem Entsprungenen, an mir, sichtbar wird. Ich selbst, die erstaunliche Nichtselbstverständlichkeit dessen, dass ich bin, ist die Sichtbarkeit des Anfangs.¹²⁷ An mir wird das Geheimnis meines Anfangs zugänglich. So sehr sich das Woher der Freigabe zum Dasein im Nichts verhüllt, lebt es doch, weil es eben jenes ist, das gibt, immer schon im Innersten der Gabe. Es ist deshalb als das abgründig Andere des Daseins zugleich jenes, welches das Dasein als Ganzes durchwaltet und trägt. „Interior intimo meo et superior summo meo“¹²⁸ um mit den Worten des Augustinus zu sprechen.

Von dem her was uns gegenübertritt, ist sein Sein immer wie ein Wunder. Es ist unendlich wunderbar und wundernswert, dass es dich gibt, dass es mich gibt, dass wir mit einander da sind, wie wir mit einander da sind. Und mit nichts auf das wir verweisen könnten, lässt sich dieses Wunderbare und Wunderswerte, dass Seien-des ist, dass die ganze Welt in ihrer Huld und Pracht zum Vorschein gekommen ist, zum Verklingen bringen. Alle derart gelagerten Antworten können das Wunder nicht ausschöpfen, sie können es höchstens aus dem Bewusstsein der Menschen vertreiben. Wir sind da, indem wir uns selbst geschenkt sind. Deshalb besagt zu sein, letztlich, sein zu dürfen. Wir dürfen sein und uns mit einander in Freiheit voll-

¹²⁷ Günther Pöltner, *Die Frage nach der Herkunft des Menschen*, 1990, 23

¹²⁸ Augustinus, *Confessiones* III, 6, 11

bringen. Mit dieser Erfahrung des uns anvertrauten Seins betreten wir in den Bereich des Schenkens, des Dürfens und des Sichverdankens.

2.2. Die Verdeckung des Geschenkcharakters allen Daseins

Dass zu sein in sich besagt, sein zu dürfen, kann und wird vor allem da hervortreten und aufleuchten, wo Menschen sagen, dass sie eine beglückende Zeit mit einander verbracht haben. In der beglückenden Begegnung mag den Beglückten plötzlich aufgehen, vielleicht sogar ohne dass sie recht fassen können, was sie hier erfahren, dass es doch höchst erstaunlich und wunderbar ist, hier mit einander da sein zu dürfen und sich an der Gegenwart des anderen zu erfreuen. Freilich: Wo wir hingegen in Feindseligkeit und Streit auseinandergehen, wo die verbrachte Zeit eingetaucht ist in die Bitterkeit der Begegnung, dort wird unser Dasein nicht aufhören Geschenk an uns selbst zu sein. Unser Dasein bleibt auch da das Schlechthin Nichtselbstverständliche. Aber mit unserem Verhalten unterdrücken wir, dass es uns als solches offenbar werden kann.

Die Erschließung der Phänomenalität unseres Daseinsanfangs ist an unseren tatsächlichen Lebensvollzug rückgebunden. Man tut sich eben ungemein schwer damit, sich selbst in seinem Dasein in der Welt anzunehmen, wenn man nicht zuvor als Kind hat erfahren dürfen, was es heißt, von seinen Eltern angenommen worden zu sein. Jemand der nie in seinem Leben die Erfahrung hat machen dürfen, angenommen und geliebt worden zu sein als der, der er ist, wem solches vorenthalten wurde, der wird vermutlich kaum je dazu veranlasst sein, sein Dasein als Geschenk zu erfahren. Oder darüber staunen, gewürdigt zu sein, in Freiheit sich selbst vollbringen zu können. Der Vater oder die Mutter, die unterdrückend erfahren worden sind, ihr Kind stets niedergehalten haben, und auch nachdem sie aus dem Leben geschieden sind, nichts von dieser Wirkmächtigkeit verloren gegangen ist, lässt das Dasein gewiss weniger als Sichverdanktes aufscheinen, denn als von Zweifel und Angst durchzogenes. Was schließlich so weit gehen kann, dass man in höchster Bitterkeit den Entschluss fasst, eben diesem Dasein ein Ende zu setzen.

Im Zulassen und Gewähren, des Anfangs eines anderen stehen wir in der höchsten Möglichkeiten unseres Daseins als Menschen. Aber gerade diese Gestalt unseres Daseins ist zugleich der höchsten Gefährdung ausgesetzt. Nämlich durch die

Verweigerung, den anderen auch als ihn selbst bei sich anwesen zu lassen. Dem neuen und ankommenden Anwesen abträglich, anstatt ihm zuträglich zu sein.

Es sind immer andere Menschen durch die uns unser Anfang in der Welt vermittelt wird. Deshalb wird uns erst dort, wo die Eröffnung zu unserem eigenständigen Dasein in gegenseitiger Liebe geschieht, in einem Leben mit und für einander, diese Gabe in ihrem eigentlichen Sinn aufgehen. Kann, was schon immer als Geschenk wahrgenommen werden will, auch als solches vernommen werden.

Verständnisvolles Vertrauen gibt menschlichem Leben jene Geborgenheit, in der allein es sich als solches entfalten kann. Misstrauen hingegen lässt es schwinden. Letztlich völlig. Andere haben sich uns angenommen, sich für uns eingesetzt, haben sich selbst hingegeben um uns zu uns selbst kommen zu lassen. Dadurch aber werden wir erst in die Möglichkeit versetzt, dass auch wir Vertrauen gewähren und anderen in Offenheit begegnen können. Wir sind befähigt Liebe zu schenken, weil uns bereits Liebe entgegengebracht worden ist. Die Liebe in der ich mit anderen Menschen zusammentreffen kann, ist von sich her Antwort und Dank darauf, dass wir dem zuvor in die Liebe anderer aufgenommen wurden.

2.3. Die ursprüngliche Gegebenheit unseres Anfangs in der Erfahrung der Liebe

In unserem Dasein mit anderen Menschen teilen wir uns das Geheimnis unseres Anfangs mit, vermögen wir diesen in wunderbarster Liebe oder im grausamsten Zerwürfnis für einander aufleuchten zu lassen. Von diesem her entscheidet sich, daher letztlich, ob das unsagbare des Nichts, aus dem heraus wir unser Leben entgegengenommen haben, von uns entweder als Urgrund, oder Ungrund erfahrbar wird. Das Miteinandersein ist die maßgebliche Herangehensweise, in der wir uns unserem Anfang zuzuwenden haben. In ihm gelangt dieser in seine volle Phänomenalität. Und damit der Sinn von Sein überhaupt. „Der tiefste Sinn allen Miteinanderseins enthüllt sich in der Möglichkeit das gemeinsame Ursprungsgeheimnis aufleuchten zu lassen und es einander mitzuteilen, indem wir uns selber mitteilen.“¹²⁹

¹²⁹ *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld*, Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins, Wien, 1994, 29

In je größerer Liebe und Freiheit sich Menschen deshalb begegnen, je mehr sie beide in Offenheit für sich aufbrechen, desto ursprünglicher vermögen sie einander, gerade in der Verschiedenheit und Andersartigkeit des je zu eigen gegebenen Daseins, in das ihnen gemeinsame Geheimnis ihres Anfangs zu verweisen aus dem sie sich immerzu als lebendiger Ursprung in Empfang nehmen. Allein in gegenseitiger Liebe kann die Gabe in dem was sie ist voll und ganz zum Vorschein kommen. Nämlich dass sie Geschenk an uns ist, was im höchsten Maße erstaunlich ist.

Das Staunen ist ja vom Sichwundern zu unterscheiden.¹³⁰ Wer sich wundert, der weiß nicht darum, weshalb es sich mit einer Sache so verhält, wie es sich gerade verhält. Er befindet sich nicht bloß in einer Unkenntnis, sondern er weiß zugleich um seine Unkenntnis. Das Sichwundern ist als solches der Anfang einer Fragebewegung, dem es um die Aufhebung der eigenen Unkenntnis in Wissen geht. Gewusst wird etwas dann, wenn man dazu imstande ist, die Gründe einer Sache angeben zu können. Das Sichwundern stellt als solches etwas Vorläufiges dar, da es darauf aus ist, in Wissen übergeführt zu werden. Wo dieses erreicht worden ist, da hört man auch auf sich zu wundern. Anders das Staunen. Wer staunt, der nimmt das, was da sein Staunen erregt nicht zum Anlass um nach Erklärungen zu suchen. Dies deshalb nicht, weil das worüber er staunt, sich grundsätzlich jedweden Erklärenwollen entzieht. Dem Staunen ist nicht mit irgendwelchen Erklärungen beizukommen. Hier kann nicht mehr das eine aus dem anderen erklärt werden. Im Staunen verliert ja nicht nur dieses oder jenes, sondern schlechthin alles was ist und alles in einem seine Selbstverständlichkeit und wird damit in der unerschöpflichen Fraglichkeit seines Seins offenbar. Der Sinn des staunenden Fragens besteht nicht darin, aus dem Staunen herauszukommen, vielmehr will es uns tiefer in dieses hineinführen.¹³¹

Mehr noch: Wer staunt, macht nicht einfach Feststellungen über das Vorhandensein von etwas. Er bemerkt nicht nur irgendeinen Sachverhalt. Wer wirklich staunt ist vielmehr ergriffen vom Ereignis des Seins. Davon dass solches möglich ist, dass sich überhaupt etwas zeigt und dass wir dessen Sichzeigen überhaupt gewahr werden können. Dass ist, was ist, ist das Aufleuchten des Wunders. In ihm geht es

¹³⁰ Günther Pöltner, *Philosophische Ästhetik*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 250-254

¹³¹ Das Staunen geht auch nicht auf das Außergewöhnliche. Dies deshalb nicht, weil den Maßstab des Außergewöhnlichen das Gewöhnliche bildet. Nur im Vergleich zu diesem bekommt es seinen Rang und erregt unsere Aufmerksamkeit. Die erregte Aufmerksamkeit legt sich aber, wenn sich der Maßstab des Gewöhnlichen ändert.

um die beglückende, das Wesen und die Mitte des Menschen betreffende Erfahrung, dass es überwältigend ist zu sein. In ihr strahlt die unendliche Kostbarkeit allen Daseins auf. Wer in dieser Erfahrung steht, für den ist alles wie erstmalig da. Es ist das freudenerregende Staunen über die Nichtselbstverständlichkeit dessen, dass wir sind und mit uns auch alles andere an das Licht seines Anwesens entlassen ist. Deshalb heißt es auch bei Thomas von Aquin: „omnia admirabilia sunt delectabilia“¹³².

Es gilt: Zu sein, das ist aufs letzte und ganze gesehen etwas in sich wertvolles und deshalb der Bejahung wert. Diese Erfahrung ist mit dem Hinweis auf das viele Schlechte, ja das Grauenvolle, das es doch in der Welt gibt, nicht zu entkräften. Es geht hier nicht um einen naiven Optimismus, der solches zur Seite schieben, oder gar verharmlosen möchte. Die Wirklichkeit des Bösen ist damit nicht übersprungen. Im Gegenteil. Denn erst vom Aufgang der Sinnhaftigkeit allen Seins her wird das Schlechte und Grauenvolle, als das was es ist, und in der Schmerzlichkeit in der es uns aufscheint, verständlich. Nämlich verständlich als das was nicht sein soll. Als das was der grundsätzlichen Gutheit des Seienden entgegensteht. Es gilt: Dass es Grund zur Freude und Beglückung überhaupt gibt, dass es uns gegeben ist, einander Gutes zu tun, dass dergleichen überhaupt möglich ist, ist etwas Staunenswertes und Gutes.

Solches zu erfahren stimmt dankbar. Freilich: Weder werden wir hier dankbar gestimmt für etwas bestimmtes: Der Dank gilt nicht dieser oder jener Wohltat, sondern er ist Dank dafür überhaupt dasein zu können. Noch wendet er sich an etwas bestimmtes: Der Dank geht auf etwas, das wohl alles Seiende durchherrscht, aber doch mit keinem davon einfachhin gleichgesetzt werden kann. Die Dankbarkeit die in uns aufkommt, wenn wir der gänzlichen Nichtselbstverständlichkeit unseres Daseins inne werden, ist Dankbarkeit für ein Schenken, dessen Woher sich zugunsten des Geschenks, das ich selbst bin, das Geschenk meines Freiseinkönnens, abgründig verbirgt. Und wiederum: „Wer dessen inne geworden ist, kann noch danken für das Dankenkönnen.“¹³³

¹³² Thomas von Aquin, STh I-II, 32, 8

¹³³ Günther Pöltner, Philosophische Ästhetik, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 254

3. Das Nichts unseres Endes

3.1. Auseinanderlegung der Erfahrung des Nichts am Ende des Daseins

Das Nichts von dem her wir kommen, das Nichts unseres Anfangs, ist jedoch nur das eine Nichts, auf das unser Dasein bezogen ist. Es gibt auch noch das Nichts auf das wir zugehen, das Nichts unseres Endes. Beide sind das was uns als Menschen immer schon in unserem tiefsten Grunde angeht. Versuchen wir daher auch dieses andere Nichts aufzuhellen¹³⁴, um unser Dasein als Ganzes, mit seinem Anfang uns seinem Ende rechtens in den Blick zu bekommen.

Wir stehen als Menschen nicht nur in der Erfahrung unseres Anfangs, sondern ebenso in der unseres Endes. Wir wissen darum, dass wir einmal nicht mehr da sein werden. Dies ist eine Tatsache, an der niemand ernsthaft zweifeln würde. Das eigene Ende ist für uns eine unleugbare Gewissheit. In jedem unserer Vollzüge die wir setzen bekommen wir zu spüren, dass unser Dasein auf das Nichts, das vor ihm liegt, gerichtet ist. Es darf daher gerade nicht als das bloß Äußere zu uns gedacht werden. Zwar ist freilich das Nichts das dem Dasein gegenüber Andere, aber es ist dies eben in der Weise, dass es als das Andere des Daseins in diesem erfahren wird. Das Dasein selbst zeigt sich als der Ort der Erfahrung des Nichts.¹³⁵ Wir zeigen uns als von diesem erfüllt. Das Nichts hört nicht am Dasein auf. Es durchdringt und durchstimmt dieses vielmehr. Dasein und Nichts liegen ineinander.¹³⁶ Auch wenn wir nicht immer auf dieses hinblicken.

3.1.1. Das Abdrängende des Nichts

Ja zumeist versuchen wir einen solchen ausdrücklichen Hinblick auf die Erfahrung des Nichts unseres Endes gerade zu vermeiden. So sehr dieses unbestreitba-

¹³⁴ Ich halte mich hier weitgehend an die Phänomenologie des Nichts unseres Endes bei Welte (2008, 52-75).

¹³⁵ Seit Epikur (Brief an Menoikeus, 124b-127a) wurde die Möglichkeit einer Erfahrung des eigenen Todes immer wieder bestritten: „Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten“. Diese nüchterne Nebeneinanderstellung von Leben und Tod lebt freilich von einer vorherigen Verkennung und Beschränkung unseres Erfahrungsraums allein auf das, was uns dinghaft gegenwärtig ist.

¹³⁶ Bernhard Welte, Religionsphilosophie, Freiburg, 2008, 60

re Wissen unser Dasein als ganzes betrifft, müssen wir doch feststellen, dass von ihm eine Bewegung ausgeht, die unsere Aufmerksamkeit gerade abdrängt. Es hat etwas Merkwürdiges an sich, das uns veranlasst, nicht, oder doch nur sehr ungern an es zu denken. Es bereitet ein beklemmendes Gefühl, sich der Tatsache zuzuwenden, dass man selbst einmal nicht mehr da sein wird.

Wir versuchen beständig vor dem zu fliehen, von dem wir doch ganz genau wissen, dass es uns eines Tages eingeholt haben wird. Und zwar tun wir dies auf vielerlei Wegen. So weichen wir der Erfahrung des bevorstehenden Nichts aus, und stürzen uns wieder mit unserer vollen Aufmerksamkeit in die Geschäftigkeiten des Lebens. Wir befassen uns dann mit den verschiedensten Belangen des Seienden, das wir mit seinem ganzen Gewicht auf uns zukommen lassen, wodurch uns das Nichts aus dem Blick gerät. Oder wir bewältigt das Nichts unseres Endes dadurch, dass man dieses zu etwas ansetzt, das ohnehin noch in weiter Ferne liegt. Und nimmt zugleich große Anstrengungen auf sich, um sein Eintreffen möglichst lange hinauszuzögern. Man denke nur daran, wie von vielen Menschen dergleichen Anstrengungen gar zum höchsten Zweck in ihrem Dasein erhoben werden. Manche nehmen ihm seinen Stachel, indem sie es als einen bloßen Vorgang unter anderen zu verstehen suchen, welcher schließlich alles Lebendige betrifft. Und wieder andere verdecken den vollen Ernst des kommenden Nichts damit, dass sie sich durch fälschliche Hoffnungen über dieses hinweg vertrösten.

Alles dies soll verhindern, dass die Erfahrung des Nichts unseres Endes in ihrer vollen Wucht und Bedrängnis, auf uns zukommen und uns angehen kann. Das Ungeheuerliche, das damit einhergeht, einmal nicht mehr da zu sein, schafft in uns das Bedürfnis, uns ihm nach Möglichkeit nicht, oder wenn doch, nur abgeschwächt, auszusetzen. Blaise Pascal hat diesen Hang genau gesehen und beschrieben: „Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir.“¹³⁷

Dies bedeutet freilich nicht, dass das Nichts unseres Endes von jedem von uns tatsächlich erfahren werden kann. Wohl aber hat es die Folge, dass es nicht leicht gesehen wird. Es ist zwar unleugbar da und geht uns an, aber sie ist nie zwingend, insofern es nicht zwingt, es ausdrücklich zu beachten. Deshalb bedarf eines auch stets eines gewissen Mutes, diesem Bedürfnis des Abwendens entgegen zu hal-

¹³⁷ *Blaise Pascal, Pensées, Fr. 183*

ten, und unmittelbar auf das künftige Nichts zu blicken. Sich dem zu stellen, dass wir einmal nicht mehr da sein werden.

Es gibt aber auch Erfahrungen, die all diese vielfältigen Ablenkungen, mit denen wir uns umgeben, um uns die Sicht auf unser künftiges Nichts zu versperren, immer schon zu durchbrechen vermögen. Denn spätestens da, so haben Gabriel Marcel¹³⁸, ebenso wie Fridolin Wiplinger¹³⁹ hingewiesen, wo es um das Ende eines von uns geliebten Menschen geht, wird jeder Versuch einer solchen Ablenkung jäh in sich aufgelöst. In der Erschütterung die auf unser Dasein niedergeht, wenn jener, durch den allein ich überhaupt erst ich selbst bin, der meine ganze Welt erfüllte, und mir in jedem ihrer Winkel mitbegegnete, nicht mehr da ist, wird mir die Gewissheit meines eigenen Nichts unausweichlich ins Gesicht geschlagen. Wenn dieses Schreckliche geschieht, dass das Leben, welches wir in unserer Liebe als ein einziges vollbracht haben, zu zerbrechen hat, dann wird dein Ende zu dem meinen. Je mehr wir ganz für einander da und uns verbunden waren, je mehr von dir in mir und von mir in dir geborgen lag, desto mehr werde ich in dein Nichts mit hineingezogen. Da gerade dieser Teil meiner selbst mit dir verenden musste. Ich lebe und stehe doch zugleich nicht mehr darin. In dieser Zerrissenheit mache ich die ursprüngliche Erfahrung meines Nichts.

Augustinus hat diese Erfahrung in großartig treffender Weise beschrieben, als er sich nach langer Zeit an seine Trauer über den Verlust seines liebsten Freundes erinnert: „et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum inmanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: „Ecce veniet“, sicut cum viveret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi.“¹⁴⁰

In Aussagen wie dieser geht es nicht mehr darum, sich bloß vorzustellen, dass man einmal nicht mehr da sein wird. Vorstellen können wir uns vieles und wenn es uns nicht mehr gefällt, dann können wir es auch wieder lassen. Sondern darum es zu spüren. Es kommt über uns und gibt sich uns zu erfahren, ohne dass wir über diese Erfahrung noch verfügen könnten.

¹³⁸ Vgl. *Gabriel Marcel*, Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt a. M., 1961

¹³⁹ Vgl. *Fridolin Wiplinger*, Der personal verstandene Tod, Freiburg, 1970

¹⁴⁰ *Augustinus*, Confessiones IV, 4, 9

Versuchen wir uns nun von hier aus weiter voran zu tasten. Zum Nichts unseres Endes gehören, neben seinem abdrängenden Charakter das was wir seine Unendlichkeit und Unausweichlichkeit nennen können.

3.1.2. Unendlichkeit und Unbedingtheit des Nichts

Was das Nichts nimmt, das nimmt es so, dass es dieses für immer behält. Es ist der undurchdringliche „Abgrund in den jeder Mensch immer tiefer fällt und doch nicht wieder kommt.“¹⁴¹ Was erstmal vom Nichts erfasst worden ist, für das gibt es keinen Weg mehr zurück ins Dasein. „Es kommt, nimmt und behält, gefragt oder ungefragt, bedacht oder unbedacht.“¹⁴² Man kann unter großem Aufwand Steine vom Mond holen und dergleichen mehr. Aber man kann nichts herausholen, was einmal ins Nichts gefallen ist. Mit dem was es erfasst, ist es aus und vorbei.

Das Nichts das uns bevorsteht greift nach jedem von uns ausgreift. Niemand kann ihm entinnen. Es nimmt die großen Gestalten unseres Daseins, ebenso wie die kleinen. Alles dies ist seinem Gang ins Nichts ausgesetzt. Ohne Ausnahme. Gilt dies am Ende auch die Menschheit als Ganzes? Es gibt zumindest keinen Grund, der einer solchen Annahme entgegenstehen könnte. Nichts was Menschlich ist, vermag dem Nichts zu entinnen. Und dann wird es so sein, als hätte es uns nie gegeben.

Indem das Nichts unseres Endes das Unendliche und Unausweichliche ist, kann es auch als das Unbedingte bezeichnet werden. Es verschlingt alles Dasein und behält es für immer, und mit nichts in der Welt können wir ihm dieses wieder entreißen. Das Nichts ist in dieser Hinsicht das Einzige, „was allem Dasein und seiner Macht gegenüber wirklich übermächtig ist“¹⁴³ und dies vollkommen mühelos. Es braucht, um das ohne Maßen Mächtigere zu sein, nichts zu tun, denn als es selbst zu walten.

Dies zu sehen lässt uns erst die Ungeheuerlichkeit des Nichts unseres Endes in seiner vollen Schärfe spüren. Kein Wunder, dass es eine solch abdrängende Wirkung auf uns auszuüben vermag, dass wir am liebste gar nie auf dieses hinblicken wollen.

¹⁴¹ *Bernhard Welte*, Religionsphilosophie, Freiburg, 2008, 58

¹⁴² Ebd., 58

¹⁴³ Ebd., 58

3.1.3. Das Nichts als Infragestellung allen Daseins

Damit wird das Nichts schließlich zur äußersten Infragestellung unserer selbst. Die „Erfahrung des Nichts als eine Erfahrung, welche unser Dasein macht, steht in diesem unserem Dasein und für es im Streit mit der Grundhaltung eben dieses Daseins.“¹⁴⁴

Die Grundhaltung unseres lebendigen Daseins besteht darin, dass dieses immer schon auf Sinn ausgerichtet ist. Mit Sinn meinen wir das, was unser Leben im Ganzen wie in seinen einzelnen Vollzügen zu rechtfertigen und zu erfüllen vermag. Wir wollen nicht irgendwie leben, sondern so, dass unser Leben sinnvoll ist. Alles was wir zu erreichen suchen, was immer es ist, streben wir nur an, weil es uns als sinnvoll erscheint. Das Verlangen nach Sinn ist jenes, was unser Leben in Atem hält. Als solches ist es zugleich Folge wie Grundlage unseres Daseins. Es ist seine Folge, denn weil wir da sind, verlangen wir nach sinnvollem Dasein. Und es ist seine Grundlage, denn ohne dass wir Sinn voraussetzen, könnten wir unser Dasein gar nie vollziehen. Ohne Sinn müsste deshalb unser lebendiges Dasein in sich selbst verderben. Leben und auf Sinn hin leben sind gleichbedeutend.¹⁴⁵

Wie aber kann, wenn jeder von uns für immer vom Nichts verschlungen und aus dem Leben gerissen wird, ein sinnvolles Dasein in eigentlicher Weise noch aufrechterhalten werden? Und mehr noch. Wenn ohnehin alles Menschliche eines Tages dem drohenden Nichts anheim fallen wird. Wenn letztlich alles auf dasselbe, nämlich auf Nichts, hinauslaufen wird, soll es da noch einen Sinn haben, zwischen Gut und Böse, Wahrheit und Lüge, Freiheit und Unterjochung, Treue und Untreue zu trennen? Da doch alles dies irgendwann „zum alten Eisen des Nichts geworfen wird, unterschiedslos, und dort liegenbleibt für immer“¹⁴⁶. Dann ist im Grunde auch alles dasselbe, nämlich nichts und es ist dann auch nicht mehr einzusehen, weshalb es Sinn haben sollte, sich mehr für das eine als für das andere einzusetzen.

Entspricht es aber der Grundhaltung des Daseins auf Sinn aus zu sein, so ist das Nichts auf welches wir zugehen, sein unüberwindbarer Widerspruch. Das Nichts an unserem Ende offenbart sich somit als die Absurdität des Daseins. Wie aber kann unser Dasein, in dieser Absurdität bestehen? Kann es das überhaupt?

¹⁴⁴ Ebd., 60

¹⁴⁵ Ebd., 64

¹⁴⁶ Ebd., 66

3.2. Die Mehrdeutigkeit des Nichts

Doch bleiben wir bei der Erfahrung des Nichts unseres Endes. Wo wir dieses zu bedenken suchen, zeigt sich, dass ähnlich wie beim Nichts unseres Anfangs, auch dieses in einer Mehrdeutigkeit erscheint. Denken wir an den verdunkelten Raum den jemand betritt. Wer diesen Raum betritt wird sagen, dass er hier nichts sieht. Dies ist Ausdruck dessen, was sich ihm gibt. Nämlich nichts. Er würde das nicht sagen, wenn er gar nicht sehen könnte.¹⁴⁷ Das Nichts erscheint als gesehene Nichts. Es wird aber sofort klar, dass dieses gesehene mehrdeutig ist. Denn es kann sein, dass diese Person in einem vollkommen leeren Raum steht, oder in einem, in dem sich ihrem Auge etwas entzieht. Dasselbe Phänomen lässt beide Möglichkeiten zu. Und deshalb wird sich diese Person nur in äußerster Vorsicht durch den Raum bewegen.

Wir alle werden einmal nicht mehr da sein. Wer dies erfährt, der kann diese Erfahrung entweder als Erfahrung eines leeren und nichtigen Nichts verstehen, oder als die Erfahrung eines sich entziehenden und verbergenden. Im ersten Fall wird man sagen: Hier ist überhaupt nichts. Im zweiten Fall: Hier sehe ich nichts. Beides sind Möglichkeiten des Nichts unseres Endes und beide müssen aus Achtung vor diesem offen gelassen werden. Gerade in seiner Ungeheuerlichkeit dürfen wir es nicht vorschnell zum bloß leeren und nichtigen erklären. Ebenso wenig wie wir, von falscher Hoffnung getrieben, urteilen dürfen, dass etwas Entzogenes und Verborgenes dahinter steckt. Redliches Denken, das guten Gewissens sagen will, dass es über sich selbst Rechenschaft zu geben imstande ist, hat diese zwei Deutungen zunächst stehen zu lassen.¹⁴⁸

Das Nichts steht unabwendbar am Ende unseres Daseins. Mit ihm hört es auf einmal und als ganzes auf. Doch was dieses, sein Enden, bedeutet, darüber ist das letzte Wort noch nicht gefallen. Das letzte Wort darüber, was es mit unserem Dasein und allen Sinn, der mit ihm einhergeht, auf sich hat, muss noch ausbleiben.

Die radikale Entmächtigung des Daseins im Angesicht seines Endes steht hier nicht in Frage. Ist damit aber auch schon die Aussage, dass mit dem Nichts schlechthin alles vernichtet wird, festgesetzt?

¹⁴⁷ Dass sich das Nichts überhaupt als positives Phänomen bekundet, darf nicht dazu verleiten, dieses als Anlass zu nehmen um die Zweideutigkeit schon im Vorhinein zu entscheiden.

¹⁴⁸ *Bernhard Welte*, Religionsphilosophie, Freiburg, 2008, 56

Und so wollen wir versuchen, die aufgeworfene Mehrdeutigkeit, die sich mit dem Nichts am Ende unseres Daseins ergibt, auf eine, dem Phänomen gegenüber verpflichteten Weise, zu entscheiden. Das heißt, es kann hier nicht darum gehen, aus einem Bedürfnis heraus, zu fordern, dass dem Nichts unseres Endes kein leeres Nichts, sondern ein Nichts, in dem etwas waltet, indem es sich etwas zurückhält, zu entsprechen hat. Gleichsam als ein Ruf der Verzweiflung, dass doch alles einen Grund haben möge, der es in seinem letzten Sinn zu bewahren vermag. In solch einer Bekundung weicht man der Erfahrung des Nichts bereits aus.

4. Das Nichts unseres Anfangs als Grund für die Entscheidung der Mehrdeutigkeit des Nichts unseres Endes

Steht uns mit dem Nichts unseres Endes ein leeres und nichtiges Nichts bevor, oder eines, in das hinein sich etwas entzieht und verbirgt? Was könnte uns mehr angehen, als über diese Frage zu entscheiden? Sie ist von einer gleißenden und uns geradezu verzehrenden Dringlichkeit. Denn in ihr geht es voll und ganz um uns selbst und um alles was für uns Sinn haben soll. Nicht umsonst spricht Blaise Pascal angesichts dieser beiden Möglichkeiten des Nichts an unserem Ende, deshalb von den zwei Abgründen, vor denen jeder Mensch zu erbeben hat.¹⁴⁹ Wie also lässt sich die uns so bedrängende Frage um die Mehrdeutigkeit des Nichts unseres Endes entscheiden? Lässt sie sich überhaupt entscheiden?

Versuchen wir uns in die Erfahrung des Nichts zurückholen zu lassen und sie in ihrer unverkürzten Weite zuzulassen. Das heißt, es muss uns darum gehen, das Nichts unseres Endes nicht alleine, sondern gemeinsam mit dem Nichts unseres Anfangs in den Blick zu bekommen.¹⁵⁰

Im Gegensatz zum Nichts unseres Endes mussten wir das Nichts unseres Anfangs nicht mit einer beklemmenden Mehrdeutigkeit verlassen. Es erwies sich uns als eindeutig. Das Nichts unseres Anfangs gibt sich uns als jenes zu erfahren, von woher die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit meines Daseins ihre Eröffnung findet. Von ihm her sind wir an uns selbst überantwortet. Es ist die Entlassung an die Eigenständigkeit unseres Daseins. Wir sind, indem wir dieses, zu sein empfangen. Es ist uns gegeben zu sein. Einem Geben, das sich allerdings zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe vornehm zurückhält. Mit ihm stehen wir in der Möglichkeit zu unserer Freiheit. Eine Freiheit die dazu aufruft, in ihr Sinn zu stiften und ihn mit einander zu teilen, anstatt solchen zu verweigern. Was zugleich bedeutet, die entsprechende Antwort auf die Gabe die uns mit unserem Dasein entgegengebracht wurde, zu leisten.

Und so gibt sich uns das Nichts unseres Anfangs als das von dem aus wir hervortreten durften an unser Dasein und durch welches wir auch unentwegt in diesem gehalten werden, gerade nicht als ein ohnmächtiges zu erfahren. Es ist kein leeres und nichtiges, sondern ein entspringenlassendes, gewährendes, schenkendes und

¹⁴⁹ *Blaise Pascal, Pensées, Fr. 72*

¹⁵⁰ *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Das Nichts als »Ort« der religiösen Erfahrung, Wien, 1997, 340*

damit aufgebendes. Hier gewahren wir den Überquell allen Seins, den wir in seiner Entzogenheit und Verborgtheit nur noch als Nichts anzusprechen vermögen.

Versuchen wir aber nun das Nichts unseres Endes und das Nichts unseres Anfangs als die eine Erfahrung des Nichts zusammen zu denken, so zeigt sich uns, dass zwischen diesen beiden kein wesentlicher Unterschied klafft. Anfang und Ende sind im Grunde nichts wirklich verschiedenes, sie sind nichts getrennt für sich zu betrachtendes, vielmehr sind sie die zwei Gesichter des einen schlechthin unverfügbaren Geheimnisses, das unser Lebens durchwaltet. Indem wir uns in unserem Dasein zur Gänze gegeben sind und wir alles was an uns ist, als verdanktes zu verstehen haben, kann diese umfassende Gegebenheit nicht nur unseren Anfang betreffen, sondern sie umfasst darin ebenso noch unser Ende.

Wir kommen auf unseren Anfang aus dem Nichts zurück, wenn wir uns unserem Ende im Nichts nähern. „Das Woraus, Wodurch, Worin und Wohinein bleibt phänomenal dasselbe.“¹⁵¹ Das Geheimnis unseres Anfangs ist das Geheimnis unseres Endes. Dem Dasein ist jenes Ende eigen, auf das hin es angefangen hat zu sein. Deshalb entspricht die Einstellung zu unserem Anfang der Einstellung zu unserem Ende, sowie der Einstellung zu unserem Leben und umgekehrt. Mit dem einen wird auch das andere verdrängt, mit dem einen wird auch das andere angenommen.

Vom Nichts unseres Anfangs her, lässt sich erst in rechter Weise auf das Nichts unseres Endes blicken und zeigt sich uns, dass dieses nicht von einer beirrenden Mehrdeutigkeit ist, sondern als in sich entschieden dasteht. Weil wir uns, zum Sein freigegeben aus dem Nichts unseres Anfangs erfahren, dürfen wir sagen, dass wir allen Anlass haben, das Nichts unseres Endes nicht als ein leeres und nichtiges zu verstehen, mit dem unser Dasein in blanke Bedeutungslosigkeit hinabstürzt, sondern als eine allen Sinn, bewahrende, aber sich darin zugleich entziehende und verbergende Mächtigkeit. In unserem Ende hören wir auf zu sein und geben und wieder jenem hin, mit dem wir unseren Anfang genommen haben. In der keineswegs blinden, sondern sehenden Hoffnung, sein abgründiges und schenkendes Anwesen werde uns in sich bergen. In dem Maße in dem wir unser Dasein als aus dem Nichts gegeben verstehen und entgegennehmen, wird sich uns auch das Nichts, in das wir übergehen, als ein sich zurückhaltendes Walten zu erkennen geben. Nichts bedeutet dann nie und nimmer das bloße Verglimmen unseres Lebens, sondern die Übergabe in das eine und große Geheimnis unseres Daseins.

¹⁵¹ Ebd., 343

Wir haben einsichtige Gründe zu glauben, dass diese Mächtigkeit „den Liebenden den Sinn ihrer Liebe und allen Menschen den Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht wahr“¹⁵². Gründe dieser Art lassen sich allerdings nicht mehr zwingend vorzeigen. Sie können in ihren bedeutenden Momenten allein so zugänglich werden, dass sie von Menschen auch in Freiheit anerkannt werden. Worauf wollte man denn auch, jenseits alles Seienden, im Angesicht des Nichts, noch hinzeigen? Deshalb hat man, wenn das Denken an seine unverfügbare und letzte Grenze gestoßen ist, an der dieses nichts mehr sicherzustellen und sich zu eigen machen kann, auch immer wieder das Vermögen des Herzens bemüht. „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point“¹⁵³, wie es bei Blais Pascal geheißen hat. Und so können wir bei Bernhard Welte weiter erfahren: „Das Herz spürt und erfährt, dass darin eine unvergängliche Kostbarkeit glänzt, und das Tiefere im Menschen weiß, dass die Kostbarkeit des liebenden Blicks und der brüderlich helfenden und vielleicht rettenden Hand niemals aufhören wird, kostbar und unvergeßlich zu sein“¹⁵⁴.

Die Entscheidung angesichts der Mehrdeutigkeit unseres Endes ist keine beliebige, die so oder anders ausfallen kann. Denn in ihr entscheiden wir über den Sinn oder den Widersinn unseres Daseins im Ganzen. Über die Gabe die wir von unserem Anfang her in Empfang genommen haben, unsere Liebe und die tiefe Bedeutung allen Seins.

Gleichwohl hat sich uns gezeigt, dass das Nichts an unserem Anfang ein zum Dasein freigebendes und kein absolutes Nichts ist. Dem entsprechend muss dann das Nichts an unserem Ende nicht nur Abschied vom Leben, nicht nur Scheidung vom geliebten Menschen bedeuten muss, sondern so viel besagen kann wie Heimkehr. Wobei uns freilich im stillen Geheimnis des Nichts vollkommen verborgen bleibt, was dies näherhin heißt.

¹⁵² Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts*, Freiburg, 2008, 150

¹⁵³ Blaise Pascal, *Pensées*, Fr. 277

¹⁵⁴ Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts*, Freiburg, 2008, 149

5. Verständigung über die Rede vom Nichts

Indem wir versuchen, uns dem Nichts zuzuwenden, jenem Nichts welches sich als das eine Geheimnis unseres Anfangs und unseres Endes herausgestellt hat, um es in seiner Bedeutung für das Dasein zu beleuchten, müssen wir zugleich bemerken, dass wir mit dieser Bemühung in eine durchaus seltsame Bedrängnis geraten. Denn im Denken und Sprechen können wir uns in unmittelbarer Weise ja immer nur bei dem aufhalten, das ist. Denken und Sprechen gehen auf das Seiende. In all seinen Äußerungen sagt das Denken, oder will es zumindest sagen, dass Seiende ist und wie es ihm zukommt zu sein. Dies ist die nicht zu umgehende Gerichtetheit unseres ausdrücklichen Aufenthalts in der Welt. Eben diese Gerichtetheit des begreifenden Denkens versagt aber vor dem, was hier aufzuhellen ist. Denn das Nichts ist jenseits alles dessen was man ein Seiendes nennen kann.

Die Schwierigkeit tritt damit offen hervor. Denn wenn wir den Regeln und Gesetzen unserer Sprache folgen wollen, dann müssen wir vom Nichts in einer Weise handeln, die diesem gegenüber grundsätzlich als unangemessen anzusehen ist. Das was die Sprache zu sagen sucht, überschreitet die ihr eigenen Möglichkeiten. Denn unsere Sprache kann immer nur so vom Nichts sprechen, als ob dieses ein Seiendes wäre. Inhalt und Form stehen sich hier vollkommen unvereinbar gegenüber.¹⁵⁵

Im Reden vom Nichts weist der Inhalt über seine eigene Form der Aussage hinaus ins schließlich überhaupt nicht mehr Aussagbare. Das Nichts zeigt sich damit als das im strengen Sinne des Wortes Unsagbare und Udenkbare. Es ist eben das echte Geheimnis unseres Daseins, das uns als ganzes umgreift, ohne dass es je von uns umgriffen oder begriffen werden könnte. Das Denken muss vollends ins Schweigen treten gegenüber dem, was es hier angeht.

Bedeutet das nun, dass sich über das Nichts überhaupt nichts mehr aussagen lässt? Dass Denken und Sprache gar keinen Grund und kein Recht haben, sich diesem zuzuwenden? Dies nicht unbedingt. Denn das Nichts gibt sich uns ja von ihm selbst her zu erfahren. Es ist nicht nichts zu spüren, dass wir einmal nicht da gewesen sind und einmal nicht mehr da sein werden. Und als solches ist es legitim, das derart Erfahrene zur Sprache zu bringen. Wir haben Anlass einiges zu sagen über das was sich uns zeigt. Dies freilich so, dass wir darin die Sprache

¹⁵⁵ *Bernhard Welte*, Religionsphilosophie, Freiburg, 2008, 71

immer wieder gegen ihren nächsten Sinn zu gebrauchen haben. Es muss uns dabei bewusst bleiben, dass das zu Sagende nicht unter die Grenzen des Wortes fällt, sondern diese von ihm her sprengt. Solches aber ist unserer Sprache grundsätzlich zuzumuten. Und dies ist zugleich durch und durch erstaunlich. Nämlich dass unserem Denken überhaupt ein derartiger Horizont eröffnet ist.

IV. Das Nichts als der genuine Ort religiöser Erfahrung

Im Nichts gibt sich uns der abgründige Grund, der alles was ist hervorbringt und trägt, wie er auch alles was ist, in seinem eigensten und letzten Sinn bewahrt. Es ist dies der alte, der uralte und doch immer wieder neue Gedanke des Anfangs und des Endes unseres Daseins. Das schlechthinnige Geheimnis, das jenseits alles Seienden ja überhaupt jenseits aller Sagbarkeit und Denkbare liegt uns aber doch zugleich auf das Innigste und als Ganzes berührt, weil es das ist, aus dem wir kommen und in das wir gehen. Das Unberührbare, das in allem schlummert, was ist, das zugleich und in einem mit seiner Unberührbarkeit allem das Innerste und Nächste ist.¹⁵⁶

Solches zu spüren zu bekommen hat die Herzen der Menschen immer schon in Erstaunen versetzt. Es mag daher auch nicht wundern, dass diese, sich im Nichts verhüllende Mächtigkeit, andächtig und scheu angesprochen wird als das dunkle und verborgene Anwesen des, wir dürfen wagen das Wort zu nennen, wahrhaft Göttlichen. Was sich uns hier erschließt, und schweigende Ehrfurcht gebietet, das ist der Bereich des religiösen Lebens. Indem sich der philosophierende Mensch auf die Frage nach seinem Anfang und dem Ende einlässt, gerät es vor jenes Geheimnis, in dem die Religion ihre ursprüngliche Wurzel hat.¹⁵⁷

Wir können hier auf eine lange Reihe reicher Zeugnisse bedeutender Denker zurückblicken, die im Anblick dieses Nichts, die Spur des göttlichen Anwesens vernommen haben. Versuchen wir also darauf zu hören, was uns von diesen her begegnen mag. Als hervorragende Vertreter einer solchen Erfahrung Gottes im Nichts wollen wir Dionysius den Pseudo-Areopagita, Thomas von Aquin und den Meister Eckhart sprechen lassen.

¹⁵⁶ Bernhard Welte, Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in: Casper, B. (Hg.), GS IV/1, Herder, Freiburg, 2006, 246

¹⁵⁷ Vgl. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Das Nichts als »Ort« der religiösen Erfahrung, Wien, 1997

1. Zeugnisse des Anwesens Gottes in der Erfahrung des Nichts

1.1. Dionysius Pseudo-Areopagita

Blicken wir zunächst auf Dionysius den Pseudo-Areopagita. Dionysius Aussagen über Gott sind von zwei Gedanken durchzogen, die zu einander in einer steten Spannung stehen.

Da ist zunächst die Erfahrung, dass Gott „aller Dinge Ursache und Anfang und Mitte, Wesen und Leben“¹⁵⁸ ist. Er allein ist es, der das Seiende zu seinem Sein erhebt und in dem es seinen Bestand findet¹⁵⁹. Diese Worte des Dionysius deuten auf ein Gewahren der göttlichen Anwesenheit in schlechthin allem das nur irgend ist hin. Denn alles was ist, findet, sofern es ist, in Gott den Grund seines Seins.

Auf der anderen Seite steht jedoch die Erfahrung, dass indem Gott die Ursache alles Seienden ist, dieses zugleich unendlich überragt. „Er ist Grund des Seins für alle Dinge und doch selbst nicht seiend, weil über alles Sein erhaben.“¹⁶⁰ Indem Gott jener ist, der das Seiende hervorkommen lässt, kann er selbst nicht mehr von der Art eines Seienden sein. Wir sind hier also mit Dionysius an einem Ort, jenseits alles dessen was ist und somit jenseits alles dessen, worauf sich unser Denken und unser Sprechen noch stützen könnten. Deshalb spricht er auch von einem nichtdenkenden Denken und einem nichtsprechenden Sprechen. Mit solchen Ausdrücken soll offenbar, das Aufstellen jedweder Bilder ganz ausgelöscht werden. Gott, als der Grund des Seienden wird hier in die unerreichbare Heimlichkeit entrückt.¹⁶¹ Nach Gott zu fragen heißt eben letztlich nach dem göttlichen Geheimnis zu fragen. Dieser Ansatz bei Dionysius Pseudo-Areopagita weist wahrscheinlich auf weit ältere Denker zurück. Unter ihnen darf besonders Gregor von Nyssa genannt werden: „Darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten, darin das Sehen im Nichtsehen, dass der Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis durch seine Unbegreiflichkeit auf allen Seiten abgeschlossen.“¹⁶² Hier

¹⁵⁸ *Dionysius*, De div. nom. I, 3 (PG 589B)

¹⁵⁹ *Dionysius*, De myst. theo. I, 3 (PG 1000C)

¹⁶⁰ *Dionysius*, De div. nom. I, 1 (PG 588B)

¹⁶¹ *Dionysius*, De div. nom. XIII, 3 (PG 981A)

¹⁶² *Gregor von Nyssa*, Der Aufstieg des Moses, 377A

begegnen also Worte der Dunkelheit, Worte, welche die Erfahrung des Nichts umschreiben.

1.2. Thomas von Aquin

Die Erfahrung der Unerkennbarkeit Gottes wird auch bei Thomas von Aquin zum leitenden Gedanken. So heißt es bei Thomas: „quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.“¹⁶³ Diese scharfe Negation steht wie eine Art von Vorzeichen vor allem was das Denken über Gott sagen kann. Woran wird hier gedacht? Thomas ist sich darüber im Klaren, dass es in all unseren Aussagen, zumindest der Intention nach, darum geht zu sagen, wie es einem Seienden zukommt zu sein. In ihnen wird Sein zugesprochen gemäß der Weise, wie es einem Seienden zukommt zu sein. Wenn Thomas im Blick darauf betont, dass Gott nicht in irgendeiner Weise sei, dann heißt dies, dass ihm Sein in keiner Weise zukommt zu sein. Woher und wie sollte es ihm denn auch zukommen können? Sofern Gott das ist, von dem aus, überhaupt allem was ist, Sein zu eigen gegeben wird, kann es ihm selbst ja gerade nicht mehr zukommen zu sein.¹⁶⁴ Damit liegt er aber gleichsam außerhalb des Bereichs aller möglichen Aussagen die wir über ihn machen können. Er ist das im strengen Sinne Unbegreifliche und Unfassbare. Will man dies scharf ausdrücken dann hat man zu sagen: Wenn zu sein heißt, dass es einem Seienden gegeben ist zu sein, wenn wir Sein also im strengen und genauen Sinne verstehen, dann ist Gott überhaupt nicht. Diesem Gedanken des Thomas folgend, bedeutet dies, dass Gott außerhalb des Bereichs aller uns möglichen Aussagen liegt.

Wir kommen hier also auch wieder, wo es darum geht, Gott in letzter Entscheidung zu denken, auf negative Bezeichnungen zurück. „quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.“ Sodass alles was wir sagen, diesem Vorspruch

¹⁶³ *Thomas von Aquin*, STh I, 3, introd.

¹⁶⁴ „Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. ... et hoc est causa prima quae Deus est.“ (Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, 4) Bekanntlich stellen die quinque viae nur die Entfaltungen, des einen Grundgedankens des Thomas dar.

gemäß nicht eigentlich sagen, was Gott ist. Ja es wird ausdrücklich gesagt, dass dies überhaupt nicht möglich ist.

Gleichwohl bleibt dem Denken ein Weg, an Gott heranzutreten. Nämlich in der bejahenden Annahme seiner Wirklichkeit jenseits alles Begreifens und Erfassens. Indem wir im Denken immer wieder festhalten, dass hier Unsägliches waltet, das heißt, unsägliche Fülle, die allem Seienden dessen Sein zukommen lässt, können wir das göttliche Geheimnis als solches berühren.¹⁶⁵ Es ist ein erfülltes Ja, eine erfüllte Berührung, obgleich das Berührte an ihm selbst unsäglich bleibt. Auch bei Thomas waltet am Grunde des Denkens über Gott die Erfahrung des Nichts.

1.3. Meister Eckhart

Die äußersten Schlüssen aus diesen Gedanken werden dann in der ihn eigenen und unüberbotenen Kühnheit jedoch erst vom Meister Eckhart gewagt. Denn er macht in höchster und letzter Entschiedenheit ernst mit der Unfassbarkeit Gottes.

Wo es um die Annäherung des Denkens an Gott geht, da treffen wir bei Eckhart zunächst auf die Bilder der Einöde und der Wüste.¹⁶⁶ Einöde und Wüste sind Gegenden, in denen sich dem Menschen schlichtweg nichts mehr dartun kann. Sie bedeuten eine unendliche Weite und Stille, in der kein einziges Wort fällt. Hier wird alles aufgelöst, weil alles an der Unbegreifbarkeit und Unfassbarkeit Gottes zu versagen hat. Was uns begegnet, das ist alleine das reine Nichts. Gott wird nun bei Eckhart vollends als Nichts angesprochen: „Er ist gar nichts, er ist weder dies noch das. Denkst du noch irgend etwas, das er sei, das ist er nicht.“¹⁶⁷ Freilich meint auch Eckhart damit kein absolutes Nichts. Er will damit nicht sagen, dass Gott überhaupt nicht ist. Der Meister vertritt keine Gottlosigkeit. Es ist für ihn vielmehr die einzig angemessene Möglichkeit, wie der denkende Mensch Gott noch berühren kann.

Aber sogar hier, bei der Aussage dass Gott das Nichts sei, wird nicht stehen geblieben. Denn auch das Letzte, das noch steht, soll noch durchbrochen werden. Er meint damit den Namen Gottes. Auch der Name Gott hat zu verschwinden und zu versinken. Selbst er hat fahren gelassen zu werden, zugunsten der Erfahrbarkeit der göttlichen Lauterkeit. Unter diesen Vorzeichen ist es daher zu verstehen,

¹⁶⁵ *Thomas von Aquin*, STh I, 12, 7

¹⁶⁶ *Meister Eckhart*, In diebus suis placuit deo, DW I, 129, 33

¹⁶⁷ *Meister Eckhart*, Predigt 23, DW I, 271, 29

wenn der Meister sagt: „Darum bitten wir Gott, daß wir Gottes ledig werden“¹⁶⁸. Diese Rede ist gewiss überschwänglich und doch ist sie in ihrer Überschwänglichkeit durchaus genau. Denn was dem Menschen nun begegnet, das ist nur mehr die reine Weite des blanken Nichts. Das verborgene Dunkel der Gottheit „ist unerkant und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden.“¹⁶⁹

Hier gibt es keinen Namen mehr, nur noch reine Anwesenheit und Gegenwart in welcher der solches erfahrende Mensch dessen gewiss ist, dass er genau vor jenem steht, der dort, wo man sich noch der Namen bedient, Gott genannt wird.

In diesem Gedanken des lauterer Nichts, liegt die höchste Möglichkeit, die Spitze dessen, wie Gott durch den Menschen geschaut werden kann.¹⁷⁰ Dieses Geheimnisses können wir nicht habhaft werden. Wir vermögen keinen Einblick in es zu nehmen. Wir können es lediglich anerkennen, in seiner uneinholbaren Erhabenheit, ohne ihm, in diesem Anerkennen, auch nur etwas an seinem Geheimnis zu nehmen. Deshalb liegt das größte Wissen des Menschen von Gott darin, um die Unwissbarkeit Gottes zu wissen. Und im Nichts zum Schweigen zu kommen. Ein Schweigen freilich, in dem sich für Menschen Heiliges zu enthüllen vermag.¹⁷¹

Wir stehen hier also mit dem Nichts vor das wir gestoßen sind in guter Übereinstimmung mit einer langen und alten Tradition des Denkens um Gott.

¹⁶⁸ *Meister Eckhart*, Beati pauperes spiritu, DW I, 555, 26

¹⁶⁹ *Meister Eckhart*, Ave, gratia plena, DW I, 265, 24

¹⁷⁰ Für den Meister Eckhart ist dies der Punkt, an dem der Mensch aufgerufen ist, in eine gewandelte Grundhaltung einzutreten. Diese Grundhaltung ist die der Abgeschiedenheit. Sie ermöglicht es dem Menschen in eine religiöse Erfahrung einzutreten, auf die Eckhart alles ankommt. Denn die Abgeschiedenheit heißt, das göttliche Geheimnis in der Lebenspraxis selbst erfahrbar werden zu lassen.

¹⁷¹ *Bernhard Welte*, Das Heilige in der Welt und das christliche Heil, in: Casper, B. (Hg.), GS IV/1, Herder, Freiburg, 2006, 253

2. Hinweis auf die existentielle Bedeutsamkeit

Gewiss haben sich Menschen der verschiedensten Worte bedient, wo sie eine Erfahrung mit dem Verborgenen des Nichts machten. Umso reicher sind daher die Bilder, die sie benutzen, um diese Erfahrung auszukleiden. Doch dürfen wir vorsichtig sagen, dass all diese verschiedenen Bilder, in denen die Sprache spricht, in der Stille des Nichts, ihren gemeinsamen Boden haben, in der das eine Mysterium ruht, von dem her sich alles in seinem Sein empfängt.¹⁷² Jenes Mysterium, das alle Gott nennen.

Indem sich ereignet, dass ist, was ist, ist Gott da. Er ist es, der das Seiende durch seine Anwesenheit in seinem Sein gewährt und erhält. Seiendes ist indem es ständig von Gott her ist. Die Rede von Seinsgabe meint kein vergangenes Ereignis. Seinsgabe ist vielmehr bleibendes Ereignis. Weil aber das Sein in allem Seienden das Abgründigste und Tiefste ist, kann Thomas von Aquin sagen: „Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.“¹⁷³ Das Freigegebensein des Seienden liegt im Freigegebenwerden durch Gott. Solange das Seiende ist, solange muss Gott in ihm gegenwärtig sein. Die Gegenwart des Seienden ereignet sich als die Mitgegenwart seines Ursprungs. Und deshalb kann weiters gesagt werden, dass das Seiende von sich her Repräsentation Gottes. Seiendes ist, indem es Gott repräsentiert, das heißt, sein Dasein kundtut. Im Nachgehen der Erfahrung vom Wunder dessen, dass ich bin, dass überhaupt etwas ist, enthüllt sich Gott als den Ursprung allen Seins.

Mit Hinblick auf uns Menschen bedeutet dies, dass er es ist, der mich an mein Dasein ruft, das heißt, mich mir selbst offenbart, im Sinn leben und es mir überlässt, das Gute zu tun, anstatt diesem abträglich zu sein. In der Erfahrung dieser Gabe, als Hervorkommen in die eigene Freiheit, ereignet sich seine geheimnisvolle Nähe. Eine Nähe, so darf man sagen, in der mir aufgehen kann, ganz persönlich von Gott gewollt zu sein.¹⁷⁴ Das Gute im anderen zu wollen, ist aber nichts anderes, als zu lieben. „Unde, cum amare nil aliud sit quam elle bonum alicui, manifestum est quod Deus amnia quae sunt, amat.“¹⁷⁵ In ihr, in der liebenden Gabe Gottes, die als Tat absoluter Freiheit zu verstehen ist, ruht somit das eine Geheim-

¹⁷² Bernhard Welte, *Das Licht des Nichts*, Freiburg, 2008, 154

¹⁷³ Thomas von Aquin, *STh I*, 8, 1

¹⁷⁴ Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung*, in: Ebd. (Hg.), *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Böhlau, Wien, 1997, 156

¹⁷⁵ Thomas von Aquin, *STh I*, 20, 2

nis meines Anfangs. Zu der als Gabe gehört, gewürdigt zu sein, sie auch als solche zu erkennen, und sich ihrem verborgenen Woher zuwenden zu können. Dies macht die Höhe und den Rang unseres Daseins als Menschen aus.¹⁷⁶ Deshalb er nicht nur Spur sondern tatsächlich Bild Gottes.¹⁷⁷

Nähe zu Gott besagt dann gerade nicht entwertende Abhängigkeit. Vielmehr wachsen im Verhältnis zu Gott Nähe uns Selbstsein im gleichen Maße an. Je weiter die Nähe zu Gott geht, desto mehr nimmt auch das Selbstsein des zum Sein Ermächtigten zu. Das schließlich in der Möglichkeit gipfelt, „Gott auch anderen Gott sein zu lassen.“¹⁷⁸

Das Seiende ist, indem es in der Ankunft seines Seins steht. In diesem Hervorgang vergegenwärtigt es zugleich seine Quelle. Das, was das Ausfließendes Seins in alles Seiende zulässt und sich zugleich als göttlicher Ursprung im liebenden Freigeben vornehm zurückhält. Weil uns das göttliche Geheimnis jedoch alleine in der dunklen Nacht des Nichts erscheint, weil es wie überall und nirgends ist, deshalb ist es dennoch so schwer ihm auch als solchen gewahr zu werden und gibt es sogar die Möglichkeit der ausdrücklichen Abkehr.¹⁷⁹ Obgleich jeder von uns sein Leben in diesem abgründigen Geheimnis vollbringt.

Auf dem gegangenen Weg erweist sich für das Denken die Wirklichkeit des heiligen Geheimnisses Gottes. Aber zu der Eigenart dieses Erweises gehört es, dass

¹⁷⁶ Hieran wird sichtbar, dass das Seiende, von dem her Thomas von Aquin seinen Ausgang zum Aufweis des Daseins Gottes nimmt, nicht als Beschränktheit, Bedürftigkeit, Ohnmächtigkeit und Hinfälligkeit gedacht wird und das dann zur Erklärung seines Hervorgangs nach einem höchst vollkommenen Gott verlangt. Thomas hat nicht die Unvollkommenheit des Seienden im Blick, sondern im Gegenteil betrachtet er es hinsichtlich seiner Vollkommenheiten, also seiner Wahrheit, Gutheit, Einheit, Schönheit und Würde, die dem Seienden gewährt sind aus dem Reichtum Gottes, den es darstellen darf. Es geht nicht um eine abhängige und abwertend verstandene Bedingtheit gegenüber dem göttlichen Schöpfertum, sondern um das Freigegebensein zu eigenem und selbstständigem Sein und Wirken. Was im höchsten Maße am Menschen sichtbar wird. Das Beschenktsein durch Gott bildet den Verstehenshorizont.

¹⁷⁷ *Thomas von Aquin*, STh I, 93, 4

¹⁷⁸ *Raphael Schulte*, Die Entstehung des (Einzel-)Menschen in der Sicht des Dogmatikers, in: Luyten, N. A. (Hg.), *Aspekte der Personalisation*, Alber, Freiburg, 1979, 88

¹⁷⁹ Ein Abkehren, das sicherlich in Friedrich Nietzsches (*Die fröhliche Wissenschaft* III, 125) Wort vom Tod Gottes seinen drastischsten und zugleich denkwürdigsten Ausdruck gefunden hat: „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“

er das Ja des Denkens niemals erzwingen kann, wiewohl es sich doch um einen echten Erweis handelt. Dies deshalb nicht, weil er sich nicht auf die Überblickbarkeit des dem Denken in eigentlicher Weise zugänglichen Bereichs stützt. Das ist der Bereich der seienden Dinge und der unter ihnen herrschenden Verhältnisse. In ihrer Deutlichkeit wird das lautere Ja des Denkens unmittelbar ausgesagt. Gemessen an jenem, bei dem wir uns zunächst und zuerst aufhalten, muss das unsagbare Geheimnis dann den Anschein gewinnen, überhaupt gar nichts zu sein. Denn es ist nicht das, welches ist, sondern das, wodurch alles ist.

Das unsagbare Geheimnis zwingt unser Denken nicht auf niedere Weise. Es bestimmt das Denken vielmehr in einer Region, welche sich hoch über den Weisen der üblichen Versicherungen bewegt. Er spricht aus seinem Rang heraus das in mir an Rang höchste an: Meine Freiheit. „Der Erweis ist so, dass das Ja, zu dem er führt und das er begründet, das Ja der Freiheit meiner selbst zu sein hat.“¹⁸⁰ Alleine in ihr können wir Gott als den immer schon Anwesenden in uns entdecken. Und können wir uns ihm sodann eigens zuwenden, um die Gabe die wir selbst sind, in Dankbarkeit fruchtbar werden zu lassen. In diesem dankenden Zuwenden, im Loben und Preisen, hat die Religion ihre Wurzel.

¹⁸⁰ *Bernhart Welte*, Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion, in: Casper, B. (Hg.), GS III/2, Herder, Freiburg, 2008, 36

Literaturverzeichnis

Nicht aufgenommen in das Literaturverzeichnis sind die Werke klassischer Autoren. Sie werden in der Arbeit in der gebräuchlichen Form angegeben.

Bericht der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt, Präimplantationsdiagnostik (PID), Wien, 2004.

Bleichschmidt, Erich, Die Erhaltung der Individualität. Der Mensch – Person von Anfang an. Humanembryologische Befunde, Gustav-Siewerth-Akademie, Weilheim-Bierbrunn, 1996.

Birnbacher, Dieter, Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?, in: Leist, A. (Hg.), Um Leben und Tod, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 266-281, 1990.

Birnbacher, Dieter, Das Dilemma des Personbegriffs, in: Strasser, P./Starz, E. (Hg.), Personsein aus bioethischer Sicht, Steiner, Stuttgart, 9-25, 1997.

Coreth, Emerich, Was ist der Mensch? Grundzüge philosophische Anthropologie, Tyrolia, Innsbruck u.a., 1986.

Darlap, Adolf, Anfang, in: Lexikon für Theologie und Kirche I, Herder, Freiburg, 525-529, 1957.

Darlap, Adolf, Anfang und Ende, in: Sacramentum Mundi I, Herder, Freiburg u.a., 138-145, 1967.

Graf, Roland, Ethik in der medizinischen Forschung rund um den Beginn des menschlichen Lebens, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

Haeflner, Gerd, Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart u.a., 1982.

Heidegger, Martin, Sein und Zeit, in: von Herrmann, F.-W. (Hg.), GA 2, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977.

Heidegger, Martin, Was ist Metaphysik?, in: von Herrmann, F.-W. (Hg.), GA 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 103-122, 1996.

Heidegger, Martin, Einführung in die Metaphysik, in: Jaeger, P. (Hg.), GA 40, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.

Heidegger, Martin, Die Grundprobleme der Phänomenologie, in: von Herrmann, F.-W. (Hg.), GA 24, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.

Heidegger, Martin, Zollikoner Seminare, Klostermann, Frankfurt a. M., 1987.

Hepp, Hermann, Ethische Probleme am Anfang des Lebens, in: Rager G./Honnefelder L. (Hg.), Ärztliches Urteilen und Handeln, Insel, Frankfurt a. M. u.a., 237-283, 1994.

Hoerster, Norbert, Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Reclam, Stuttgart, 2002.

Honnefelder, Ludger, Pro Kontinuumsargument: Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen, in: Damschen, G./Schönecker, D. (Hg.), Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Konti-

- nuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument, Walter de Gruyter, Berlin u.a., 61-82, 2003.
- Kuhse, Helga/Singer, Peter*, Der Beginn des Lebens: Die Frage des moralischen Status, in: Ders., Individuen, Menschen, Personen. Fragen des Lebens und Sterbens, Academia, Sankt Augustin, 79-95, 1999.
- Kuhse, Helga/Singer, Peter*, Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung: Die moralische Bedeutung der Befruchtung, in: Ders., Individuen, Menschen, Personen. Fragen des Lebens und Sterbens, Academia, Sankt Augustin, 97-122, 1999.
- Kuhse, Helga*, Warum Fragen der aktiven und passiven Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind, in: Hegselmann, R./Merkel, R. (Hg.), Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 51-70, 1991.
- Kummer, Christian*, Biomedizinkonvention und Embryonenforschung. Wieviel Schutz des menschlichen Lebensbeginns ist biologisch „angemessen“? in: Eser, A. (Hg.), Biomedizin und Menschenrechte. Die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin. Dokumentation und Kommentare, Josef Knecht, Frankfurt a. M., 59-78, 1999.
- Locke, John*, An essay concerning human understanding, in: Nidditch, P. (Hg.), Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Lockwood, Michael*, Der Warnock-Bericht: eine philosophische Kritik, in: Leist, A. (Hg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 235-265, 1990.
- Marcel, Gabriel*, Gegenwart und Unsterblichkeit, Knecht, Frankfurt am Main, 1961.
- Pascal, Blaise*, Pensées, in: Brunschvicg, L. (Hg.), Garnier, Paris, 1964.
- Pöltner, Günther*, Achtung der Würde und Schutz von Interessen, in: Bonelli, J. (Hg.), Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin, Springer, Wien, 3-32, 1992.
- Pöltner, Günther*, Das Phänomen des Anfangs des menschlichen Daseins. Ontologische Implikationen der Rede vom Lebensschutz, in: Schramm, A. (Hg.), Philosophie in Österreich 1996. Vorträge des IV. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie: Granz, 28. Februar – 2. März 1996, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 278-282, 1996.
- Pöltner, Günther*, Der Anfang unseres Daseins. Überlegungen zu einer angemessenen Fragestellung, in: Zeitschrift für katholische Theologie 104, 310-321, 1982.
- Pöltner, Günther*, Die Frage nach der Herkunft des Menschen, in: Wissenschaft und Glaube 3, 17-23, 1990.
- Pöltner, Günther*, Grundkurs Medizin-Ethik, Facultas, Wien, 2002.
- Pöltner, Günther*, Menschen – Personen. Ontologische Implikationen der Debatte um den Personbegriff, in: Zeitschrift für Daseinsanalyse, Sonderheft zu Bd. 15, 224-233, 1999.
- Rager, Günther* (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Karl Alber, Freiburg u.a., 1997.

- Rager, Günther*, Embryo – Mensch – Person: Zur Frage nach dem Beginn des personalen Lebens, in: Beckmann, J. P. (Hg.), Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik, Walter de Gruyter, Berlin u.a., 254-278, 1996.
- Rager, Günther*, Menschsein zwischen Lebensanfang und Lebensende. Grundzüge einer medizinischen Anthropologie, in: ders./Honnefelder L. (Hg.), Ärztliches Urteilen und Handeln, Insel, Frankfurt a. M. u.a., 53-103, 1994.
- Ruff, Wilfried*, Individualität und Personalität im embryonalen Werden. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung, in: Theologie und Philosophie, Band 45, Herder, Freiburg, 24-59, 1970.
- Sass, Hans-Martin*, Hirntod und Hirnleben, in: ders. (Hg.), Medizin und Ethik, Reclam, Stuttgart, 160-183, 1989.
- Schockenhoff, Eberhard*, Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos, in: Damschen G./Schönecker D. (Hg.), Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument, Walter de Gruyter, Berlin u.a., 11-34, 2003.
- Singer, Peter*, Praktische Ethik, Reclam, Stuttgart, 1984.
- Spaemann, Robert*, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.
- Stoecker, Ralf*, Contra Identitätsargument: Mein Embryo und ich, in: Damschen G./Schönecker D. (Hg.), Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument, Walter de Gruyter, Berlin u.a., 129-145, 2003.
- Thomson, Judith Jarvis*, Eine Verteidigung der Abtreibung, in: Leist, A. (Hg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 107-131, 1990.
- Warnock, Mary*, Haben menschliche Zellen Rechte? in: Leist, A. (Hg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 215-234, 1990.
- Welte, Bernhard*, Die Person als das Un-begreifliche, in: Casper, B. (Hg.), Gesammelte Schriften, Band I/1, Herder, Freiburg u.a., 96-139, 2006.
- Welte, Bernhard*, Logik des Ursprungs und Freiheit der Begegnung, in: Casper, B. (Hg.), Gesammelte Schriften, Band I/1, Herder, Freiburg u.a., 161-170, 2006.
- Welte, Bernhard*, Religionsphilosophie, in: Casper, B. (Hg.), Gesammelte Schriften, Band III/1, Herder, Freiburg u.a., 17-236, 2008.
- Welte, Bernhard*, Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts, in: Casper, B. (Hg.), Gesammelte Schriften, Band III/3, Herder, Freiburg u.a., 75-83, 2008.
- Welte, Bernhard*, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, in: Casper, B. (Hg.), Gesammelte Schriften, Band III/3, Herder, Freiburg u.a., 118-164, 2008.
- Wiplinger, Fridolin*, Der personal verstandene Tod, Todeserfahrung als Selbsterfahrung, Freiburg, u.a., Karl Alber, 1970.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Beginn und Anfang des menschlichen Daseins, in: ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien I, Böhlau, Wien u.a., 95-106, 1994.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Das Nichts als »Ort« der religiösen Erfahrung. Das Phänomen des Nichts und der Aufweis des Daseins Gottes, in: ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II, Böhlau, Wien u.a., 305-344, 1997.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Dialog mit dem Kind: Ein philosophischer Beitrag zur Anthropologie des pränatalen Da-seins, in: ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien I, Böhlau, Wien u.a., 107-127, 1994.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins: Philosophische Vorüberlegungen zur Koinonia im Glauben, in: ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien I, Böhlau, Wien u.a., 3-36, 1994.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, Zur Philosophie der menschlichen Geburt, in: ders., Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien I, Böhlau, Wien u.a., 129-148, 1994.

Anhang

Abstract

Wird die Frage nach dem Anfang unseres Daseins gestellt, so darf auffallen, dass diese Frage fast ausschließlich im Kontext einer ethischen Diskussion um die Schutzwürdigkeit von Embryonen gestellt wird. Hierzu haben sich die unterschiedlichsten Ansätze hervorgetan, welche den Beginn des menschlichen Lebens und damit seiner Schutzwürdigkeit mal früher, mal später einsetzen lassen wollen. Je nachdem welcher Schritt in der Entwicklung als der wesentliche angesehen wird, können zwischen diesen Ansätzen beträchtliche zeitliche Spannen liegen.

Doch so unterschiedlich und gegensätzlich diese Ansätze auch sein mögen, sie weisen doch allesamt dieselbe Gerichtetheit auf. Diese nämlich dass sie sich immer schon auf dem Boden einzelwissenschaftlicher Forschung, namentlich in Form der embryonalen und der fetalen Forschung, bewegen. Unter dieser Sichtweise wird davon ausgegangen, dass die einzelwissenschaftliche Forschung die Grundlage in der Frage nach unserem Anfang bildet. Philosophie hat demgegenüber lediglich eine Vertiefung und Ergänzung dieser Erkenntnisse zu liefern. Denn während es die Einzelwissenschaften zwar mit der Konstitution des Leibes zu tun haben, kommt der Philosophie die Aufgabe zu, zu bestimmen, wann dieser Leib dazu geeignet ist, die Bedingung personaler Vollzüge darzustellen. Wo dies zutrifft, darf auch vom Anfang eines Menschen gesprochen werden.

Was aus dieser Aufgabenteilung von Einzelwissenschaft und Philosophie folgt, ist die Verschiebung der Frage nach unserem Anfang auf ein Wann. Unser Anfang wird dabei als ein Zeitpunkt vorgestellt, mit dem der Umschlag erfolgen soll von noch nicht menschlichem zu menschlichem Leben. Von noch nicht schützenswert zu schützenswert. Alles andere als die Angabe eines Zeitpunktes interessiert an der Anfangsfrage nicht.

Doch umso mehr man sich mit der Eigenart dieser Fragestellung auseinandersetzt, umso mehr zeigt sich, dass sie an unhaltbaren Voraussetzungen leidet. Erstens versteht sich Philosophie da nicht rechtens, wo sie sich als bloße Ergänzung zur Einzelwissenschaft versteht. Zweitens kann einzelwissenschaftliche Forschung aufgrund des ihr inhärenten methodischen Reduktionismus immer nur Bedingungen unseren Anfangs, nie aber diesen selbst erreichen.

Das Missverständnis besteht in der Vormeinung, in den einzelwissenschaftlichen Aussagen bereits die zureichende Antwort auf die Anfangsfrage gegeben zu haben. Dies steht aber gerade zur Diskussion: Ob und in welchem Ausmaß eine Aussage wirklich Antwort ist und nicht irgendetwas anderes, hängt schließlich davon ab, ob und in welchem sie sich die Frage bezieht, auf die sie Antwort sein will. Zuerst muss verstanden worden sein, was in der Frage nach dem Anfang unseres Daseins eigentlich gefragt wird. Allein wenn es gelingt in den Blick zu bekommen, was in diese Frage alles mit hinein gehört, kann es uns gelingen, das unverkürzte Phänomen unseres Anfangs, und das heißt ja immer, je meines Anfangs, je deines Anfangs, in den Blick zu bekommen.

Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN

Name: Walter-Christian Hostomsky
Geburtsdatum: 16.07.1983
Geburtsort: Wien
Staatsbürgerschaft: Österreich

AUSBILDUNG

seit 2005 Diplomstudium Politikwissenschaft an der Universität Wien
seit 2003 Diplomstudium Philosophie an der Universität Wien
1997-2002 Handelsakademie der Vienna Business School
Schönborngasse
1993-1997 Hauptschule der Schulbrüder Währing
1989-1993 Volksschule der Schulbrüder Währing