

Markus Enders

Freiburg i. Breisgau

*Ist der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen“?
Anmerkungen zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie*

0. Einleitung

Die im folgenden vorzutragenden Überlegungen wollen gemäß ihrem Titel nur rekonstruierende, kommentierende und kritisch reflektierende Anmerkungen sein zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie in seinem 1995 erschienenen Buch „Der Mensch – ein uneingelöstes Versprechen“¹. Sie erheben also bewusst nicht den Anspruch einer grundsätzlichen systematischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Frage nach der menschlichen Natur, ihren Wesenszügen oder ihren funktionellen Bestimmungen in spezifischen Kontexten.

Eugen Bisers Modalanthropologie sucht im Unterschied zu den meisten traditionellen philosophischen Anthropologien den Menschen ontologisch nicht primär von seinem faktischen Seinsbestand, sondern von seinem Können und Sollen und damit vom Akt seiner Selbstwerdung, seines, um mit Ernst Bloch zu sprechen, „Noch nicht“ her zu verstehen. Daher treten Negativitätserfahrungen menschlichen Daseins wie Angst und Tod zunächst in den Vordergrund der Betrachtung; sie bilden jedoch nur die Folie für den Versuch, die prinzipiellen Möglichkeiten der Selbsttranszendenz sowie der gnadenhaft gegebenen und vom Menschen anzunehmenden Optimierung seines Seins im Rahmen einer im Ansatz philosophischen, aber „christologisch integrierten“ Anthropologie auszuloten, indem Biser methodisch gesehen philosophische anthropologische Überlegungen theologisch gleichsam zu Ende denkt. Der dabei entstehende Entwurf dessen, was der Mensch sein kann, des Gefahren- und des Hoffnungspotentials, das in ihm schlummert, dürfte es um der Sache des sich selbst aufgegebenen Menschen willen wert sein, beachtet zu werden.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert: Im *ersten* mit „Dasein im Anruf“ betitelten Teil wird die von Biser intendierte neue Fragestellung nach der Potentialität des Menschen im geistesgeschichtlichen Kontext ausführlich entfaltet; die Überschrift des *zweiten* Teils „Dasein auf Abruf“ fasst dessen Inhalt bündig zusammen: Hier geht es primär um die schon eingangs erwähnten Negativitätserfahrungen des menschlichen Daseins, um seine Angstbesetztheit, seine Todbedrohtheit, um die verschiedenen For-

¹ Vgl. E. Biser: Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie, Düsseldorf 1995 (im folgenden entweder mit Angabe des Autors und der Seitenzahl oder einfach nur mit Angabe der Seitenzahl zitiert).

men seiner Selbstverfehlung; diesen werden jedoch auch die positiven Möglichkeiten seiner Selbsttranszendenz gegenübergestellt, z. B. seine Sozialität und Intersubjektivität oder seine Transzendenzverwiesenheit, die sich auch im Ruf seines Gewissens manifestiert. Damit ist bereits der Übergang zum *dritten* und letzten Teil seiner Anthropologie vollzogen, den Biser mit „Dasein im Aufblick“ (sc. zu Gott) überschrieben hat. Dabei soll anhand mehrerer elementarer Tätigkeitsfelder und Seinsbereiche des Menschen wie etwa der Technik oder der Medienwelt gezeigt werden, „dass der Mensch mehr verspricht, als er durch sich selbst und die Angebote der von ihm geschaffenen Welt einzulösen vermag“ (S. 12). Dieses hier sichtbar gemachte Verheißungspotential des Menschen weist jedoch nicht nur über dessen faktisches Sein, sondern auch über dessen Seinkönnen aus eigener Macht und eigenem Vermögen hinaus. Daher versteht Biser die Schlussfolgerung seiner Modalanthropologie: Wir sind noch nicht, was wir sein könnten, nicht primär als einen kategorischen Imperativ, uns einem von unserer Vernunftnatur selbst gegebenen Sollen aus eigenem Seinkönnen heraus anzugleichen, sondern als einen gleichsam kategorischen Konjunktiv, der den Menschen dazu anleiten soll, sich im Aufblick zum menschengewordenen Gott von diesem zu seiner höchsten Seinsmöglichkeit, seinem wahren Selbst verhelfen zu lassen.

I. „Dasein im Anruf“

Im *ersten* Teil wird zunächst die radikale Säkularisierung angedeutet, die sich im Verständnis der Natur des Menschen seit Beginn der Neuzeit vollzogen hat. Das spätantike und das mittelalterliche Menschenbild sind nach Biser durch zwei anthropologische Grundüberzeugungen wesentlich geprägt: Durch die christliche Annahme der Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft des Menschen sowie durch die über die Renaissance bis in die neuzeitliche Romantik hinein reichende Mikrokosmosidee, nach der der menschliche Körper die materielle Welt und die menschliche Seele die geistige Welt repräsentiert. In Bezug auf die Mikrokosmosidee muß allerdings gegenüber Biser einschränkend hinzugefügt werden, dass diese anthropologische Konzeption sich keineswegs bei allen und auch nicht bei allen großen patristischen und mittelalterlichen Autoren belegen lässt. Der optimistische Grundzug beider anthropologischer Modelle aber habe nach einem bekannten Wort Sigmund Freuds durch die drei folgenden neuzeitlichen Entdeckungen drei empfindliche Kränkungen erfahren: „durch Kopernikus und dessen Zerstörung der Illusion von der Zentralstellung der Erde, durch Darwin und seine Beseitigung der Illusion der Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen und durch ihn (sc. Freud) selbst und seine Desillusionierung der Meinung, dass der Mensch Herr im Haus des eigenen Bewusstseins sei.“ (S. 18) Dabei führte die durch die moderne Astrophysik mit ihrer Modellvorstellung von einem ständig expandierenden Universum noch verstärkte Verdrängung des Menschen aus der Mitte des Kosmos zu einem Umbruch in der Weltidee, der sich bereits frühneuzeitlich im von Pascal eindringlich artikulierten Gefühl der Weltverlorenheit und innerweltlichen Heimatlosigkeit des Menschen angekündigt habe und von Giambattista Vico explizit gemacht worden sei: Zu einer Ersetzung der anthropologischen Zentralstellung des Kosmos durch die von den Menschen selbst gemacht Welt, d.h. durch die menschliche Gesellschaft, und damit zu einem „Umbruch vom kosmischen zum soziologischen

Weltbegriff“ (S. 42). So sei der Mensch, um mit Scheler zu sprechen, zu einem „welt-exzentrischen“ Wesen geworden, das sich zwar die ganze Welt zum Gegenstand machen könne, selbst aber nicht gegenstandsfähig sei. Mit dieser Weltentfremdung im Selbstverständnis des Menschen ging, so Biser, dessen qualitative Verweltlichung gleichsam spiegelsymmetrisch einher. War noch für Pascal der Mensch „derjenige, der sich »unendlich«, also ins Unendliche überstieg und der, ungeachtet seiner vielfältigen Bedingtheit, nur im Unbedingten Genüge fand“ (S. 22), so falle in den Menschenbildern und anthropologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts eine welttranszendierende Dimension weitgehend aus. Beispielhaft hierfür sind nach Biser das von dem gleichnamigen Roman Max Frischs geprägte Begriffsbild des *homo faber*, das von Johan Huizinga inaugurierte Bild des *homo ludens*, Arnold Gehlens Hervorhebung der Instinktunsicherheit des Mängelwesens Mensch sowie der symbolschaffenden Tätigkeit des Menschengestes als Voraussetzung des für ihn signifikanten Spracherwerbs, ähnlich Hans Jonas These von dem Bildvermögen als der elementarsten Bestimmung des Menschen als eines *homo pictor*, besonders aber Martin Heideggers daseinshermeneutischer Versuch, die vertikale in eine horizontale Transzendentalität des Menschen gleichsam umzubiegen und neuerdings Walter Burkerts Festlegung des Menschen auf die Position eines *homo necans*, die sogar vereinzelt Zustimmung von theologischer Seite fand. Noch deutlicher als diese theoretischen anthropologischen Ansätze aber dokumentierte die Kunst des 20. Jahrhunderts, dass, so Biser, „die Sache des Menschen nur noch exklamatorisch zur Sprache zu bringen war“ (S. 23), am eindringlichsten vielleicht in Nelly Sachs Gedicht ‚Landschaft aus Schreien‘. Dabei habe das 20. Jahrhundert mit seinen traumatischen Weltkriegs- und Holocaust-Erfahrungen die Tragik des todverfallenen Menschseins schmerzlicher erleben und daher auch hinausschreien müssen als je zuvor.

In seinem eigenen anthropologischen Ansatz ist Biser darum bemüht, sich von der Fragestellung der klassischen philosophischen und theologischen Anthropologien abzusetzen. An deren Was- bzw. Wesensfrage nach dem Menschen kritisiert er, dass sie nur dessen allgemeines Eidos, „nicht aber seine individuelle Kontur“ (S. 32) begreife. Ein solcher Ansatz führe zu Abstraktionen, die den Menschen „nie in seiner Konkretheit erreichen“ (ebd.) und damit etwa der Geschichtlichkeit des konkret existierenden Menschseins nicht gerecht zu werden vermöchten. Diese Geschichtlichkeit müsse man aber ebenso im Begriff der menschlichen Person verankern wie ihre Einzelheit, ihre unvertretbare Einmaligkeit und Besonderheit. Damit schließt sich Biser grundsätzlich der von Kierkegaard und in seinem Gefolge auch von Guardini eingeschlagenen Fragerichtung nach dem jeweiligen, individuellen Menschen an, der sich von dem Anruf Gottes getroffen weiß. Doch auch die von Biser bevorzugte anthropologische Grundfrage ‚Wer bin ich?‘ anstelle von ‚Was bin ich?‘ kann, soll sie als Ausgangsfrage einer systematischen Anthropologie wissenschaftsfähig bleiben, nur im Modus abstrakter Allgemeinheit gestellt und beantwortet werden.

Die der biblischen Sündenfallgeschichte entlehnte Urfrage Gottes an den soeben sündig gewordenen Menschen ‚Wo bist du?‘ versteht Biser in Verbindung mit der existenzphilosophisch verstandenen Frage ‚Wer bin ich?‘ als Grundfrage seiner Modalanthropologie; sie frage nach dem Paradies als der ursprünglichen Heimat und Geborgenheit des Menschen und damit nach seiner höchsten Selbstentfaltung und Sinnfülle als dem „Ort seiner Zielruhe, seines Wesensfriedens und seiner definitiven

Beheimatung“ (S. 41). Da in der Sündenfallgeschichte diese Frage dem Menschen aber „auf der Schwelle seiner Vertreibung zugerufen“ (ebd.) werde, sei mit ihr der ganze Möglichkeitsraum des Menschseins, einschließlich seiner negativen und defizitären Seite, angesprochen.

Daß der Mensch nach dem berühmten Zarathustra-Wort Nietzsches ein Seil ist, „geknüpft zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde“ (S. 81), dass ihn nach Kierkegaard der Antagonismus zwischen seinem „verzweifelten Willen ... zu dem mit dem Gottesverhältnis des Geistes gegebenen Selbstsein und dem nicht minder verzweifelten Widerwillen dagegen“ (S. 81) bewegt und damit das menschliche Dasein höchst ambivalent werden lässt, zeigt sich nach Biser in der Dynamik der Spannungsfelder, in denen er steht. Wenn der Mensch außer acht lässt, dass in den Spannungsfeldern seines Daseins der eine Pol jeweils zur Bedingung des anderen werde, dass also etwa das Elend der physischen und psychischen Labilität des Menschen die Bedingung seines Strebens nach Größe, dass seine Entfremdung bedingender Antrieb seiner Identitätssuche sei, oder dass seine bestehende Knechtschaft zur Provokation der Freiheit werde, wenn er also seine Ausgangslage als *condition humaine* verkenne, führe sein Streben zu einer Depotenzierung seiner selbst (vgl. S. 43f.). Menschliche Größe könne daher nur, wie Biser am Fragment 416 von Pascals *Pensées* und an der Negativfolie von Nietzsches Übermensch zu zeigen versucht, die eines Elenden sein, „der aber gerade durch das Eingeständnis seines Elends die ihm eigene Größe beweist“ (S. 47).² Nach Größe als einem genuinen Gottesattribut aber strebe der Mensch insbesondere in der technischen Anwendung seiner gewonnenen Erkenntnisse, weshalb Biser im Anhalt an eine Formulierung Sigmund Freuds den Menschen unserer Zeit einen Prothesen-Gott nennt, der mit Hilfe technischer Prothesen eine Gottgleichheit erstrebt. In diesem Prozeß sieht Biser die Triebkraft der selbstzwecklich gewordenen Fortschrittsidee am Werke, die er im Anschluß an Karl Löwith als Säkularisierung der christlichen Hoffnungstugend deutet (vgl. S. 51ff.). Es sei ein Signum der technisch umgestalteten Welt, dass der Mensch in ihr nach einem Wort Heisenbergs „nur noch sich selbst begegnet“ (S. 98), was durch die greifbar gewordene Möglichkeit einer Klonierung von Menschenwesen sich zu der Absurdität steigern würde, „dass der Mensch in Seinesgleichen nur noch sich selbst in sinnloser Repetition begegnet“ (S. 99). Den Charakter desjenigen Prozesses, der linear zu diesem Zustand führt, fasst Biser treffend ins Wort: „die Verwandlung der Evolution in Geschichte. Denn von jetzt an wird das Produkt der Evolution, wenn zunächst auch nur prinzipiell, zu ihrem Urheber“ (ebd.). Die Vorherrschaft der Technik in der Lebenswelt des modernen Menschen zeigt, daß dieser, wie Biser sich ausdrückt, „durch die Möglichkeit gebildet ist“ (S. 98); denn es sei die Technik, die immer schneller neue, ungeahnte Bereiche dem Meer des Möglichen entreiße.³ Mit der technischen Produktion von Lebewesen, besonders seiner eigenen Spezies, aber unternehme der Mensch den Versuch, sich ein

² Vgl. auch Biser, S. 46: „[...] dass der Griff nach dem Gottesattribut der Größe an das Kontrasterlebnis des menschlichen Elends gebunden war und nur in dessen Schatten durchgehalten werden konnte. Göttliche Attribute, so zeigt es sich vielmehr, können vom Menschen zunächst nur im Gegenteil zu ihrer Verneinung ausgesagt werden.“

³ Vgl. Biser, S. 98: „[...] die Moderne (sc. setzte) die als ihre Speerspitze anzusehende Technik ein, um dem Meer des Möglichen ganze Bereiche zu entreißen.“

genuines und exklusives Gottesattribut, das der Schöpfertätigkeit, zu eigen zu machen. Besonders als Schöpfer seiner eigenen bzw. seiner zweiten Natur würde der Mensch sich gleichsam als einen Prothesen-Gott betätigen.⁴ Während es jedoch, wie aktuelle Umfragen deutlich belegen, eine in unserer Bevölkerung weit verbreitete Skepsis gegenüber den Möglichkeiten der neuen Biotechnologien gibt, bringen nach Biser die modernen Massenmedien mit ihrem „persuasiven Instrumentarium“ (S. 61) den heutigen Menschen dazu, „sich den Insinuationen und Zwängen der Gesellschaft, deren bewusstseinsverändernde Spitze sie bilden, ebenso widerstandslos wie lustvoll zu unterwerfen“ (ebd.). Damit haben, wie der amerikanische Medienkritiker Neil Postman immer wieder betont hat, die modernen Medien, sofern sie unkontrolliert konsumiert werden, das Erbe der Diktaturen angetreten, das sie „mit ihren weit effizienteren Mitteln“ (ebd.) verwalten. Denn sie arbeiten „gleicherweise mit den Mitteln der Verzauberung wie des Entzugs. Der Verzauberung; denn sie widersetzen sich dem in seiner Stoßkraft bereits fühlbar erschöpften Zeitgeschehen, indem sie die durch Aufklärung und Säkularismus entzauberte Lebenswelt allabendlich in eine Szene von Traum und Show verwandeln. Und sie entziehen dem narkotisierten Rezipienten zugleich den tragenden Boden, indem sie ihm anstelle der für seine Grundorientierung unerlässlichen Primärerfahrungen das Surrogat täuschender Reproduktionen bieten. Der Zuwachs an Entmündigung, den sie im Vergleich zu den Gewaltssystemen erreichen, springt in die Augen. Während jene den Unterworfenen auf die Stufe eines fragmentierten und ruinösen Menschentums versetzen, wird der Dauerkonsument ihrer Suggestionen am Ende zu einer Metapher seiner selbst. Zwar liegt dieses Ende in einer noch kaum absehbaren Ferne; doch ist an seiner Erreichung angesichts der jetzt schon, am Morgen des Medienzeitalters, zu beobachtenden Schäden nicht zu zweifeln.“⁵

II. „Dasein auf Abruf“

Im *zweiten*, mit „Dasein auf Abruf“ betitelten Teil dieser Untersuchung nimmt die Darstellung der negativen Daseinsmächte einen breiten Raum ein. Zunächst wird „das Sklavenjoch der Todesfurcht“ (nach Heb 2,15, vgl. S. 114), das jeder Mensch zu tragen hat, eindringlich beschrieben. Durch sein unvermeidliches Todesgeschick werde der wesenhaft freie Mensch „im Zustand einer lebenslangen Sklaverei gehalten, die sein Selbstgefühl verletzt, ihn einer unstillbaren Angst verfallen lässt“ (S. 114). Unvermeidlich aber sei nach biblischem Verständnis das Todesschicksal erst für den sündig gewordenen Menschen, nicht für Adam vor dem Sündenfall, d.h. nicht für den von

⁴ Dieser Gedanke wird von Biser zwar nicht mehr explizit gemacht, er liegt aber in der Konsequenz seiner Betrachtungsweise.

⁵ Biser, S. 61; vgl. auch Biser, S. 182: „[...] Neil Postman, der die Medien als die Vollender der Diktaturen einschätzt, weil sie das, was jene mit Terror nur erzwingen konnten, mit ihren persuasiven Mitteln ungleich sicherer erreichen. Indem sie die harte Alltagswirklichkeit in eine Szene von Traum und Show verwandeln, wirken sie auf den Rezipienten wie eine Droge, die bei anhaltendem Konsum zu einer ausgesprochenen Medienabhängigkeit führt. Indem sie ihn mit optischen und akustischen Reizen überschütten, betreiben sie zugleich die Suspendierung seines logischen Denkens, so dass er in einen Zustand traumverlorener Urteilsunfähigkeit fällt. Und indem sie den Bestand der Printmedien verringern, berauben sie ihn überdies des Korrektivs, an dem er sich aufrichten und regenerieren könnte. So wird er langsam, aber unaufhaltsam zu einer Metapher seiner selbst. Wenn diese Folgen schon heute, am Anfang des Medienzeitalters, absehbar sind, lässt sich unschwer ermesen, wohin die fortgeschrittenen Stadien führen werden.“

Gott ursprünglich rein und makellos geschaffenen Menschen, wie Biser unter Hinweis auf Röm 6,3 (der Tod als ‚der Sünde Sold‘) zu Recht bemerkt (vgl. ebd.). Seine These, dass eine todlose Welt einem zweiten Absoluten und deshalb einer Selbstaufhebung Gottes gleichkäme und dass daher „nur eine endliche, mit dem Stigma der Negativität behaftete Welt geschaffen werden konnte, die, zumindest für höhere Lebewesen, dem Gesetz des Sterbenmüssens unterworfen war“ (ebd. 114), vermag allerdings nicht zu überzeugen. Denn der von der biblischen Urgeschichte geschilderte paradisische Urzustand der Schöpfung ist in sich möglich, weil der Begriff des kreatürlichen als des endlichen und kontingenten Seins zwar notwendigerweise die Bestimmung des Gewordenseins, nicht jedoch die der Vergänglichkeit in sich enthält. Es ist daher nicht schlechterdings in der geschaffenen Welt so, wie Biser meint, dass der Tod der Preis der Liebe ist.⁶ In einer todfreien, weil nicht vom Nichts des Bösen versehrten Schöpfung würde die Liebe mit allen ihren authentischen Erscheinungsformen keineswegs fehlen, sondern überhaupt erst uneingeschränkt verwirklicht sein. Nur weil menschliches Erinnerungsvermögen sich einen solchen idealen Schöpfungszustand nicht oder kaum zu vergegenwärtigen vermag, darf nicht seine prinzipielle Unmöglichkeit behauptet werden. Unter Zugrundelegung des christlichen Schöpfungsglaubens müsste er sogar postuliert werden, wenn die Bibel nicht selbst von ihm metaphorisch berichten würde. Daran aber lässt sich, wenn auch nur unter Voraussetzung des christlichen Menschenbildes, erkennen, dass die Todverfallenheit nicht zur menschlichen Natur als solcher gehört. Das von Biser pointiert herausgestellte ‚Sklavenjoch der Todesfurcht‘ hat sich vielmehr der, theologisch gesprochen, erbsündlich belastete Mensch selbst zugezogen.

Im Unterschied hierzu insistiert Biser zu Recht darauf, daß das Todesbewusstsein des sündigen Menschen sich nicht selbst, d.h. in eigener Autarkie, konstituieren könne, weil sich das menschliche Ich prinzipiell nicht als gestorben denken könne, da es sich in jedem Urteilsakt und damit auch in dem der negativen Selbstzuschreibung ‚Ich bin nicht (mehr)‘ stets selbst setzen muss. Es besteht daher „der Primat der Erfahrung fremden Sterbens bei der Konstituierung des (sc. eigenen) Todesbewusstseins“ (S. 117); mit anderen Worten: Nur von der Erfahrung des Sterbens anderer her weiß man um das eigene Sterbenmüssen (vgl. S. 116f.). Die eigene Todesgewissheit aber, die fast alle großen Religionen der Menschheit zu einem Unsterblichkeitsglauben, d.h. zu einer religiösen Todüberwindung, veranlaßte, werde von den modernen und besonders den postmodernen Lebenswelten zusehends verdrängt. Die Todeskosmetik vieler heutiger Sterbeanzeigen sowie die veränderten Bestattungslokalitäten und -modalitäten, die einen bleibenden Bezug zu einem verstorbenen Menschen immer mehr erschweren, indem sie öffentlich sichtbare Erinnerungsmale an ihn reduzieren oder gar zum Verschwinden bringen, geben, wie Biser klar diagnostiziert, von der Marginalisierung und Verdrängung des menschlichen Todes zumindest in den westlichen Gesellschaften ein beredtes Zeugnis. Es nimmt daher nicht wunder, dass auch die genuin religiöse Idee einer Überwindung des eigenen Todes zunehmend verblasst; diesen Zusammenhang habe bereits etwa Max Scheler hellichtig erkannt: „Der Typus moderner Mensch hält vom Fortleben vor allem darum nicht viel, weil er den Kern und das Wesen des Todes

⁶ Vgl. Biser, S. 115: „Der Tod ist der Preis der Liebe. Eine todlose Welt wäre somit, kontrastierend gesprochen, gleichbedeutend mit einer Kältehöhle, mit einer Welt ohne Sexus, Eros, Liebe.“

im Grunde leugnet“⁷. Den Grund dieser gesellschaftlich schon weit vorangeschrittenen Todesverdrängung sieht Biser mit Scheler in der besinnungslosen, weil selbstzwecklich gewordenen Übergeschäftigkeit, im selbstvergessenen Außer-sich-Sein des *homo oeconomicus* oder, um mit Heidegger zu sprechen: Im besorgenden ‚Sich-vor-wegsein‘ des alltäglich existierenden Daseins, das sich um seiner falschen Selbstsicherung willen der Diktatur des ‚Man‘ unterworfen hat und daher das eigene Todesbewußtsein und mit ihm die Möglichkeit eigentlichen Existierens flieht. Woraus aber resultiert dieses übersteigerte, weil selbstzerstörerisch gewordene Sicherheitsbedürfnis? Vor allem aus der Angst, die Biser den ‚täglichen Tod‘ nennt, weil sie gleichsam der vorgefühlte, der vorweggenommene eigene Tod sei.⁸ Biser unterscheidet die vielen kleinen, die alltäglichen Ängste, die sich vor etwas ängstigen, von der Todesangst, „die zulänglich nur als Angst zu etwas, verstanden als das äußerste Woraufhin des Daseins beschrieben werden kann.“ (S. 122) Diese Deutung der menschlichen Todesangst scheint mir allerdings dem faktischen Phänomen unangemessen zu sein. Denn auch diese äußerste Angst ängstigt sich primär vor etwas, nämlich vor dem Verlust des eigenen Seinkönnens, und damit, so paradox es auch klingen mag, vor dem eigenen Nichts. Daher legt die menschliche Todesangst durchaus eine Grundstruktur des Menschseins frei, jedoch nicht, wie Biser im Anschluß an Heidegger meint,⁹ das ‚Sein zum Tode‘, sondern, so könnte man kontrapunktisch formulieren, das ‚Sein zum Leben‘ und damit das ‚Sein zu Gott‘, der das Leben selbst ist. Dagegen dürfte Bisers gleichsam phänomenologische Analyse der menschlichen Angst, welche schon etymologisch gesehen „primär Beengungs- und Strangulationsangst, die sich zur Klaustrophobie steigern kann“ (S. 123), ist, durchaus treffend sein.¹⁰ Zu der Beengungsangst komme meist eine „universale Isolations- und Frustrationsangst“¹¹ hinzu, so dass Biser „die Einsamkeit als die soziale Erscheinungsform der Angst und diese als die Seele der Einsamkeit“ (S. 124) bestimmt; zu Recht, wie ich meine, da die der Angst eigene Wirkung die der Verinselung ist. Zutreffend scheint mir auch Bisers Beobachtung, dass im vergangenem

⁷ M. Scheler: Tod und Fortleben, in: Schriften aus dem Nachlaß, Berlin 1933, S. 8; zitiert von Biser, S. 120.

⁸ Vgl. Biser, S. 122: „In seiner ‚Erfahrung des Todes‘ nähert sich Landsberg bis auf einen kleinen Schritt dem Gedanken, dass die Angst als der vorgefühlte, wenn nicht gar vorweggenommene Tod zu gelten hat.“ Ebd.: „Jetzt konvergieren sie in einer Weise, dass beide gedanklich austauschbar wurden: die Angst – ein vorweggenommenes Sterben, der Tod – die radikalisierte und zu ihrer äußersten Konsequenz getriebene Angst.“

⁹ Vgl. Biser, S. 122: „In diesem Sinn legt die Todesangst, wie Heidegger betont, die Grundstruktur des Menschseins als ein ‚Sein zum Tode‘ frei. Es hat, anders ausgedrückt, eine streng teleologische Struktur und ist darin, seltsam genug, mit der Sehnsucht vergleichbar.“

¹⁰ Vgl. Biser, S. 123: „Dann hat der Geängstete den Eindruck, von einer unheimlichen, ihn bedrängenden Macht erdrückt und eingeschnürt zu sein. Er kann in seiner Bedrängnis nicht mehr aufatmen und fühlt sich wie gelähmt. Da alle Fluchtinstinkte in ihm erlöschen, gerät er in einen Zustand der Regungslosigkeit, die sich auch auf seine Kommunikationsfähigkeit niederschlägt. Dem Geängsteten ‚verschlägt es die Sprache‘, das Wort ‚bleibt ihm im Halse stecken‘, so dass er seiner Not nicht einmal mehr Ausdruck verleihen kann. Seine Kommunikationsfähigkeit erlischt; er ist wie ein lebendiger Toter.“

¹¹ Vgl. Biser, S. 124: „Dem steht der gegensinnige Eindruck des Geängsteten entgegen, in einen Zustand der Ort- und Haltlosigkeit versetzt zu sein, den man als eine universale Isolations- und Frustrationsangst bestimmen könnte. Wo ihm zuvor eine ungreifbare Macht den Atem zu nehmen schien, fühlt er sich nunmehr jedes Haltes beraubt und grenzenlos preisgegeben. Darin zeigt sich der enge Zusammenhang von Angst und Einsamkeit, der beide zu Wechselbegriffen verbindet [...]“

Jahrhundert, besonders in dessen zweiter Hälfte, die menschlichen Ängste in unserem Erfahrungshorizont explosionsartig zugenommen haben, trotz oder gerade wegen der vielfach praktizierten Todes- und Angstverdrängung (vgl. S. 123). Ob mit Max Picard die Lebensangst des heutigen Menschen letztlich auf seine ‚Flucht vor Gott‘ zurückgeführt werden könne, (vgl. S. 124) möchte ich in diesem Kontext allerdings dahingestellt sein lassen, weil diese weitreichende These höchst explikationsbedürftig ist.

Bisers vielfach geäußerte Annahme, dass die Angst „der eigentliche Gegensatz des Gottesglaubens“ (S. 130) sei, aus der sich seine unermüdliche Hervorhebung und Einschärfung der therapeutischen, angstüberwindenden Dimension des christlichen Glaubens ableitet,¹² benennt zwar ein mögliches Agens des praktischen Atheismus, dürfte jedoch in kausalanalytischer Hinsicht nicht hinreichend sein. Entsprechendes gilt für seine nicht weniger einseitige These, dass die Angst vor Gott das zentrale Motiv der menschlichen Lebensangst sei (vgl. S. 130). Auch die beiden folgenden Motive der Angst vor dem Mitmenschen und der sog. Existenzangst als einer fundamentalen Verunsicherung des Menschen in seinem Selbstverhältnis scheinen mir weder die Wurzeln noch die Fülle der menschlichen Lebensängste hinreichend zu repräsentieren. Daher sehe ich die Vorbildfunktion und die Lebensleistung Jesu auch nicht mit Biser primär darin, „uns von der Not unseres täglichen Sterbens, vom Sklavenjoch der uns bedrückenden und lähmenden Lebensangst“ (S. 132) zu befreien, bzw. „das Moment des Bedrohlichen und Angsterregenden aus der menschlichen Gottesbeziehung herauszubrechen“ (S. 133), so wichtig die angstüberwindende Kraft der Person und der Botschaft Jesu auch ist. Auch wenn vielen Fehlsteuerungen im menschlichen Dasein die Angst motivierend zugrunde liegt, so gibt es doch auch die nicht primär angstbedingten, sondern aus einer absichtlichen, bewußten Perversion des eigenen Willens hervorgehenden Handlungen und ihre zerstörerischen Wirkungen, gibt es die personale Wirkmacht des Bösen, von der vor allem anderen Jesus die Menschen zu befreien und zu heilen suchte; Ängste sind m. E. mindestens ebenso sehr eine Folge von wie eine Ursache für menschliches Versagen und schuldhaftes Fehlverhalten.

Einen Weg zu einer persönlichen Annahme des dem natürlichen Lebenswillen des Menschen zuwiderlaufenden Todes weist nach Biser die Dichtung des vergangenen Jahrhunderts, die weithin als Todesdichtung, d.h. als dichterische Bewältigung des menschlichen Todes, betrachtet werden könne: Wird von Hermann Broch in dessen *Der Tod des Vergil* der menschliche Tod als ein Anruf verstanden, so in Gertrud von le Forts 1931 entstandener Novelle *Die letzte am Schafott* als Befreiung und schließlich von derselben Autorin in *Das Gericht des Meeres* von 1940 als Aufnahme in den bergenden, erfüllenden Frieden.

Eine Überleitung zum dritten und letzten Teil von Eugen Bisers Anthropologie bilden die verschiedenen Formen menschlicher Selbsttranszendenz, die am Ende des zweiten Teils zur Darstellung kommen. Bereits die Sinnfrage des Menschen und das in ihr sich artikulierende Bedürfnis nach einem tragfähigen Sinn des Lebens stelle eine Form der Selbsttranszendenz dar. Denn es entspricht der Grundbedeutung von ‚Sinn‘, das zu sein, „worauf etwas letztlich ‚hinauswill‘, die also eine Selbstüberschreitung

¹² Vgl. hierzu Biser, S. 135: „Doch darin manifestiert das Christentum auch schon seine wohl zentralste Qualität als therapeutische Religion. Denn es ist nicht etwa von einer peripheren Zwecksetzung, sondern von seiner Mitte her die Religion der Angstüberwindung“.

insinuiert und von der Erwartung ausgeht, dass dieser etwas Gleichartiges ermöglichend und erfüllend entgegenkommt.“¹³ Darüber hinaus charakterisiert Biser im Anschluß an Ortega y Gasset gleichnamigen Essay von 1951 den Menschen als ein ‚utopisches Wesen‘. Demnach lebe der Mensch zumeist „in einem permanenten Außer-sich-Sein und damit in einem Zustand der Selbstentfremdung, in dem er zusätzlich zu seinem Hang von seiner Umwelt gehalten wird“ (S. 187); doch dieser utopische Grundzug seiner Verhaltenswirklichkeit hat nicht nur die erwähnte negative, sondern auch eine positive Seite: „Da der Mensch den Ort seiner Erfüllung nicht in sich selbst findet, sucht er ihn, vom Außer-sich-sein auf sich selbst zurückgeworfen, über sich.“ (S. 188). Wenn nun Biser den utopischen Menschen in seiner welttranszendierenden Intentionalität seine eigentliche Zielbestimmung, nämlich das wahre Göttliche, nicht erreichen, sondern Bilder von sich entwerfen lässt, „die das Göttliche meinen, ihm (sc. dem Menschen) jedoch zu Projektionen seiner selbst“ (ebd.) – wie etwa Nietzsches Übermenschen – geraten, so zeigt sich darin Bisers von Ortega y Gasset vorgeprägte Negativeinschätzung des utopischen Menschenwesens,¹⁴ deren Einseitigkeit ich nicht teilen kann. Vielmehr besteht hier meines Erachtens jene von Maurice Blondel gemeinte Alternative, die er allerdings nicht ganz sachgemäß wie folgt formuliert hat:

„Der Mensch verlangt danach, göttlich zu sein. Gottsein ohne Gott und gegen Gott – oder Gottsein durch Gott und mit Gott: das ist das Dilemma.“¹⁵

So wird gerade an der Ambivalenz des utopischen Grundzugs des Menschenwesens sichtbar, was Biser mit seiner Modalanthropologie im ganzen aufweisen möchte: Daß der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen, eine offene Frage, ein Entwurf seiner selbst“ (S. 191) ist.

Auch im Ruf seines Gewissens transzendiere der Mensch seine eigene Faktizität; mehr noch: in ihm manifestiere sich die für die personale Selbstwerdung des Menschen „ebenso notwendige wie uneinklagbare“ (S. 195) Entgegenkunft Gottes. Denn „wenn sich der Mensch über den Stand seiner faktischen Verfassung erheben soll, muß er dazu bewogen und von oben her aufgerufen werden.“ (S. 195)

Schließlich stellt auch die sozial-kommunikative und dialogische Dimension des Menschseins eine, und zwar die gewiß am häufigsten vollzogene, Form menschlicher Selbsttranszendenz dar, die Biser „Selbstfindung im andern“ (S. 200) nennt.

III. „Dasein im Aufblick“

Mit „Erhebung“ ist der erste Abschnitt des *dritten* und letzten, anthropotheologisch bzw. -christologisch zentrierten Teils („Dasein im Aufblick“) dieses Buches betitelt. Erhoben ist der Mensch bereits in seinem kreatürlichen Sein zur Gottebenbildlichkeit, erhoben wird er darüber hinaus zur Gotteskindschaft, die Biser ‚dynamisch‘, nämlich

¹³ Biser, S. 185f.; vgl. ebd.: „Kriterium des gefundenen Lebenssinns ist darum das Gefühl der Sättigung, der Erfüllung, des Einvernehmens und des Friedens.“

¹⁴ Vgl. hierzu auch Bisers Bestimmung des Menschen als eines ‚utopisch-dekadenten Wesens, in Biser, S. 218.

¹⁵ M. Blondel, Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg/München 1965, S. 381 (zitiert von Biser, S. 189). In ihrem unmittelbaren Wortlaut nicht ganz sachadäquat ist diese Formulierung, weil zumindest nach christlichem, von Biser zweifellos vorausgesetzten Verständnis der Mensch nicht danach verlangt, selbst göttlich, sondern unmittelbar bei Gott anwesend zu sein.

„als Einstieg und Einbürgerung ins Gottesreich“ (S. 227), versteht: „Die Zugehörigkeit zu ihm (sc. dem Gottesreich) ist ihr Zweck, der Kündler und Stifter des Gottesreichs ihr Grund“ (ebd.). Das Gottesreich aber ist „nicht auf das Gesetz der Macht, sondern das des Friedens gegründet“ (S. 228). Daher sei die „Urtat der Gotteskindschaft“ (S. 227f.) nach Mth 5,9 die Friedensstiftung.

In seiner Botschaft vom Gottesreich nimmt Jesus bekanntlich „Gott selbst als Gestaltprinzip der menschlichen Lebensordnung in Anspruch“ (S. 239). Daher bezeichnet Biser diese Sozialutopie Jesu als „das überlegene Sozialkonzept“ (S. 234). Erhoben durch den inneren, göttlichen Zuspruch zur Gotteskindschaft finde der Mensch sich selbst, indem er sich diesem Zuspruch hingibt, welcher zugleich Anspruch, d.h. Sendung, ist.¹⁶ Wer in und aus der Gotteskindschaft lebt, habe den ihn tragenden und erfüllenden Sinn seines Lebens gefunden.¹⁷ Dabei ist das Subjekt der Gotteskindschaft nicht der einzelne Mensch, sondern Christus als das Haupt des mystischen Leibes, der sich in seinen Gliedern liebt und erkennt.¹⁸ Weil der Mensch „von seinem Ursprung her Sozialwesen“¹⁹ ist, könne er niemals mit und für sich allein vollkommen glücklich werden, sondern nur in der ‚durchseelten‘ Gemeinschaft (vgl. S. 241) des Gottesreiches, deren Formgesetz Gott selbst als die subsistierende Liebe ist.

Bevor Biser im letzten Abschnitt seiner Modalanthropologie Grundzüge einer christlichen Verantwortungsethik entwirft, vertieft er unter der Überschrift ‚Menschsein in der Zeitenwende‘ seine zeitdiagnostischen und –kritischen Überlegungen. Dabei charakterisiert er in einem ersten Schritt unsere Gegenwart bewusst paradox als eine „utopisch-atavistische Zeit“ (S. 250). Denn sie sei „eine zutiefst zwiespältige, ebenso durch extreme Fortschritte“ – insbesondere in der Technik – „wie durch nicht minder fatale Rückschläge“ – primär im Bereich des Sittlichen und des Religiösen, der Persönlichkeitskultur und der Menschenrechte ... „zu kennzeichnende Zeit“ (S. 251). Zu ihrem utopischen Grundzug gehöre vor allem der „Versuch, uralte Menschheitsträume, wie den Raub des himmlischen Feuers oder die Sternenreise, zu verwirklichen.“²⁰ Diesem Ansinnen aber eigne, wie bereits Nietzsche und Freud erkannt haben, eine erhebliche religiöse Dimension, da es dem Versuch gleichkomme, göttliche Attribute an sich zu reißen: etwa im Bereich der Medientechnik das Attribut der Allwissenheit²¹

¹⁶ Vgl. Biser, S. 229: „Wer aber wie Jesus als Adressat eines göttlichen Zuspruchs zum Bewusstsein seiner Identität gelangt, ist dadurch von seinem Selbstbegriff her auf den Weg der Hingabe verwiesen. Inden er sich vergibt, gelangt er zu sich selbst.“

¹⁷ Vgl. Biser, S. 233: „[...] dass die Erreichung der Gotteskindschaft daran erkannt werden könnte, dass die Belästigung durch die Sinnfrage entfällt.“

¹⁸ Vgl. Biser, S. 234: „Subjekt dessen, was Gotteskindschaft besagt, ist somit nicht schon der einzelne, der sich dazu ‚herangebildet‘ weiß, sondern erst der als ‚Haupt‘ seines Leibes waltende Gottessohn. Seine ‚Glieder‘ wissen um sich, sofern er sich in ihnen erkennt. Sofern sie sich von dieser Entgegenkunft zur Liebe bewegen lassen, liebt Christus sich selbst in ihnen.“

¹⁹ Vgl. Biser, S. 240: „Denn der Mensch ist von seinem Ursprung her Sozialwesen. Deshalb ist in der Sinnfrage für ihn mit einem nur subjektiven Erfüllungsziel noch nicht das letzte Wort gesprochen.“

²⁰ Biser, S. 251; vgl. ebd., 251f.: „So vertauscht sie, freudianisch gesprochen, den Lustgewinn des Träumers mit dem Realitätsgewinn wachsender Machbarkeit, und eben dadurch entriß sie dem Möglichkeitsraum Bereiche, die zuvor Vorzugsfelder der mythenschaffenden und dichterischen Phantasie gewesen waren, um sie dem Feld der vom Menschen geschaffenen Wirklichkeit zuzuschlagen.“

²¹ Vgl. S. 252: „Damit würden sich die Hoffnung Nietzsches und die Diagnose Freuds bestätigen, dass die an Gott abgetretenen Attribute – im Fall der Medientechnik seine Allwissenheit – Zug um Zug an den Menschen zurückfallen.“

– im Hinblick auf die neuen Kommunikationstechniken müsste man noch das der Allgegenwart hinzufügen –, in bezug auf die Raketentechnik das Gottesattribut der Allmacht; das Schöpfertum Gottes suche sich der Mensch mit den neuen Biotechnologien anzueignen; schwerer nachvollziehbar ist allerdings die Verbindung zwischen der Nukleartechnik „mit der von ihr heraufbeschworenen Gefahr der Selbstvernichtung“ (S. 259) und Gottes Richtergewalt. Alle diese technischen Errungenschaften sind jedoch zweifellos „Anläufe zu einem übermenschlichen Machtgewinn“ (ebd.) und haben nach Freud den Charakter von Prothesen, „die es ihrem Schöpfer ermöglichen, seinen Aktionsradius in gottähnliche Dimensionen zu steigern“ (ebd.). Biser exemplifiziert seine Kritik an diesem groß angelegten Versuch eines Raubs göttlicher Attribute abermals an den modernen Medien, die den postmodernen Menschen in den meisten Fällen nicht zu einer progressiven Selbstvergrößerung führen, sondern zu einer Metapher seiner selbst degenerieren lassen. In ihrer systematischen Unterdrückung der appellativen und performativen Sprachqualitäten, ihrer „Verlagerung der Vermittlung auf Ton und Bild“ (263), ihrer gezielten Anknüpfung an das archaische Bilddenken suspendieren sie auf Dauer die rationale Denk- und Urteilsfähigkeiten ihres Rezipienten und werfen ihn „auf den Status eines vorgeschichtlichen Bewusstseins mit prälogischen Denkformen“ (263.) zurück. Der entscheidende Anstoß zur Transformation des Rezipienten in den mediatisierten Menschen „geht jedoch wiederum von der Überwältigung der Botschaft durch das Medium aus („the medium is the message“), die es mit sich bringt, dass der Rezipient mehr unter dem Eindruck der Apparatur als der von ihr vermittelten Inhalte steht und in eine zuletzt nicht nur psychologische, sondern existentielle Abhängigkeit von dieser gerät. Im Zug dieser Entwicklung wird das Medium nicht nur, wie Freud meinte, zur Prothese des Menschen, sondern dieser umgekehrt zum ‚Funktionär‘ des Mediums. Eine Art Symbiose bahnt sich an, in deren Gefolge der Mensch vom Medium her definiert wird. Er wird, schärfer formuliert, zum ‚mediatisierten‘ Menschen“ (S. 264). Durch ihre häufige Vertauschung von Primär und Sekundärerlebnissen bieten die Medien ihren Rezipienten „Reproduktionen und Kopien der Wirklichkeit anstelle ihrer selbst“ (ebd.) an. „Danach ist der mediatisierte Mensch der zur Reproduktion seiner selbst gewordene. Als solcher ist er einer Fremdsteuerung unterworfen, die in den Akt seiner Individuation und Identifizierung eingreift und ihn in einen Zustand der Selbstentfremdung versetzt, in dem er sein Leben nur noch als ein auf sich selbst bezogenes ‚Rollenspiel‘ erfährt. [...] Er wird, um es zugespitzt zu sagen, zur Metapher seiner selbst“ (ebd.). Das positive Gegenstück dieses negativen Zustands eines exzessiven Medienkonsumenten als einer Metapher seiner selbst wäre der christliche Begriff vom Menschen als einem Bild Gottes. „Dieses Hochbild“, so Biser, „muß dem Medienkonsumenten nahegebracht und [...] vor seinen Augen aufgerichtet werden, wenn ihm aus der Verfallenheit herausgeholfen werden soll“ (S. 266).

Die christliche Verantwortungsethik, die Biser abschließend andeutet und die den Menschen in seiner höchsten bzw. besten Seinsmöglichkeit zu entwerfen sucht, setzt mit dem cusanischen Zuspruch „Sei dein eigen“, d.h. mit der Annahme seiner selbst als der ersten, „neuen Kardinaltugend“²² ein; es handelt sich dabei um keinen Imperativ im strengen Sinne des Wortes, weil ein solcher das Vermögen zur Erfüllung des Be-

²² Biser, S. 278; vgl. ebd.: „So aber erweist sich die Selbstannahme als die bisher in dieser Funktion noch nicht wahrgenommene erst und grundlegende Kardinaltugend, die dem Aufbau der übrigen ebenso viel an Halt und Festigkeit verleiht, wie sie ihnen an Wegweisung, Bestätigung und Orientierung verdankt.“

fohlenen als ausschließlich im Angesprochenen befindlich voraussetzen würde. „Sei dein eigen, dann bin auch ich dein eigen“, dieser göttliche Zuspruch rufe zwar zur Selbstaneignung auf, gewähre jedoch zugleich eine Hilfe zu dem, was gefordert wird.²³ „Gefordert aber ist der Wille zum Menschsein, genauer noch: die Akzeptanz des auf-erlegten Daseins mit seinen Konditionen und Grenzen, also das, was Guardini, zweifellos unter dem Eindruck von Kierkegaards *Krankheit zum Tode*, die ‚Annahme seiner selbst‘ nannte“ (S. 280f.). Dieser ersten Kardinaltugend aber müssten die göttlichen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe folgen, die Biser die ‚bleibenden Konstanten‘ (S. 282) nennt. An die Stelle der Liebe als einer göttlichen Tugend aber sei meist, wenn überhaupt, die Humanität als „die getätigte, in Akte der Zuwendung und Hilfsbereitschaft umgesetzte Menschlichkeit“ (S. 286) getreten, die gleichwohl der sich innergesellschaftlich ausbreitenden sozialen Unterkühlung und gleichsam als Fernstenliebe der ungerechten Güterverteilung in dieser Welt entgegenzuwirken versuche. Sie äußere sich in solidarischem Verhalten gegenüber den Hilfsbedürftigen und könne sich wirksam nur im Raum der Freiheit und in friedlichen Verhältnissen entfalten. Zu Bisers christlicher Verantwortungsethik gehört wesentlich die von Kierkegaard konzipierte existentielle Gleichzeitigkeit mit Christus, die „in erster und letzter Hinsicht nicht das Werk des Menschen, sondern das des sich in ihm Vergegenwärtigenden und des sich mit ihm gleichzeitig Setzenden“ (S. 293) ist. Diese existentielle Gleichzeitigkeit schließe eine Rekapitulation des heute meist fragmentiert lebenden Menschen zu einem integralen Selbstsein genauso ein wie das Ideal der Gotteskindschaft, für welches allerdings „die mystische Inversion formbestimmend“ (S. 296) sei. „Denn zur Gotteskindschaft gelangt man nicht so sehr durch Akte subjektiver Annäherung als vielmehr mit Hilfe der göttlichen Entgegenkunft, die dorthin verhilft, wohin sich der Mensch aus eigener Kraft niemals erheben könnte“ (ebd.).

IV. Zusammenfassung: Der Mensch als ein „uneingelöstes Versprechen“

Der Mensch ist nach Biser „ein uneingelöstes Versprechen, eine offene Frage, ein Entwurf seiner selbst“ (S. 191), und dies sogar in mindestens dreifacher Hinsicht: „Er ist es biologisch, sofern die Entwicklung seines Gehirns, zumindest im Bereich der Steuerung seines Sozialverhaltens, noch nicht abgeschlossen ist. Er ist es mehr noch in evolutionärer Hinsicht, sofern seine Tendenz, steuernd in seine eigene Entwicklung einzugreifen, mit seiner technischen Fähigkeit Hand in Hand geht, sein Gehirn symbiotisch mit Computern und Speicheranlagen zusammenzuschalten. Und er ist es vor allem existentiell, sofern seine Werdemöglichkeiten durch moderne Formen der acedia und niederhaltende Zwänge blockiert werden“ (ebd.). Während jedoch das Verheißungspotential des Menschen in evolutionärer Hinsicht, wie von Biser an den technischen Errungenschaften illustriert wurde, höchst ambivalent ist, gilt dies für seine sittlichen und religiösen Ressourcen an sich nicht, womit ihre Pervertier- und Manipulierbarkeit allerdings nicht in Abrede gestellt sein soll.

Im ganzen gesehen dürfte Biser die Absicht seiner Modalanthropologie, den Menschen als ein uneingelöstes Versprechen und damit als ein utopisches, sich selbst

²³ Vgl. Biser, S. 280: „Hier wird gewährt, was gefordert ist, und gewährt, sofern dem Aufruf entsprochen wird.“

transzendierendes Wesen zu erweisen, welches mehr im Sinne von Größeres sein kann, als es jeweils ist, und daher gleichsam einen Verheißungsüberschuß in sich trägt, durchaus eingelöst haben. Neu – auch wenn der programmatische Titel einer Modalanthropologie dies zum Ausdruck bringen sollte – eine solche Auffassung des Menschen allerdings nicht. Denn auch Bisers modalanthropologische Konzeption kann auf einen zumindest implizit in Anspruch genommenen Wesensbegriff der menschlichen Natur als eines geschichtlich existierenden und leiblich verfaßten Geistwesens nicht verzichten, welches sich in vielfachen Bezügen beständig auf das wahre Unendliche hin selbst überschreitet und doch in seinem faktischen Selbstüberstieg nicht nur hinter seinem Sollen stets faktisch zurückbleibt, sondern auch prinzipiell nur von einer gnadenhaften Entgegenkunft Gottes vollendet werden kann. Diese Auffassung des Menschen jedoch in das Zentrum seiner philosophisch beginnenden und theologisch endenden Anthropologie gestellt zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst Eugen Bisers und verleiht seinen Ausführungen eine appellative und vielleicht sogar performative Eindringlichkeit.