

Henning Theißen

Natalität

Eine noch junge Begriffskarriere in der Anthropologie¹

Zusammenfassung: Als Begriff erst seit Hannah Arendts *Vita activa* von 1958 (und den entsprechenden Vorarbeiten in ihrem 2002 veröffentlichten *Denktagebuch*) philosophisch eingeführt, spiegelt die menschliche Bedingtheit der Natalität oder Gebürtlichkeit weite Strecken der abendländischen Geistesgeschichte kritisch, soweit diese sich auf die Geburtsstunde der griechischen Philosophie im platonischen Beweis der Unsterblichkeit der Seele angesichts von Sokrates' Tod zurückführen lässt. Als derart prinzipieller Neuanfang ist Arendts Kategorie der Natalität bald auch von der Theologie aufgenommen worden (I), erfährt aber erst seit wenigen Jahren zusammenhängend eine kritische Würdigung in nihilistischen (L. Lütkehaus), dekonstruktivistischen (A.R. Boelderl) und phänomenologischen (Ch. Schües) Strömungen der Philosophie. Der Autor gibt einen Überblick über die Begriffskarriere (II) sowie eine Einordnung vom Blickwinkel der Theologischen Anthropologie (III).

Summary: The theological reception of Hannah Arendt's natality concept (I) is more ambivalent than its philosophical turn against Heideggerian mortality. Recent approaches from Husserlian philosophy (particularly Ch. Schües) suggest that natality refers to the existence of a 'bodily self' (B. Waldenfels) with spontaneous sensibility in mediated immediateness (II). These findings relate to problems in both philosophical and theological anthropology, which both point to the fundamental neediness of man (III).

Henning Theißen: Lehrstuhl für Systematische Theologie, Am Rubenowplatz 2–3,
D-17487 Greifswald, theissen@uni-greifswald.de

Die englische Sprache, auf deren Vorzüge ich an der entscheidenden Stelle dieses Vortrags noch zurückkommen muss, kennt zur Bezeichnung neuer Ideen den Ausdruck *brainchild*, der sich im Deutschen nur unvollkommen wiedergeben lässt. Auf Deutsch kann man zwar angesichts ungewohnter Denkwege fragen, »wes Geistes Kind« sie seien, aber diese Frage richtet sich eben auf den

¹ Ausgearbeitet für das Habilitationskolloquium in Systematischer Theologie an der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald am 18.01.2012.

Urheber des Gedankens, während das englische *brainchild* den Gedanken selbst ins Auge fasst. Neue Ideen sind demnach wie Kinder derer, die sie denken. Ist jemand lange Zeit mit einem bestimmten Gedanken schwanger gegangen, dann ist es nicht unangemessen zu sagen, die betreffende Person habe eine Idee in die Welt gesetzt, also buchstäblich geboren. Die Assoziation des *brainchild* ist gerade beim Thema Natalität von Interesse, weil es hier naheliegt, die Karriere dieses Begriffs selbst als die Geschichte einer Geburt zu verstehen. Da Geburts geschichten immer nur im Rückblick erzählt werden können, setzen meine Überlegungen im I. Teil rezeptionsgeschichtlich mit einigen frühen theologischen Aufnahmen des von Hannah Arendt geprägten Konzepts ein, um so das Argument herauszuarbeiten, das Arendt dem Nachdenken über den Menschen (Anthropologie) zur Verfügung stellt.² Weil mit diesem Zugang aber auch die Gefahr einer metaphysischen Überhöhung der Geburt gegeben ist, stelle ich im II. Teil drei gegenwärtige Vertreter des Natalitätskonzepts vor, die das Faktum des Geborens aus dezidiert metaphysikkritischer Perspektive betrachten. Der Stellenwert der Natalität für die Anthropologie kann aber erst im III. Teil jenseits ihrer ideenpolitischen Übermalung *und* ihrer natürlichen Faktizität deutlich werden.

I Zur theologischen Rezeption des Natalitätsbegriffs

Als Ursprung des Natalitätskonzepts wird mit großer Einhelligkeit das Hauptwerk von Hannah Arendt, *Vita activa* (1958, dt. 1960), genannt.³ Eine Ableitung aus älterer Begriffsgeschichte kommt zur Erklärung der Begriffskarriere also

² Auf mögliche medizinethische Implikationen (z.B. im Zusammenhang von IVF) gehe ich hier nicht näher ein; vgl. dazu jüngst Ulrich H.J. KÖRTNER, Geburtlichkeit. Theologische Gesichtspunkte einer anthropologischen Grundbestimmung im Kontext medizinethischer Fragestellungen, in: ZEE 52 (2008), 9–22.

³ Die gelegentlich erörterte Frage, ob schon Arendts bei Karl Jaspers entstandene Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* die Natalitätsphilosophie *in nuce* enthalte, ist vor allem deshalb chimärenhaft, weil die Behauptung einer mit der Dissertation vollzogenen »Volte« hin zur Natalität (Hannah ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* [1929], NA hg. u. mit einem Vorwort v. Ludger LÜTKEHAUS, Berlin 2003, 15) Arendts Ausführungen zur menschlichen Selbstkonstitution in der Liebe zur Welt (v.a. 87) von den durch Augustin offenkundig vorgegebenen hamartiologischen und soteriologischen Konnotationen losreißen muss, um sie auf Gebürtlichkeit zu interpretieren. Lütkehaus verwechselt hier

kaum in Betracht, wohl aber eine »ideenpolitische« (Walter Jaeschke) Einordnung in zeitgenössische geistige Auseinandersetzungen. Arendt selbst hat die Natalität an einigen wichtigen Stellen ihres Werkes⁴ komplementär zur Mortalität entworfen, die ihr als Grundmotiv beinahe der gesamten Philosophiegeschichte erscheint, seit Platon in den sokratischen Dialogen den Tod als Befreiung der Seele zur Erkenntnis gewürdigt hat. Die Annahme, dass der Natalitätsbegriff einen Neuansatz bildet, scheint also den geistigen Gegenwind von zwei Jahrtausenden Fußnoten zu Platon im Rücken zu haben. In Arendts Todesjahr (1975) hat jedoch Hans Saner in einer Untersuchung zur philosophischen Bedeutung der Geburt seit der Antike die Vermutung nahe gelegt, dass an der Wiege philosophischen Denkens nicht der Tod, sondern das Nebeneinander von Geburt und Tod steht und auch weiterhin stehen sollte.⁵

Diese Beobachtung scheint mir vor allem deshalb aufschlussreich, weil Saner wie Arendt Schüler von Karl Jaspers ist und die philosophisch universalhistorische Komplementarität von Natalität und Mortalität damit einen philosophiegeschichtlich weitaus besser greifbaren Haftpunkt bekommt. Menschliches Leben von der Geburt her zu verstehen, wäre dann ein Gegenentwurf dazu, die Daseinsrichtung des ›Seins-zum-Tode‹ (Heidegger) als fundamentale Voraussetzung des menschlichen Verstehens zu betrachten. Die Neuheit der Arendt'schen Gedanken bestünde dann in der Sicht der jungen Generation auf *beide* Seiten der in der Lehrergeneration von (später auch zwischen) Karl Jaspers und Martin Heidegger geführten Auseinandersetzungen um ein nicht mehr metaphysisch,

Arendts *philosophischen* Zugriff auf den Kirchenvater und Theologen mit seinem eigenen *atheistischen* Zugang.

4 Zum Beispiel heißt es in der Grundlegung (§ 1) zu ihrem Hauptwerk bei Hannah ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [dt. 1960], München 1981 (Serie Piper), 15f.: »Alle drei Grundtätigkeiten [sc. Arbeit, Herstellen, Handeln] und die ihnen entsprechenden Bedingungen sind nun nochmals in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert, daß es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet. [...] Dabei ist aber das Handeln an die Grundbedingung der Natalität enger gebunden als Arbeiten und Herstellen. [...] Und da Handeln ferner die politische Tätigkeit par excellence ist, könnte es wohl sein, daß Natalität für politisches Denken ein so entscheidendes, Kategorien-bildendes Faktum darstellt, wie Sterblichkeit seit eh und je im Abendland zumindest seit Plato der Tatbestand war, an dem metaphysisch-philosophisches Denken sich entzündete.«

5 Hans SANER, Die philosophische Bedeutung der Geburt, in: *Studia Philosophica* 35 (1975), 147–171, besonders die »zwei unüberhörbare[n] Einwände« (153) gegen den Vorrang des Todes, denen die gegen einen Vorrang der Geburt gerichtete SchlussThese entspricht: »Der Mensch ist sterblich von Anfang und geburtlich bis in den Tod« (171). Diese Studie bildet die wesentliche Grundlage für die spätere monographische Darstellung: Hans SANER, *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes* (Lenos pocket 31), Basel (1979) 1995, in der Saner sich meines Erachtens einer präferenzutilitaristischen Behandlung des Themas öffnet.

sondern an der menschlichen Existenz orientiertes Verständnis der Seinsfrage, das freilich vom späteren Existentialismus zu unterscheiden ist.⁶

Natürlich ist diese wirkungsgeschichtliche Annäherung, die beim Verständnis eines begrifflichen Konzepts zunächst auf die Klimafronten zwischen bestimmten philosophischen Schulen baut, mit Vorsicht zu genießen. Die behauptete Komplementarität von Natalität und Mortalität setzt logisch voraus, dass beide entgegengesetzte Lösungsvorschläge für dasselbe philosophische Problem abgeben, dass konkret also Arendt die Geburt in entsprechender Weise als *Anfangenkönnen* des Menschseins auffasst, wie Heidegger den Tod für das »Ganzseinkönnen« des Daseins beansprucht.⁷ So sieht Rüdiger Safranski in Arendts Natalitätskonzept die »eindrucksvolle Antwort auf Heideggers Sterblichkeitsphilosophie«. Diese »Philosophie der Geburtlichkeit kennt auch die Stimmung der Angst, aber auch den Jubel über das Ankommen in der Welt.« Doch auch das ist für sich genommen ein auf Schulzusammenhänge gebautes Argument, das nichts über den Natalitätsbegriff selbst aussagt.⁸ Immerhin erwähnt Arendt da, wo sie Natalität und Mortalität gegenüberstellt, Heideggers Begriff »Sein zum Tode« auch in ihrem privaten *Denktagebuch* nicht einmal andeutungsweise.⁹ Eine direkte Entgegensetzung oder programmatische Ablösung gegenüber Heidegger scheint Arendts Natalitätskonzept also nicht zu markieren, wohl aber eine Problematik, die beim Geburtsthema gegeben ist und so beim anderen Endpunkt der menschlichen Existenz, dem Tod, nicht besteht. Wie nämlich allein schon die Rede von der Geburt als »Anfang des Anfangs«¹⁰ zeigt,

⁶ Die wechselhafte und zwiespältige Beziehung des philosophischen Denkens zwischen Heidegger und Jaspers bildet einen wesentlichen Faden in der freilich nicht allein fachphilosophisch orientierten Darstellung von Rüdiger SAFRANSKI, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München 1994.

⁷ Vgl. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen ¹⁷1993, 235–267 (»Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode«).

⁸ Zitate: SAFRANSKI (s.o. Anm. 6), 441. In der hier Arendt zugeschriebenen Weise hat sich tatsächlich Otto Friedrich Bollnow 1941 in seinem Buch *Das Wesen der Stimmungen* mit Heidegger auseinandergesetzt, indem er den gedrückten Stimmungen der Angst und der Sorge die erhebenden Stimmungen als die eigentlich Existenz erschließende Gegebenheit des Daseins entgegensetzte.

⁹ Zum Beispiel Hannah ARENDT, *Denktagebuch 1950–1973*, 2 Teile, hg. v. Ursula LUDZ/Ingeborg NORDMANN, München 2002, 461f. (Heft XIX/Nr. 21 vom Oktober 1953) ist in der tabellarischen Gegenüberstellung von Natalität und Mortalität vielmehr an den gegensätzlichen Bezugsmöglichkeiten zwischen Philosophie und Politik interessiert.

¹⁰ ARENDT (s.o. Anm. 4), 166 (§ 24): »Weil jeder Mensch auf Grund des Geborensseins ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen. [...] Dieser Anfang, der der Mensch ist, insofern er Jemand ist, fällt keinesfalls mit der Erschaffung der Welt zusammen; das, was vor dem

besitzt der Begriff des Anfänglichen keinen eindeutigen Sinn, und so fällt bei näherem Hinsehen auf, dass Arendt die Geburt als Anfang menschlichen Lebens in doppelter Weise, nämlich *individuell und universell*, beansprucht.

Wegen dieser Einzigartigkeit, die mit der Tatsache der Geburt gegeben ist, ist es, als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt und bestätigt; will man den Jemand, der einzigartig in jedem neuen Menschen in die Welt kommt, bestimmen, so kann man nur sagen, daß es in Bezug auf ihn vor seiner Geburt »Niemand« gab.¹¹

Der Vorgang der Geburt wird hier am Leitfaden eines Augustin-Zitats¹² mit dem Vorgang der Schöpfung parallelisiert. Dabei ist der Schöpfungsbegriff nicht als theologische Konzeption im engeren Sinne zu verstehen, vielmehr besteht seine konzeptionelle Leistung darin, dass er den Anfang im Sinne der Natalität mit einem weiteren Sinn von Anfang verbindet, der die radikale und prinzipielle Natur des mit der Geburt gegebenen Anfangs in Zweifel zieht. Hatte Arendt soeben noch konstatiert, dass jeder Anfang »von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt« einbreche,¹³ jeder Mensch also gewissermaßen als unbeschriebenes Blatt geboren werde, so steht dieser selbe Mensch als Geschöpf doch im Horizont der Schöpfung, also eines Weltanfangs, der durch seine eigene Geburt, wenn sie damit auch nicht zusammenfällt, so doch wiederholt wird, wie Arendt ausdrücklich versichert. In welchem Sinne aber kann die Geburt des individuellen Menschen dann noch einzigartiges *Ereignis* sein, wenn sie zugleich die *Wiederholung* eines überindividuellen Anfangs ist? Anders gesagt: Ist nicht jede Geburt als Anfang eines gebürtlichen, also eines buchstäblich *generativen* Wesens, auch eingebunden in die ihrem Wortsinn nach von Zeugungen und Geburten gebildete Kette der *Generationen*, die in mythischer oder religiöser Anschauung bis zum Akt der göttlichen Schöpfung zurückreicht?

Arendts Natalitätsbegriff ist also doppeldeutig, weil er die überindividuelle Konnotation der Schöpfung als Geburt der Welt nicht fallen lassen kann – nicht zuletzt diese Doppeldeutigkeit hat das Interesse der Theologie an der Natalität geweckt. Ich nenne hier nur zwei exemplarische, aber durchaus gegensätzliche Stimmen.

Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand; seine Erschaffung ist [...] das Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen: es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst.«

¹¹ ARENDT (s.o. Anm. 4), 167 (§ 24).

¹² AUGUSTIN, De civitate dei XII,21: »[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.« Der Satz wird zum Beispiel zitiert: ARENDT (s.o. Anm. 4), 166.

¹³ ARENDT (s.o. Anm. 4), 166 (§ 24).

Elisabeth Moltmann-Wendel hat 1998 in einem programmatischen Aufsatz Arendts Natalitätskonzept als Inspirationsquelle für eine leiborientierte Theologie der »Daseinsfrömmigkeit« empfohlen, die die kritischen Anfragen besonders gewissenhaft aufnehme, die von Stimmen aus dem feministischen Diskurs und dem jüdisch-christlichen Dialog an die Diesseitsvergessenheit der abendländischen Theologietradition gerichtet wurden.¹⁴ Daher ist es konsistent, wenn Moltmann-Wendel an Arendts Natalitätsbegriff besonders »das Überraschende« und die »Einzigartigkeit«, ja die »persönliche Eigenständigkeit« des einzelnen Geborenen hervorhebt.¹⁵ Moltmann-Wendels spezielles Interesse gilt dabei der Rolle, die die so verstandene Natalität für eine politische Theologie zu spielen vermag.¹⁶

In einem ganz anderen Theorierahmen hat Karin Ulrich-Eschemann Arendts Natalitätsbegriff rezipiert. Für sie impliziert das *Geborenwerden des Menschen* (so der Titel eines im Jahre 2000 erschienenen Buches von ihr) die »Herkunft« aus einer »Generationenfolge«.¹⁷ Das schließt, in geradem Gegensatz zu Moltmann-Wendels Interpretation der Natalität, die Freiheit aus, als »unbeschriebenes Blatt« geboren zu werden.¹⁸ Vielmehr stellt Ulrich-Eschemann das Natalitätskonzept in den Rahmen einer narrativen Theologie, die jede Geburt einer neuen Menschengeneration als ein »Weitertragen« von »Gottes Geschichte mit den Menschen« begreift,¹⁹ indem sie die individuellen Stories einzelner Generationen zur übergreifenden Metastory einer göttlichen Schöpfungserzählung

¹⁴ Vgl. Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, Natalität und die Liebe zur Welt. Hannah Arendts Beitrag zu einer immanenten Transzendenz, in: *EvTh* 58 (1998), 283–295, besonders 288f. zur »Daseinsfrömmigkeit« sowie 291 zu feministisch-theologischen Affinitäten und 287f. zu den Berührungspunkten mit dem jüdisch-christlichen Dialog.

¹⁵ Vgl. besonders MOLTSMANN-WENDEL (s.o. Anm. 14), 286–287 zu diesen drei Stichworten.

¹⁶ MOLTSMANN-WENDEL (s.o. Anm. 14) stellt »Natalität als Herausforderung für eine politische Theologie« (290–295) besonders unter die Stichworte von »Selbstverantwortung und Aktivität« (291f.), in denen sich das augustinische Menschenbild einer von Geburt an korrupten und darum staatlicher und politischer Kontrolle zu unterwerfenden Sündigkeit überwinden lasse.

¹⁷ Es handelt sich hierbei um die entscheidenden Stichworte des Kapitels »Geboren in eine Familie – eine Herkunft haben« bei Karin ULRICH-ESCHEMANN, *Lebensgestalt Familie – miteinander werden und leben. Eine phänomenologisch-theologisch-ethische Betrachtung* (EthD 11), Münster 2005, 38–55, Zitate: 38 (»Herkunft«) sowie 41 (»In einer Generationenfolge stehen«).

¹⁸ Hiergegen ULRICH-ESCHEMANN (s.o. Anm. 17), 49: »Der Mensch kommt nicht als unbeschriebenes Blatt aus dem Nichts auf die Welt.«

¹⁹ Vgl. ULRICH-ESCHEMANN (s.o. Anm. 17), 100: »Mit dem verheißungsvollen Werden von Kindern setzt Gottes Geschichte mit den Menschen als Mann und Frau immer wieder neu an. Durch die Kinder wird die Geschichte Gottes weitergetragen.« Das Zitat steht in einem Abschnitt über die »Familie als paradigmatischer Ort der traditio« (100f.), was den narratologischen Hintergrund erkennen lässt.

kompiliert.²⁰ Auch dieser narrativ-theologische Ansatz lässt sich als Erbe der jüdisch-christlichen Tradition verstehen, auch er nimmt gewisse Korrektiva auf, die gegenüber einer diesseitsvergessenen Normaltheologie abendländischer Prägung anzubringen sind.²¹ Aber es ist doch unübersehbar, dass Ulrich-Eschemann das Natalitätskonzept in genau entgegengesetzter Richtung zu Moltmann-Wendels Rezeption aufgreift. Bemerkenswerterweise zitiert Ulrich-Eschemann auch vorwiegend solche Äußerungen Arendts, die die Geburt nicht als anfängliche Freiheit betrachten, sondern schlicht als eine »nackte Tatsache«, die der tätigen Einholung ins verantwortungsbewusste Handeln erst noch bedürfe²² – und sie setzt diesem aktiven Verständnis des Lebensanfangs den »passive[n] Anfang eines neuen Menschen« entgegen, der »in eine große Generationengeschichte hineingeboren« werde: letztlich in Gottes Geschichte mit den Menschen.²³

Mit den Beiträgen von Moltmann-Wendel und Ulrich-Eschemann stehen sich exemplarisch zwei theologische Rezeptionen von Arendts Natalitätsbegriff gegenüber, wie sie gegensätzlicher kaum sein könnten. Der Gegensatz wird vor allem in den theologischen Konsequenzen sichtbar, die die beiden Autorinnen aus Arendts philosophischem Konzept ziehen, wenn einerseits die aktive Verantwortung des Menschen vor Gott betont wird (Moltmann-Wendel), auf der anderen Seite aber die Passivität des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer (Ulrich-Eschemann). Es wäre allerdings verfehlt, den Grund für diese divergente theologische Rezeption in Arendts erwähnenswerten indifferenter Stellung zur Religion zu suchen. In ihrem *Denktagebuch*, das Moltmann-Wendel und Ulrich-Eschemann noch nicht vorliegen konnte, hat Hannah Arendt sich vielmehr ein-

²⁰ Ich stütze mich mit der Unterscheidung von Story und Metastory auf Theoriekonzepte von Dietrich RITSCHL/Hugh JONES, »Story« als Rohmaterial der Theologie (TEH NF 176), München 1976.

²¹ Beispiele für dieses Verständnis narrativer Theologie habe ich gesammelt in meiner Untersuchung: Henning THEIßEN, Das Antlitz Jesu. Zur theologischen Würdigung künstlerischer Christusbildung, in: ThZ 61 (2005) 143–161, hier 148–154.

²² ULRICH-ESCHEMANN (s.o. Anm. 17), 42 zitiert ARENDT (s.o. Anm. 4), 165: »Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.« Die ausführlichere Darstellung von Karin ULRICH-ESCHEMANN, Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen (SSTE 27), Münster 2000, 25–55 (»Von der Geburtlichkeit des Menschen bei Hannah Arendt«) zeichnet diese Rezeptionslinie vor: Erst im Handeln sei der Mensch im Sinne Arendts frei (31), Freiheit sei für sie daher immer politische Freiheit (32f.); gerade diese Verlagerung von Freiheit auf das politische Miteinander im Sinne der Pluralität bedeute aber eine Verkürzung der eingeborenen Individualität der Geschöpfe (44f.).

²³ So ULRICH-ESCHEMANN (s.o. Anm. 17), 43.

deutig über den Zusammenhang von Natalität und Religion geäußert, insofern sie klarstellt, dass die Annahme einer sowohl individuellen als auch universellen Bedeutung von Natalität die Ablehnung der religiösen Anschauung vom Weltende und dem damit einhergehenden Untergang der Menschheit impliziert.

Es ist, als haben die Menschen seit Plato das Faktum des *Geborensseins* nicht ernst nehmen können, sondern nur das des Sterbens. Im Geborenssein etabliert sich das Menschliche als ein irdisches Reich, auf das hin sich ein Jeder bezieht, in dem er seinen Platz sucht und findet, ohne jeden Gedanken daran, dass er selbst eines Tages wieder weggeht. Hier ist seine Verantwortung, Chance etc. Vorausgesetzt ist dabei die Ewigkeit des Menschengeschlechts im Gegensatz zur Sterblichkeit der Menschen. Sobald man wie im Christentum und aller Eschatologie die Möglichkeit des Todes des Menschengeschlechts denkt, wird der ganze irdisch-politische Bereich sinnlos.²⁴

Deutlicher als in *Vita activa*, wo selbst die titelgebende Abgrenzung von der religiösen Tradition der *vita contemplativa* keine Abwertung theologischer Erkenntnisansprüche zur Folge hat,²⁵ wird in dieser privaten Tagebuchaufzeichnung erkennbar, dass der Vorzug der Natalität gegenüber der Mortalität nur relativer Art ist, da er für Arendt speziell in der jeweiligen Relation zur Religion zum Ausdruck kommt. Während demnach das Thema Tod derart religiös besetzt ist, dass die apokalyptische Erwartung nicht mehr zwischen dem Ende des Einzelnen und dem Ende der Welt unterscheidet, ist beim Thema Geburt die entsprechende Differenzierung zwischen dem individuellen und dem universellen Anfang auch in religiöser Perspektive gegeben, insofern die theologischen Begriffe von Schöpfung und Wiedergeburt nicht den Vorgang der Geburt bezeichnen.

Im Vorblick auf Arendts theologische Rezeption wird also nachträglich deutlich, *welches neue Argument* ihr Natalitätskonzept dem philosophischen Nachdenken über den Menschen an die Hand gibt. Mit der Gebürtlichkeit ist ein anthropologisches Phänomen bezeichnet, das neben der Sterblichkeit vergleichsweise *frei von religiöser Übermalung* ist und darum der Anthropologie die *Differenzierung zwischen individuellen und universellen Aspekten des Menschseins* erlaubt. Die Tatsache, dass Arendt selbst religiöse Kategorien wie Schöpfung und Wiedergeburt (zweite Geburt) heranzieht, widerspricht dem nicht, denn bei Arendt stehen diese Begriffe selbst ganz im Dienste der Unterscheidung von individueller und universeller Natalität. Als Wiedergeburt oder zweite Geburt bezeichnet Arendt die in Sprache und Handeln geschehende Einschaltung der Individuen in ihre soziale oder politische Umwelt, die sich aus der Pluralität

²⁴ ARENDT (s.o. Anm. 9), 463 (Heft XIX/Nr. 24) vom November 1953.

²⁵ Vgl. die ausgewogenen Überlegungen, die ARENDT (s.o. Anm. 4), 22 zum Wahrheitsbegriff des theologischen Offenbarungskonzepts anstellt, um ihre Unterscheidung der *vita activa* von der *vita contemplativa* zu begründen.

dieser Individuen zusammensetzt.²⁶ In entsprechender Weise bezeichnet Schöpfung bei Arendt dieselbe Pluralität der Individuen, sofern sie dem Einzelnen, der sich in sie einschaltet, vorausgeht.²⁷ Die religiösen Begriffe werden also konsequent auf die Unterscheidung von Individuum und Gesamtheit zurückgeführt und damit gerade nicht religiös, sondern in ihrer Bedeutung für eine Politische Philosophie verwendet.

Angesichts dieser Argumentation bedeutet die scheinbare Doppeldeutigkeit der Natalität in Wahrheit einen Differenzierungszuwachs und damit den eigentlichen Erkenntnisfortschritt. Er kommt freilich besonders gegenüber einer religiösen Betrachtungsweise zur Geltung, die zur Übermalung der Grenzen menschlichen Lebens neigt. Insofern ist es nicht erstaunlich, dass Arendts relative Bevorzugung der Natalität gegenüber der Mortalität besonders von theologischer Seite als regelrechter Paradigmenwechsel empfunden wird. Der Philosophin Arendt selbst fällt es ausweislich ihres *Denktagebuchs* ihr Leben lang nicht schwer, Natalität und Mortalität als komplementäre Phänomene individuellen Menschseins zu sehen, die zusammen Schöpfung und Wiedergeburt in der universellen Menschheitsfamilie bestimmen.²⁸ Will man daher die begriffliche Karriere gerade der Natalität verstehen, ist es nötig, sich in einem neuen Anlauf von allen metaphysischen Übermalungen des Phänomens freizumachen und den Blick ganz auf die Gebürtlichkeit als solche zu richten. Das soll im folgenden Abschnitt geschehen. Dabei werden Autoren zu Worte kommen, bei denen die Ausschaltung der Metaphysik Methode hat.

26 Vgl. statt vieler Beispiele nur das o. Anm. 22 zitierte Textstück aus ARENDT (s.o. Anm. 4), 165.

27 Vgl. statt vieler Beispiele nur das o. bei Anm. 10 zitierte Textstück aus ARENDT (s.o. Anm. 4), 167.

28 Grundlegend ist zum Beispiel die Unterscheidung von Ereignis und Geschehen bei ARENDT (s.o. Anm. 9), 326: »Jedes Ereignis ereignet sich in einem Geschehenszusammenhang, dessen routinemäßigen, »notwendigen«, nämlich vorhersehbaren alltäglichen Ablauf es unterbricht. [...] Ereignisse sind letztlich garantiert durch Geburt und Tod, durch das Hinzukommen neuer Menschen und durch das Weggehen derer, mit denen der Geschehenszusammenhang rechnet« (Heft XIV/Nr. 8 vom März 1953). Beinahe alle Hinweise Arendts auf die Geburt des Messias (z.B. Heft IX/Nr. 12 vom Mai 1952 zu G.F. Händels *Messias*: aaO. 208) lassen sich in diesem Schema verstehen, das Arendt einmal bündig so zusammenfasst: »Jede neue Familie wiederholt die grosse Tat der auf Verpflichtung und Kontinuität abzielenden Gründung« (Heft XIV/Nr. 34 vom April 1953: aaO. 342). Noch aphoristischer formuliert Arendt ebenfalls im April 1953 in einer Reflexion zu Montaigne: »Mit jeder Geburt beginnt eine Welt, mit jedem Tod stirbt eine Welt. [...] [Ergo:] Faites place aux autres, comme d'autres vous l'ont faite« (Heft XV/Nr. 12: aaO. 353). Im Alter ordnet Arendt dabei die Geburt als Voraussetzung dem »Handeln«, den Tod aber als Voraussetzung dem »Denken« zu (Heft XXV/Nr. 49 vom April 1968: aaO. 681 sowie Heft XXVI/Nr. 63 vom November 1969: aaO. 746).

II Drei Stationen der philosophischen Begriffskarriere der Natalität

Konnte Moltmann-Wendel 1998 aus theologischer Sicht noch schreiben, dass Arendts Natalitätsbegriff »bisher kaum« zusammenhängend bedacht worden sei,²⁹ so sind nur zehn Jahre später im deutschen Sprachraum allein drei philosophische Monographien erschienen, die das Thema Natalität systematisch entfalten. Kehrseite dieser plötzlichen Mode ist, dass die in dem kurzen Zeitraum von 2006 bis 2008 veröffentlichten Untersuchungen von Lütkehaus, Boelderl und Schües ohne nähere Bezugnahme aufeinander entstanden sind. Das rechtfertigt freilich für die folgende Darstellung ein Abweichen von der Chronologie der Erscheinens.

II.1 Natalität und die »Geburt der Gemeinschaft«

Den Anfang soll das 2007 erschienene Werk des an der katholischen Privatuniversität im österreichischen Linz lehrenden Philosophen Artur R. Boelderl machen,³⁰ der die eben herausgearbeitete Neuerung des Natalitätskonzepts besonders konsequent aufgreift: die Doppelheit von individuellem und universellem Sinn der Geburt. Dabei stützt sich Boelderl hauptsächlich auf J. Derrida, beansprucht aber in der Einleitung seines Buches, damit Arendts Intentionen zur Geltung zu bringen.³¹

Boelderl geht im Schlusskapitel seines Buches den titelgebenden *Geburtswegen* der *Natologie*, zu der er die Philosophie unterwegs sieht, noch einmal unter einer Überschrift nach, die die mit Arendts Natalitätsbegriff einsetzende Abkehr von Heideggers Seinsdenken deutlich erkennen lässt: »Von der Gemeinschaft des Todes zur Gemeinschaft der Geburt«. Die in Anlehnung an Jean-Luc Nancy formulierte Zielthese lautet bei Boelderl: »Die Gemeinschaft der Geburt

²⁹ MOLTSMANN-WENDEL (s.o. Anm. 14), 295 (in der Zusammenfassung ihres Artikels).

³⁰ Vgl. Artur R. BOELDERL, *Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2007. Der Buchtitel ist grammatisch fehlerhaft, da in keiner Flexionsform des Wortes Geburt ein -s angehängt werden kann (wie z.B. in »von Amts wegen«), der Fehler ist vermutlich aber wegen der Assoziation mit der Vokabel »Geburtswege« gewollt. Leider ist das ganze Buch um derart assoziativer Effekte willen von ähnlichen Manierismen durchzogen (vgl. z.B. 27 Anm. 31 zur Anagrammatik von »Derrida« und »Dreirad«).

³¹ Vgl. BOELDERL (s.o. Anm. 30), 9: »Dem im 20. Jahrhundert vor allem mit dem Werk von Hannah Arendt assoziierten Impuls einer ›natologischen Modulation‹ dieses Todesdiskurses der Philosophie, also einem Perspektivenwechsel vom Tod auf die Geburt des Menschen hin, verschreibt sich die vorliegende Arbeit in elf Kapiteln und einem ›Insert‹.«

ist die Geburt der Gemeinschaft.«³² Boelderl beansprucht die Geburt also nicht als universelles Faktum, aufgrund dessen sich bestimmte, angeborene Qualitäten des menschlichen Subjekts affirmativ behaupten ließen, sondern versteht die Geburt in betont subjektivitätskritischer Manier³³ als eine »nicht-positive Affirmation«,³⁴ weil das menschliche Leben, in der Geburt einmal in die Welt gesetzt, nicht anders kann, als sich antwortend ins Verhältnis zu dieser Setzung zu setzen. Unabhängig davon, wie die konkrete Antwort inhaltlich ausfallen mag, bringt die Geburt Menschen also in die Gemeinschaft des Sprechens mit anderen Geborenen; die Geburt wird so zur Grundlage einer intersubjektiven, weil antisubjektivistischen Gemeinschaft.

Boelderls Interpretation der Geburt scheint Arendts Natalitätsdenken darin zu entsprechen, dass deren zwei bestimmende Pole auf den Punkt zugespitzt werden. Denn erstens vertäut die Tatsache, dass der Mensch auf seine Gebürtlichkeit nicht nicht antworten kann, Arendts »nackte Tatsache« der Geburt mit ihrem Begriff von »zweiter Geburt« im Sprechen³⁵ zu einem einheitlichen Gebilde, und zweitens hält sich die ohne die Fixierung des Sagens im reinen Sprechen verbleibende Antwort der nicht-positiven Affirmation von jenem »neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie« fern, dem Derrida ein Spekulieren »auf die Vision, das bevorstehende Ende, die Theophanie, die Parusie, das jüngste Gericht« vorhält³⁶ – befindet sich der Dekonstruktivismus bei Boelderl hier nicht in völliger Harmonie mit Arendts zitierter Ablehnung der christlichen Eschatologie, die sie ihrem *Denktagebuch* als Markenzeichen des Natalitätsdenkens anvertraut?³⁷

32 So BOELDERL (s.o. Anm. 30), 201 (Original kursiv) als These von Kap. 11 (179–204).

33 Vgl. BOELDERL (s.o. Anm. 30), 34 zur Bezugnahme auf »die zeitgenössische französische Philosophie«: »Die erste und wichtigste These der zeitgenössischen französischen Philosophie lautet, daß es kein Subjekt gibt, das heißt kein Selbst im Sinne einer autonomen ungeteilten Einheit.«

34 Vgl. BOELDERL (s.o. Anm. 30), 129–157 (Kap. 9: »Die Geburt – eine ›nicht-positive Affirmation‹, ein ›Ja‹), zum Beispiel 138: »Wir sind nicht als Subjekte geboren worden. Es wird eine Zeit gegeben haben, in der wir nicht Subjekte waren, [...] dennoch Adressat eines Appells seitens des anderen [...] Um diese anthropologisch-existentielle Situation geht es [...] im Poststrukturalismus. Insofern diese Situation [...] die Situation der Geburt ist, wird mit der Frage nach dem Tod des Subjekts [...] immer auch – und vor allem – die Frage nach der Geburt des Subjekts verhandelt.«

35 Vgl. nur das o. Anm. 22 zitierte Textstück aus ARENDT (s.o. Anm. 4), 167.

36 So Jacques DERRIDA, Apokalypse. Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. No apocalypse, not now, Wien 1985, 60. BOELDERL (s.o. Anm. 30), 22 greift auf dieses Zitat zurück, um die Vorgehensweise der Dekonstruktion zu erklären.

37 Vgl. nur das o. Anm. 24 zitierte Textstück aus ARENDT (s.o. Anm. 9), 463.

Hat Boelderls subjektivitätskritischer Zug auch kein direktes Pendant in Arendts Politischer Philosophie, so berühren sich deren Konsequenzen doch mit den inhaltlichen Implikationen von Boelderls Natologie. Mit Bezug auf die von Lloyd de Mause begründete Psychohistorie geht Boelderl nämlich der Überlegung nach, dass die Geburt auch inhaltliche Gemeinschaft entbinde in Form gemeinsamer vorgeburtlicher Erfahrungen, die Angehörige derselben Generation dieser Theorie zufolge in ihrem nachgeburtlichen Leben »reinszenieren« sollen.³⁸ Einschlägig für das Natalitätsthema ist diese These trotz ihres ans Horoskopische streifenden Theoriestatus deshalb, weil sie das Problem der Vermassung in autoritären Systemen vom Phänomen der Gebürtlichkeit aus kritisch ins Auge zu fassen versucht, was sicherlich auch eine wichtige Facette von Arendts Politischer Philosophie ausmacht.

Allerdings scheint es, dass für Boelderls antisubjektivistischen Ansatz eine Form von Gemeinschaft zur Regel wird, die Arendt eindeutig als Schwundstufe menschlicher Gemeinschaft charakterisiert, nämlich das sich in politischen Positionen und Opposition erschöpfende ›Sich-Verhalten‹ anstelle des politischen Handelns.³⁹

II.2 Natalität und das »Diktat der Geburt«

Genau an dieser Stelle setzt eine weitere Monographie an, die Ludger Lütkehaus 2006 im Ausgang von Arendts Natalitätsbegriff zur *Philosophie der Geburt* veröffentlicht hat. Gestützt auf das wenige Jahre zuvor veröffentlichte *Denktagebuch*, beobachtet er zwei Phasen in Arendts Natalitätsdenken. Während sie die Geburt unter dem Eindruck der existentialontologischen Korrelation von Geworfenheit und Entwurf zunächst im Sinne eines »oktroierten Geschenks« verstanden habe, das den Menschen nötige, sich in irgendeiner Weise dankbar gegenüber dem Dasein zu verhalten,⁴⁰ habe sie in den Vorarbeiten zu ihrem Hauptwerk

³⁸ Vgl. BOELDERL (s.o. Anm. 30), 93 in der recht grundsätzlichen Einleitung zu seiner Beschäftigung mit der Psychohistorie (Kap. 6). Zurückhaltung übt Boelderl allerdings da, wo dieser Ansatz zur Erklärung politischer Verhaltensmuster und Konstellationen zu bestimmten Zeiten herangezogen wird (vgl. 98f.).

³⁹ Vgl. ARENDT (s.o. Anm. 4), 41 zur Entstehung der Gesellschaft: »Entscheidend für diese Phänomene ist schließlich nur, daß die Gesellschaft in allen ihren Entwicklungsstadien das Handeln genau so ausschließt wie früher der Bezirk des Haushaltes und der Familie. An seine Stelle ist das Sich-Verhalten getreten«.

⁴⁰ Vgl. LUDGER LÜTKEHAUS, Natalität. Philosophie der Geburt (Die Graue Reihe 47), Zug 2006, 35f. (Zitat 36) zur zusammenfassenden Kritik an dieser ersten rekonstruierten Phase.

Vita activa eine von Lütkehaus sog. »initiale Natalitätsphilosophie«⁴¹ ausgebildet, die die mit der Geburt gegebene anfängliche Freiheit zum Handeln über die Nötigung zum dankbaren Verhalten stelle. Die werkgeschichtliche Zäsur setzt Lütkehaus im April 1951 an, weil hier im *Denktagebuch* erstmals das Augustin-Zitat von der Erschaffung des Menschen als Anfang zu finden sei.⁴² Dadurch, so Lütkehaus, wurde der individuelle Anfang im Sinne des *initium* wichtiger als der von Augustin *principium* genannte universelle Anfang der Welt, zu der sich der einzelne Geborene verhalten muss.⁴³

Mit dieser quellenmäßig abgestützten Rekonstruktion gelangt Lütkehaus offensichtlich über das bei Boelderl zu beobachtende Problem hinaus, dass die dekonstruktivistisch verstandene Natalität nicht vom Sich-Verhalten zu der für Arendts Sozialphilosophie entscheidenden Kategorie des Handelns vorstößt. Lütkehaus seinerseits macht diesen Fortschritt neben der werkimmanenten Rekonstruktion auch systematisch geltend, indem er feststellt, dass nur eine menschliche Sozialität in Pluralität der Freiheit des Handelns entspreche; die Natalitätsphilosophie Arendt'scher Prägung sei deshalb »vorab gegen den Totalitarismus wie gegen jede rassistische Gleichschaltung gerichtet«.⁴⁴ Wenn Lütkehaus weiterhin die Ablehnung jeder religiösen, besonders einer jüdisch-christlichen, Grundierung der Natalitätsphilosophie schlussfolgert, da die Vorstellung der »Ebenbildlichkeit [...] der Idee der Pluralität [widerspreche]«,⁴⁵ so richtet sich dieser Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit weniger gegen die erwähnstermaßen auch von Arendt abgelehnte Eschatologie als vielmehr gegen die Protologie, konkret gegen das Konzept der Schöpfung, die eine dem Sein von sich aus innewohnende Güte impliziert (»siehe, es war sehr gut«, Gen 1,31). Hier schließt sich der Kreis von Lütkehaus' Argumentation: Zu einem Sein, das von vornherein unter die Wertkategorien von Gut und Böse fällt, kann sich der Mensch immer nur verhalten, indem er es bewertet; wirklich freies Handeln verlangt demgegenüber ein Sein, das die *Handlungsoption für wertfreies Nichtsein* eröffnet. Nur dann also lässt sich das »Diktat meiner Geburt« durchbrechen,

41 LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 38.

42 Vgl. LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 37 (zu Augustins Satz s.o. Anm. 12). Lütkehaus' frühere Einschätzung, wonach die Natalitätsphilosophie »erst sekundär Moralphilosophie, vorab Existenzphilosophie und Metaphysik« sei (in: ARENDT [s.o. Anm. 3], 13 Anm. 17), ist hinsichtlich der Nennung der Metaphysik völlig unverständlich.

43 LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 45 berücksichtigt bei dieser begrifflichen Abstufung allerdings nicht, dass Arendt sie zwar zur Wiedergabe von Augustins Position (so an der von Lütkehaus genannten Stelle ARENDT [s.o. Anm. 4], 353 Anm. 3), aber nicht für ihre eigene Position heranzieht.

44 LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 38.

45 LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 37.

wenn ich die Möglichkeit habe, durch mein Handeln die ganze Situation rückgängig zu machen, in der ich mich zu dieser Geburt verhalten muss.⁴⁶ Lütkehaus votiert hier, wie die Berufung auf einschlägige Äußerungen Senecas zeigt, unmissverständlich für den Freitod als »die einzige Möglichkeit, die Katastrophe der Geburt zwar nicht als Faktum, aber wenigstens in Bezug auf ihre Lebensfolge rückgängig zu machen«.⁴⁷ Diese Folgerung beruht auf der Entgegensetzung von Sein und Nichtsein, die sich ergibt, wenn man mit Lütkehaus eine ethische Wertung von Sein als solchem, also die innere Verbindung von Sein und Güte, ablehnt. Die Option des Freitodes ist also nicht lebensfeindlich gemeint, sondern im strengen Sinne wertfrei zu verstehen: Sie und sie allein macht Ernst damit, dass aus keinem Sein ein Sollen, also auch kein Nichtsollen folgt. Sein und Nichtsein stehen sich für Lütkehaus wertfrei gegenüber und erlauben erst damit wirklich freies Handeln, das nicht in der »Tyrannei der Werte« (Carl Schmitt) gefangen bleibt, die verlangt, sich zu jedem Sein zu verhalten, indem man es bewertet.

Freilich ist der Freitod immer nur meine mögliche Option, das Diktat *meiner* Geburt zu brechen. Für die Welt, in die ich hinein geboren werde, besteht die entsprechende Freiheit nach Lütkehaus darin, sich nun ihrerseits zu dem Geborenen nicht einfach nur zu verhalten, sondern mit ihm zu handeln, wie es Arendts Begriff des Handelns im Unterschied zum bloßen Herstellen vorsieht. Lütkehaus verdeutlicht das am Beispiel der Eltern, die, wenn sie das Neugeborene zur Welt bringen, dieses nicht einfach herstellen, sondern es zugleich zu eigener Verantwortung führen und in diesem Sinne auf Augenhöhe mit ihm handeln sollen.⁴⁸ In Lütkehaus' Worten: »Entbindung stiftet unwiderrufliche

⁴⁶ Vgl. LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 74: »Die Möglichkeit des freien Todes ist diejenige, die einzige, die das Diktat meiner Geburt bricht.«

⁴⁷ So LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 101.

⁴⁸ LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 76 formuliert mit kantischen Anklängen: »Für ihre ›Tat‹ liegt auf den Erzeugern die Verbindlichkeit, ihre unmündigen Kinder so früh wie möglich zur Mündigkeit zu befähigen und die mündig gewordenen unverzüglich in ihre Freiheit als ›Weltbürger‹ zu entlassen. Allein diese Freiheit balanciert das Diktat der Geburt.« Nur der Unterschied zwischen *mir* und meinen *Erzeugern* verhindert, dass der Ausschließlichkeitsanspruch, mit dem dieser Satz vorgetragen wird, der nur wenig zuvor (s.o. Anm. 46) festgehaltenen, angeblich ebenfalls »einzigen« Möglichkeit widerspricht, das Diktat *meiner* Geburt zu brechen. – Zu Lütkehaus' kritischer Diagnose über die »Phantasmagorien« der »biotechnologischen Moderne« von einer »optionalen« [d.h. wunschgesteuerten] Geburt [vulgo: Designer-Baby]« (77) vgl. das aphoristische Urteil: »Das Herstellen kassiert das Handeln. [...] Die Anthropotechnik ist das weitestgehende Diktat, das die zu Produzenten mutierten Schöpfer je über ihre Produkte verhängt haben.« (79)

Verantwortungsbindung.«⁴⁹ Als Paradigma hierfür nennt Lütkehaus den Verantwortungsethiker *par excellence*, Hans Jonas, für den das nackte Leben eines neugeborenen Säuglings die Verantwortung der Eltern begründet.⁵⁰

In dem von Jonas herangezogenen Bild des hilflosen Neugeborenen kristallisiert sich Lütkehaus' Argumentation aus. Sie zielt ganz auf die Kategorie des bloßen Seins, das zum einen frei von jeder religiösen oder sonstigen Wertung (»siehe, es war sehr gut«) bleiben muss, zum anderen aber die Freiheit verantwortlichen Handelns entbindet. Auf den ersten Blick trifft Lütkehaus damit sowohl Arendts Korrelation von Geburt (»nackte Tatsache«) und zweiter Geburt (im Handeln) als auch ihre Ablehnung jeder religiösen Grundierung der Natalität. Tatsächlich zielt das Bild des Neugeborenen bei Jonas aber auf genau die Einheit von Sein und Güte, die bei Lütkehaus die Negativfolie für seine wertfreie Entgegensetzung von Sein und Nichtsein bildet.⁵¹ Für Jonas sind es nämlich nicht wesentlich die Eltern, die aufgrund ihrer Hervorbringung des Kindes auch verantwortlich ihm gegenüber handeln sollen, sondern das Sein des Kindes selbst bringt dieses Sollen hervor. Jonas führt das Beispiel des hilflosen Neugeborenen ausdrücklich zur Überwindung der logischen Schranke zwischen Sein und Sollen an, also als Beispiel eines Seins an, dem bereits Güte innewohnt.⁵²

49 LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 80.

50 So Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* [1979] (stw 1085), Frankfurt am Main 1984, 240–242 (»Archetypische Evidenz des Säuglings für das Wesen der Verantwortung«). Dazu LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 80: »Am deutlichsten hat Hans Jonas den Zusammenhang von Verursacherprinzip, Diktat der Geburt und Verantwortung zur Geltung gebracht.« Auf diese Äußerung ist noch zurückzukommen.

51 Zu erinnern ist hier vor allem an den Leitfaden für das Zwei-Phasen-Schema seiner Arendt-Rekonstruktion: den in der ersten Phase noch nicht überwundenen »Modus der grundsätzlichen Dankbarkeit – dass es für mich überhaupt so etwas wie Sein gibt« (ARENDE [s.o. Anm. 9], Heft I/Nr. 1 vom Juni 1950, 4, zitiert von LÜTKEHAUS [s.o. Anm. 40], 35), also das Vorverständnis: »Geburt ist prinzipiell positiv« (24).

52 Hierfür ist über den in Anm. 50 genannten Textabschnitt hinaus auf das gesamte vierte Kapitel »Das Gute, das Sollen und das Sein: Theorie der Verantwortung« (JONAS [s.o. Anm. 50], 151–242) zu achten, das von jenem Abschnitt lediglich abgeschlossen wird. Vgl. zunächst (als *praemissa major*) den Gedanken einer »Gründung [sc. des Guten] im Sein« (161) und sodann (als *praemissa minor*) den Hinweis auf »das Neugeborene« als den »einen einzigen Fall [...], wo jener Zusammenfall [sc. von Sein und Sollen] stattfindet« (235), der es erlaubt, (als *conclusio*) auf das Leben des Neugeborenen als »Gut-an-sich« (zum Begriff vgl. 154) zu schließen. Wenn LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 80 in Jonas' Evidenzbeispiel des Säuglings ein »Verursacherprinzip« (also ein vom elterlichen Handeln induziertes Sollen) wahrnimmt, erkennt er den von JONAS (s.o. Anm. 50), 161, 170 und öfter betonten Vorrang der Verantwortung gebietenden Sache vor dem Willen und verabsolutiert oder vereinseitigt die Äußerung von JONAS (s.o. Anm. 50), 241: »Verantwortung im ursprünglichsten und massivsten Sinn folgt aus der Urheberschaft des Seins, an der über die aktuellen Erzeuger hinaus alle beteiligt sind, die der Fortpflanzungs-

Das ist nur denkbar, wenn die Güte dieses Seins keine Wertkategorie darstellt, die ihm zu- oder auch abgesprochen, also jedenfalls vom Sein getrennt werden könnte. Soll die Güte demgegenüber dem fraglichen Sein inhärent sein, so kann der Gegensatz von Sein und Nichtsein für dieses Sein nicht logisch elementar sein; vielmehr muss für es die Frage nach dem *esse* identisch mit der Frage nach dem *bene esse* sein. Genau dies trifft nach Jonas für menschliches Sein zu: Menschlichem Sein stellt sich nicht die Frage von Sein und Nichtsein, sondern nur die des guten Seins.⁵³ Der hier implizierte Begriff der Güte bezieht sich nicht auf einen Wert des Seins, sondern auf das Sein selbst. Mit dieser nicht-wertenden Identität von *esse* und *bene esse* ist unausdrücklich an die mittelalterliche Transzendentalienlehre angeknüpft, die mit der Konvertibilität von Sein und Güte einen nicht-wertenden, überethischen Begriff des Guten etabliert.⁵⁴ Die Transzendentalienlehre macht mit anderen Worten als allgemeinste Bedingung philosophischer Erkenntnis (insoweit transzendental) geltend, dass selbst den abstraktesten Gegenständen dieser Erkenntnis (wie den Universalien) *Güte* in dem Sinne zukommen muss, dass sie Gegenstände eines erkennenden Interesses *sind*.⁵⁵ Angesichts dieses transzendentalen Sinns von Sein als Güte bildet das Nichtsein keinen logischen Gegensatz.

Bezieht man diese Überlegungen auf den Kontext der Natalität zurück, so zeigt sich, dass Lütkehaus mit der vermeintlich elementaren Gegenüberstellung von Sein und Nichtsein eine unzulässige Abstraktion vornimmt. Das wird deutlich, wenn man diese Gegenüberstellung auf das Geborensein selbst anwendet: Steht ihm das Ungeborensein als Nichtsein gegenüber? Lütkehaus zieht diesen

ordnung durch Nichtwiderruf ihres Fiat im eigenen Fall beipflichten, also alle, die sich selber das Leben erlauben – kurz, die jeweils seiende Menschenfamilie als solche.« Dieser Satz schließt übrigens bemerkenswerterweise vorsorglich Lütkehaus' Freitodargument aus.

53 Es ist die wesentliche Pointe des von Jonas' Verantwortungstheorie (s. vorige Anm.) betonten Vorrangs der Sache vor dem Willen, dass diese Sache den »Begriff des nackten ›ist‹« bzw. den »Begriff des ›bloßen Ist‹ für sich gar nicht zulässt« (JONAS [s.o. Anm. 50], 235). Wenn LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 81 dennoch gerade mit Rekurs auf Jonas eine elterliche Verantwortung für das bloße Sein des Kindes (»Primärverantwortung für seine Existenz«) einschärfen will, lässt er sich vom Evidenzbeispiel des ja nackten Neugeborenen ins Bockshorn jagen.

54 Zur theoriegeschichtlichen Funktion der mittelalterlichen Transzendentalienlehre als Brücke zwischen dem auf Wahrheit ausgerichteten Intellektualismus der Dominikaner und dem das Gute erstrebenden Voluntarismus der Neufranziskaner vgl. die klassische Darstellung bei Wilhelm WINDELBAND/Heinz HEIMSOETH, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1958, 281–288, bes. 284.

55 Die Rede von einer Existenz als Gegenstände der Erkenntnis (*esse in intellectu*) ist nicht damit hinfällig, dass, wie Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises zeigt, nicht vom *esse in intellectu* auf das *esse in re* geschlossen werden kann.

Schluss, wenn er schreibt: »Die Ungeborenen aber sind schlicht nicht.«⁵⁶ Tatsächlich jedoch ist mit der Kategorie des Ungeborenen ein Beispiel dafür gegeben, dass die Entgegensetzung von Sein und Nichtsein vom Phänomen der Natalität abstrahiert. Ungeborene sind zwar nicht in der Weise der Geborenen, ohne dass ihnen deswegen jedoch das Sein abzusprechen wäre. Die Geburt markiert zwar eine auch logische Schranke menschlichen Seins, doch deckt diese sich nicht mit dem Unterschied von Sein und Nichtsein, sondern nur mit dem zwischen ungeborenem und geborenem menschlichen Leben. Eine *Philosophie der Geburt* sollte mindestens diese Differenzierung darstellen können. Lütkehaus' Theoriendesign ist mit der Entgegensetzung von Sein und Nichtsein in einer Weise holzschnittartig, die es verständlich macht, wenn eine Rezension in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ihn als »Hans Hackebeil im Wald des Seins« titulierte.⁵⁷

II.3 Natalität und die »nicht-reziproke Gabe« des Geborensseins

Beim Phänomen des ungeborenen menschlichen Seins hakt die dritte hier vorzustellende Untersuchung ein, die 2008 veröffentlichte Vechtaer Habilitationsschrift von Christina Schües.⁵⁸ Schües fasst in ihrem systematischen Entwurf das Thema Natalität aus der Perspektive Husserl'scher Phänomenologie an und versteht dabei die Geburt grundsätzlich als einen »Grund-Satz«, das heißt als qualitativen Sprung, der über die Grenze zwischen dem pränatalen Leben im Mutterleib und dem postnatalen Leben in der Welt intentional erfassbarer Dinge hinwegsetzt. Der Grund-Satz verleiht dem Neugeborenen *eo ipso* moralische Subjektivität.⁵⁹ Der Abstand zu den Entwürfen von Boelderl und Lütkehaus ist

⁵⁶ LÜTKEHAUS (s.o. Anm. 40), 86.

⁵⁷ Vgl. Ulrich WANNER, Man sieht leider immer noch, dass es Bäume sind. Holzfällen, eine Ernüchterung: Ludger Lütkehaus ist der Hans Hackebeil im Wald des Seins, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12. Oktober 1999 (nachgewiesen bei http://de.wikipedia.org/wiki/Ludger_Lütkehaus [05.01.2012]).

⁵⁸ Vgl. Christina SCHÜES, *Philosophie des Geborensseins* (Alber Philosophie), Freiburg 2008. Ich konzentriere mich im Folgenden auf den zweiten, systematischen Teil dieser umfangreichen Untersuchung und hier besonders auf Kapitel IV (251–321), das die These von der phänomenologischen Relevanz der Geburt enthält, während dies in Kapitel V für Edmund Husserls und in Kapitel VI für Hannah Arendts philosophische Theoriebildung entfaltet wird.

⁵⁹ Letztere These hat, auch mit Rückgriff auf die Intentionalitätskategorie, einen Vorläufer in SANER, *Bedeutung der Geburt* (s.o. Anm. 5), 166, der die Geburt als »die Bedingung der Möglichkeit des Anfangens« versteht (167). Vgl. ausführlicher SCHÜES (s.o. Anm. 58), 289–301 (»Ge-

himmelweit, denn mit der typisch phänomenologischen Bestimmung der Geburt als *Grenze* zwischen prä- und postnatalem Sein rückt das ungeborene Kind ins Zentrum dieser *Philosophie des Geborens*, und schon dieser Titel lässt erkennen, dass Schües' Buch die Geburt nicht als philosophiegeschichtliche Metapher behandelt, wie das selbst noch Boelderl und Lütkehaus tun, sondern tatsächlich als Gegebenheit des Menschseins. Schües steht darum in ganz anderem Maße als jene im Austausch mit den empirischen Lebenswissenschaften,⁶⁰ und das macht sie für einen von religiösen oder metaphysischen Übermalungen freien Zugang zum Thema so interessant. Der Vorzug ihres Entwurfs wird spürbar beim Problem der Güte menschlichen Seins, das sich sofort einstellt, wenn man die Geburt als Grenze auffasst, denn welchen moralischen Status hat dann menschliches Leben jenseits dieser Grenze, also der ungeborene Fötus?⁶¹

Diese Frage nach dem ethischen Status, also der Güte des ungeborenen menschlichen Lebens erweist sich als eine Art Lackmustest für die unterschiedlichsten Gestalten des Natalitätsdenkens. Für Boelderl, der die Geburt (mit Derrida) als »unmögliche Notwendigkeit«, also als Nötigung zum Sprechen, doch ohne inhaltliches Sagen versteht, bleibt die Frage ohne Antwort.⁶² Für Lütkehaus stellt sich nicht einmal die Frage nach der Güte des Seins, da sie für ihn zur »Tyrannei der Werte« und damit nicht in eine an der wertfreien Leitdifferenz von Sein und Nichtsein orientierte philosophische Betrachtung gehört.⁶³ Mit der Verantwortungsethik eines Hans Jonas ließ sich dem zwar die Einheit von Sein und Güte im Bild des Neugeborenen entgegensetzen, doch bedurfte es dafür einer handfesten Anleihe bei der Metaphysik, konkret bei der mittelalterlichen Transzendentalienlehre.⁶⁴

burt als Bedingung von Intentionalität – Der Grund-Satz«), wo das syllogistisch um den Mittelbegriff der Intentionalität aufgebaute Hauptargument wie folgt lautet:

Praemissa major: Intentionalität – im Sinne Husserls verstanden als »Gespannt-Sein« zwischen meinem Bewusstsein und »einem intendierten Etwas, das sich für mich als etwas [...] vom lebensweltlichen Hintergrund abhebt« (289) – ist »die Grundstruktur des menschlichen Bewusstseins« (289).

Praemissa minor: »Die Grundbedingung für die Möglichkeit der wesentlichen Differenz, die der Intentionalität inne ist, ist eine *ursprüngliche Differenzierung* von dem leiblichen Eingeschlossensein in den Mutterleib« (291), also die Geburt.

Conclusio: Die Geburt – »als Bedingung von Intentionalität« (300) – »führt zu *Differenzen*« (293), wie sie für das menschliche Bewusstsein kennzeichnend sind. Menschen sind aufgrund dieses Bewusstseins von Geburt an als moralische Subjekte zu achten.

⁶⁰ Vgl. besonders Kapitel IV.3 (»Psychologische Phänomenologie«) und IV.4 (»Die Geburt – Trauma oder Übergang?«) bei SCHÜES (s.o. Anm. 58), 267–285.

⁶¹ SCHÜES (s.o. Anm. 58), 300 wirft die Frage selbst auf.

⁶² Zu Boelderl s.o. bei Anm. 34.

⁶³ Zu Lütkehaus s.o. nach Anm. 47.

⁶⁴ Zu Jonas und der Transzendentalienlehre s.o. bei Anm. 54.

Schües' lebenswissenschaftlich orientierte Phänomenologie des Geborens demgegenüber könnte für die Beantwortung der Frage nach dem moralischen Status des ungeborenen Lebens auf die Bioethik verweisen, doch verzichtet Schües auffälligerweise auf diese Möglichkeit. – Der Grund für diesen Verzicht ist vermutlich, dass die bioethische Antwort eine Subsumption unter höhere Prinzipien wie zum Beispiel die Menschenwürde vornehmen müsste, die wiederum im Sinne einer metaphysischen Vorgegebenheit entweder behauptet werden muss (so im offenbarungstheologischen Konzept von Eilert Herms)⁶⁵ oder aber bestritten (so im präferenzutilitaristischen Konzept von Peter Singer).⁶⁶ Zwar kann man wie Johannes Fischer den Begriff der Menschenwürde auch jenseits dieses Entweder-Oder lebensweltlich (also durchaus in phänomenologischer Manier) als nicht-subsumptiven Grenzbegriff bilden, doch führt ein solcher Grenzbegriff dann auch zu einer abgestuften Güte bzw. ethischen Schutzwürdigkeit des ungeborenen in Abgrenzung zum geborenen Leben.⁶⁷ Die phänomenologisch erfasste Grenze der Geburt würde also gewissermaßen im Verhältnis 1:1 ethisch ausgewertet und damit die Phänomenologie zur Ethik gemacht. Gerade diese Direktanwendung des phänomenologischen Grund-Satzes der Geburt widerspräche aber Schües' Interesse am moralischen Status des ungeborenen Lebens, das sich vielmehr auf die »moralphänomenologische Relevanz des pränatalen Seins«⁶⁸ richtet. Die Besonderheit von Schües' *Philosophie des Geborens* gegenüber Boelderl und Lütkehaus, aber auch gegenüber einem bioethischen Zugang zum Thema sehe ich deshalb darin, dass bei ihr der Status des ungeborenen Lebens *fundamentaethisch* fruchtbar gemacht wird. Wie das inhaltlich geschieht, ist jetzt zu skizzieren.

Schües' Ausführungen zur moralphänomenologischen Relevanz des ungeborenen Lebens greifen die lebenswissenschaftliche Beobachtung auf, dass Säuglinge *unmittelbar* nach der Geburt mit der Welt, auf die sie gerade erst gekommen sind, interagieren, indem sie z.B. den Blick der Mutter erwidern.⁶⁹ Das

⁶⁵ Vgl. zum Beispiel Eilert HERMS, Menschenwürde, in: Klaus M. GIRARDET/Ulrich NORTMANN (Hg.), Menschenrechte und europäische Identität – die antiken Grundlagen, Stuttgart 2005, 183–214.

⁶⁶ Vgl. zum Beispiel Helga KUHSE/Peter SINGER, Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener, erweiterte deutsche Ausgabe übersetzt von Jutta SCHUST, Erlangen 1993, 164–169 gegen das »speziesistische« Verständnis der Menschenwürde sowie 188–227 zum eigenen präferenzutilitaristischen Modell.

⁶⁷ Vgl. zum Beispiel Johannes FISCHER, Menschenwürde und Anerkennung. Zur Verwendung des Menschenwürdebegriffs in der Diskussion um den Status des vorgeburtlichen Lebens, in: ZEE 51 (2007), 24–39. Fischer betont hier die Unterscheidung zwischen lebensweltlichem und subsumptivem Begriff.

⁶⁸ So in der Überschrift bei SCHÜES (s.o. Anm. 58), 301 (Hervorhebung hinzugefügt).

⁶⁹ Dieses und weitere Beispiele diskutiert SCHÜES (s.o. Anm. 58), 298f.

Neugeborene zeigt damit die für jede Intentionalität kennzeichnende Leibhaftigkeit, während vor der Geburt vergleichbare Interaktionen selbst da, wo es sich um bloße Sinnesempfindungen wie z.B. das Hören der mütterlichen Stimme handelte, immer durch den Leib der Mutter *vermittelt* waren.⁷⁰ Diese Wandlung von der vermittelten zur unmittelbaren Leiblichkeit des Kindes lässt sich im Hinblick auf den moralischen Status des Ungeborenen mit Schües so beschreiben, dass die Mutter dem Ungeborenen *durch das bloße Austragen der Schwangerschaft* die Unmittelbarkeit eigener Leibhaftigkeit und Intentionalität vermittelt, die das Kind dann von Geburt an zu einem moralischen Subjekt macht.⁷¹

Die Pointe dieser Argumentation liegt in der paradoxen Figur der *vermittelten Unmittelbarkeit*, die das Geborensein für das Neugeborene darstellt. Hier wird deutlich, warum Schües ihr Buch *Philosophie des Geborenseins* betitelt und nicht (wie Lütkehaus) *Philosophie der Geburt*. Wie Schües selbst einmal zur Abgrenzung verdeutlicht, sorgen nicht »[d]er Geburtsvorgang und das Gebären«,⁷² sondern das Austragen der Schwangerschaft in den neun vorangegangenen Monaten dafür, dass das Neugeborene von Geburt an ein eigenes moralisches Subjekt ist. Die vermittelte Unmittelbarkeit bezeichnet also einen Konnex von kindlichem Geborensein und mütterlichem Austragen der Schwangerschaft, der im Deutschen nur noch in etymologischen Spurenelementen nachzuweisen, im Englischen aber deutlich wahrnehmbar ist. Auf Englisch tönen die Partizipien für »geboren« sein und »getragen« werden lautgleich »born(e)« und unterscheiden sich lediglich in der Schreibweise. Das macht Schües' moralphänomenologische Pointe sichtbar: *Als moralisches Subjekt geboren zu werden, ist gleichbedeutend damit, von einer (schwangeren) Frau (aus-) getragen worden zu sein.* Die moralische Subjektsqualität des Neugeborenen ist eine, nein: schlechthin die Gabe, nämlich das »nicht-reziproke Geben« der Schwangeren an ihr Kind.⁷³ Es sind die Frauen, die durch das Austragen ihrer Schwangerschaften die Menschen zu moralischen Subjekten machen⁷⁴ – das ist der unaufgebbare, aber wohl auch

70 SCHÜES (s.o. Anm. 58), 292 spricht von einem »besondere[n] akustische[n] Feld, das aus den körperlichen Geräuschen der schwangeren Frau und den Geräuschen der Welt besteht«.

71 Vgl. SCHÜES (s.o. Anm. 58), 304: »Somit ist die Mutterschaft eine nicht substituierbare Basis für die Hervorbringung einer ethischen Subjektivität«.

72 Zitat: SCHÜES (s.o. Anm. 58), 12.

73 SCHÜES (s.o. Anm. 58), 304 mit Anm. 107, die den Verdacht einer ökonomischen Grundierung jedweder Gabe, also eine (gegebenenfalls durch Einbezug von Phasenverschiebungen zustande kommende) Tauschnatur von Gabe überhaupt, kontert.

74 SCHÜES (s.o. Anm. 58), 304 zitiert Susanne SANDHERR, *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas'*, Stuttgart 1998, 162: »Ohne die meiner eigenen bewussten Existenz vorgängige Bereitschaft einer Anderen, mich zu tragen, wäre diese meine Existenz nicht.«

unaufgebar berechnete, Schuss Feminismus in Schües' Natalitätsdenken – eine ganz andere Art von Feminismus freilich als bei Moltmann-Wendel.

Zu untersuchen, welche ethischen Konsequenzen Schües' moralphänomenologische These, insbesondere die einhergehende und wohl auch beabsichtigte Verschiebung von Mutterschaft hin auf Schwangerschaft⁷⁵ mit sich bringt, würde meine heutige Themenstellung sprengen. In ihrem Rahmen ist vielmehr hervorzuheben, dass die Kategorie einer nicht-reziproken Gabe der Mutter an das Kind dem vermeintlich rein biologischen Vorgang der ausgetragenen Schwangerschaft eine Intentionalität attestiert, die jede Vorstellung, wonach Natalität natürliche Gegebenheit und empirisches Faktum sei, der Naivität überführt. Im Einklang mit ihrer moralphänomenologischen Grundthese von der vermittelten Unmittelbarkeit des Geborensseins weist Schües vielmehr mit dem Phänomenologen Bernhard Waldenfels darauf hin, »dass jede ›Elternschaft Züge einer Adoption an sich trägt‹«⁷⁶ – die Besonderheit auf Seiten der Mutter ist freilich, dass hier die Annahme oder Adoption des Kindes bereits vor der Geburt geschieht allein durch das Austragen der Schwangerschaft. Man wird sich also nach der Lektüre von Schües' Buch hüten, dieses Austragen in biologistischer Manier als mechanischen oder technischen Vorgang zu begreifen, etwa als »Herstellen«, wie es bei Lütkehaus, aber auch in vielen bioethischen Stellungnahmen zu Schwangerschaften nach extrakorporaler Befruchtung wahrgenommen wird. Das Austragen der Schwangerschaft bis zur Geburt schließt vielmehr das subjektive »Ja« zum Leben ein, das auch Boelderl dieser unter der Chiffre einer »nicht-positiven Affirmation« im Sinne Derridas attestiert, nur dass Boelderl hierfür den Umweg über eine antisubjektivistische Subjektivität nehmen muss.⁷⁷ Schües' Rekurs auf die ebenfalls an Derrida angelehnte Kategorie der nicht-reziproken Gabe⁷⁸ zeigt aber, dass die Figur der vermittelten Unmittelbarkeit bereits die leibliche Natur des Menschen so zu entwerfen erlaubt, dass ihr die intentionalen Vollzüge einer vermeintlich sekundären Subjektivität bereits zugehörig sind. Damit eröffnet Schües' *Philosophie des Geborensseins* die Möglichkeit, anthropologische Fundamentalkonzepte, also nichts Geringeres als die Natur der Menschen, neu zu verstehen. Auf diesem Gebiet sehe ich denn auch den hauptsächlichen Ertrag der noch jungen Begriffskarriere für die Anthropologie, auf den ich im abschließenden Teil meiner Überlegungen noch zusammenhängend eingehen will.

⁷⁵ SCHÜES (s.o. Anm. 58), 304 weist in diesem Sinne auf die Doppelbedeutung des französischen *maternité* hin, das auch Schwangerschaft bedeutet.

⁷⁶ SCHÜES (s.o. Anm. 58), 305 mit Zitat von Bernhard WALDENFELS, Deutsch-französische Gedankengänge, Frankfurt am Main 1995, 373.

⁷⁷ Zu Boelderl s.o. bei Anm. 34.

⁷⁸ Zum Problem der ›Gabe‹ s.o. Anm. 73.

III Anthropologie im Spannungsfeld von Geburt und Wiedergeburt

Wenn mit dem Werk von Christina Schües am Ende dieses Überblicks über die Begriffskarriere der Natalität ein modifiziertes Verständnis der Natürlichkeit des Geborensseins steht, so schließt sich damit in gewisser Weise der Bogen unserer Überlegungen. Denn während die frühen theologischen Rezeptionen bei Moltmann-Wendel und Ulrich-Eschemann gerade in ihrer divergenten Ausrichtung ein Hinweis auf die Gefahr religiöser oder metaphysischer Übermalung des Natalitätsthemas waren, ließ sich in den fachphilosophischen Untersuchungen von Boelderl und Lütkehaus beobachten, wie das Pendel in die entgegengesetzte Richtung ausschlug. Sowohl Boelderls antimetaphysisches Verfahren der Dekonstruktion als auch Lütkehaus' betont wertfrei auftretende Entgegensetzung von Sein und Nichtsein suggerierten, dass die Anfänglichkeit der Geburt in besonderer Weise der unausrechenbaren Offenheit menschlicher Lebensvorgänge entspreche, die sich jeder Deutungshoheit entzieht. In dieser Perspektive kann der Natalitätsbegriff geradezu definiert werden als Einspruch schon gegen den Anspruch auf Deutung des menschlichen Lebens, sei sie religiöser, philosophischer oder sonstwelcher Art.

In dieser Entgegensetzung von theologischen und philosophischen Rezeptionslinien wirken Schües' Untersuchungen zur moralphänomenologischen Relevanz der Natalität klärend, weil sie aufweisen, *dass das Geborenssein des Menschen immer schon Deutungen und Urteile einschließt*. Das erweist die Annahme einer deutungsresistenten, gewissermaßen rein naturbelassenen Natalität als Illusion. Am Ende bestätigt Schües so aus phänomenologischer Perspektive, was bei religionswissenschaftlicher Sichtweise gewissermaßen am Anfang steht: »Die menschliche G[eburt] gilt – wie der Tod – in keiner menschlichen Gesellschaft als ›natürlicher‹ Vorgang, sondern ist ein Ereignis, das kulturell (und religiös) bearbeitet und verarbeitet wird.«⁷⁹ Bei Schües gelingt die Korrektur eines falschen Naturalismus der Natalität durch den Nachweis der vermittelten Unmittelbarkeit des Austragens von Schwangerschaften. Dieser Nachweis ist aber zugleich Hinweis auf einen entsprechenden größeren Zusammenhang in der Anthropologie, dem ich mich zum Abschluss meiner Überlegungen widmen möchte.

Das Verständnis des Naturbegriffs ist für die Anthropologie von großer Bedeutung, seit sie im Gefolge der Philosophischen Anthropologie bei Arnold Geh-

⁷⁹ Fritz Stolz, Art. Geburt (religionswissenschaftlich), in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 518f., hier 518.

len und anderen den Kulturbegriff weniger im Gegensatz zur Natur als vielmehr aus der naturwissenschaftlichen, konkret der zoologischen und evolutionsbiologischen, Betrachtung des Menschseins heraus entwickelt hat.⁸⁰ Als prominentestes jüngeres Beispiel lässt auch die vor wenigen Jahren aus dem Nachlass von Hans Blumenberg herausgegebene *Beschreibung des Menschen* (2006) dieses Interesse erkennen, wobei die rein deskriptive Titelwahl wieder an die erwähnte Deutungsabstinenz erinnert.⁸¹ Vor diesem Hintergrund dürfte die Auseinandersetzung unverändert aktuell sein, die der Erlanger Philosoph Wilhelm Kamlah in seinem Entwurf einer *Philosophischen Anthropologie* für die neuzeitliche Profanität besonders mit Gehlen geführt hat.⁸²

Einer von Kamlahs Einwänden gegen Gehlen lautet – bei vielfältiger Anerkennung seiner Forschungsleistungen –, dass er das biologische Reiz-Reaktion-Schema verabsolutiert habe und daher menschliche Wahrnehmung lediglich rezeptiv verstehen könne. Dem setzt Kamlah entgegen, dass Menschen bereits in der Wahrnehmung von Sinnesreizen das Wahrgenommene miterzeugen, so dass Sinnlichkeit für Kamlah nie nur rezeptiv, sondern immer auch spontan ist. Mit Kamlah ist also zu beachten, dass die Sinne nichts *merken* (und vollends der Verstand sich nichts merken) können, wenn Auge und Ohr nicht zuerst *aufmer-*

80 Über Gehlens Hauptwerk *Der Mensch* (1940) hinaus wäre für die weitere Entwicklung seines Denkens zusammenfassend zu vergleichen: Arnold GEHLEN, *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Mit einem Nachwort von Herbert SCHNÄDELBACH (Rowohlt's Enzyklopädie 424), NA Reinbek 1986, 44–69, wo Gehlen mit der Forderung einer nicht näher bestimmten »Askese« (66f.) auch die Problematik seiner Grundthese von der Entlastungsfunktion der Kultur thematisiert.

81 Wenn Hans BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, aus dem Nachlass hg. von Manfred SOMMER, Frankfurt 2006, in *phylogenetischer* Hinsicht den seit Johann Gottfried Herder für die Anthropologie schlüsselhaften aufrechten Gang beim Wechsel vom Urwald in die Steppe vor allem als Risikofaktor begreift (520f.), durch den sich erste »erfolglose Aspiranten« auf die Ahnenschaft des homo sapiens (521) der *Sichtbarkeit* (eine Schlüsselkategorie für Blumenberg) auslieferten, dann kann die Geburt als *ontogenetischer* Eintritt in die Sichtbarkeit für Blumenberg um so weniger gleichgültig sein, als seit dem Gynäkologen Klaas de Snoo (579f.) die Gewährleistung der arterhaltend unverzichtbaren Geburt in Schädellage als wichtiger Faktor für die Aufrichtung der evolutionsmäßigen Vorfahren des Menschen erkannt ist. Und tatsächlich sieht Blumenberg die Geburt in Entsprechung zum »Heraustreten aus dem vertrauten und schützenden Biotop in den freien Raum« (567) als Vorgang der *Distanzierung*, die für ihn »am ehesten« das »Einheitsprinzip« unter den vielen »Leistungen des Menschen« im artengesellschaftlichen Vergleich bildet (570).

82 Vgl. zum Folgenden: Wilhelm KAMLAH, *Probleme der Anthropologie. Auseinandersetzung mit Arnold Gehlen*, in: DERS., *Von der Sprache zur Vernunft. Philosophie und Wissenschaft in der neuzeitlichen Profanität*, Mannheim 1975, 123–151.

ken, damit sie überhaupt etwas sehen und hören.⁸³ Dieser Einwand deckt sich nicht nur im Begriff der Aufmerksamkeit mit Schües' Beobachtungen zur intentionalen Natur der keineswegs nur natürlichen Austragung einer Schwangerschaft bis zur Geburt.

Kamlahs Argument einer *spontanen Sinnlichkeit* dekonstruiert also die anthropologischen Alternativschemata von Aktivität und Passivität, Subjekt und Objekt wirkungsvoller, als dies Boelderls antisubjektivistischer Dekonstruktion möglich ist. Diese Beobachtung ist nun auch für die Theologische Anthropologie wichtig, die vielfach am Leitfaden der Unterscheidung von Aktiv und Passiv operiert, auf evangelischer Seite sicherlich geprägt durch die Schwierigkeit im Verständnis von Luthers Begriff der *vita passiva* und seinem scheinbar heterogenen Freiheitskonzept, das zwischen dem *Freiheitstraktat* und *De servo arbitrio* landläufig als unausgeglichen wahrgenommen wird.⁸⁴ Versuche wie derjenige von Wilfried Härle, in jene anthropologische Leitunterscheidung eine Binnendifferenzierung durch Kategorien wie eine »aktive Passivität« einzuführen,⁸⁵ lösen das Problem nicht, sondern offenbaren durch das zweistufige Verfahren der Begriffsbildung eher die besonders durch Wolfhart Pannenberg's Entwurf beförderte Auffassung, »Anthropologie« habe die *conditio humana* zunächst zu ermitteln und dann »in theologischer Perspektive« zu deuten.⁸⁶ Dabei spielt es keine Rolle, ob diese Deutung konstruktiv als weltumspannende Sinnstiftung geschieht

83 Vgl. KAMLAH (s.o. Anm. 82), 126f. zur Kritik an der »Theorie von der nur rezeptiven Sinnlichkeit« (126). Wenn Blumenberg (s.o. Anm. 81) gegen eine solche »Andeutung von Spontaneität« (561) einwendet, sie sei in Wahrheit Reaktion auf einen »Nullreiz« (561) und die vermeintliche Spontaneität Motivation »nur durch Gegenstände[,] [a]uch und gerade durch *abwesende* Gegenstände« (562), so geht der reklamierte Gegensatz zu Kamlah über die These der Spontaneität als bloßes Epiphänomen nicht hinaus, weil Blumenberg im letzteren Falle »die Ersetzung der sensorischen Information durch die des Begriffs« in Anschlag bringt (562), die man wohl auch dann als Spontaneität beurteilen muss, wenn man gegen Kant die verstandesmäßige Begriffsbildung für »Leistungen eines Organismus« in der »Auffindung und Erklärung seiner Organe« hält (495). Ist es Zufall, wenn Blumenberg erwog, seine Überlegungen zur Selbstaufrichtung und Sichtbarkeit des Menschen gerade Hans Jonas zu widmen (903), der in ähnlicher Diskurslage die Epiphänomenalistenthese für methodisch ungerechtfertigt, weil unnötig hielt?

84 Eine knappe, umsichtige Skizze dieser Problematik findet sich bei Wolfgang SCHOBERTH, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 139–146, der die Notwendigkeit zur »Revision der gängigen Kategorien« (146) unterstreicht.

85 Zitat: Wilfried HÄRLE, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, in: Wilfried HÄRLE/Reiner PREUL (Hg.), Glaube (MJTh 4 = MThSt 33), Marburg 1992, 37–77, 77; zur Erläuterung dieser aktiven Passivität als »Unterlassen einer gegebenen Handlungsmöglichkeit« vgl. Wilfried HÄRLE, Dogmatik (GLB), Berlin 1995, 517.

86 Zusammenhängend ist dieses Konzept schon ein Jahrzehnt vor der *Anthropologie in theologischer Perspektive* durchgeführt in: Wolfhart PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973.

wie bei Pannenberg oder sich darauf beschränkt, die meist abgeblendeten Horizonte des Menschseins in der Welt sichtbar zu machen, wie es die von Hans-Georg Gadamer aufgrund seines hermeneutischen Konzepts der ›Horizontverschmelzung‹ ins Werk gesetzte, interdisziplinäre *Neue Anthropologie* in den 1970er Jahren versuchte,⁸⁷ von theologischer Seite unterstützt durch Eberhard Jüngel.⁸⁸

Jede theologische Deutung einer zuvor ermittelten *conditio humana* reproduziert methodisch im Grunde das zweistufige Reiz-Reaktion-Schema, dem mit Kamlah der Begriff der spontanen Sinnlichkeit im Sinne der Aufmerksamkeit entgegensetzt ist. Wie Kamlahs eigene *Philosophische Anthropologie* zeigt, versteht er die Spontaneität der Aufmerksamkeit nämlich als Suche des Menschen nach der Welt, in der sich seine *Bedürftigkeit* ausdrückt.⁸⁹ Was Menschen mit ihren Sinnen suchen, ist also gar nicht dem vorgeschaltet, was ihrem Leben Sinn gibt, vielmehr suchen die Menschen Kamlah zufolge in jeder Sinnesregung die Welt als Gegenstand ihrer handelnden Verantwortung.

Was Kamlah hier mit dem Stichwort einer Bedürftigkeit nach der Welt bewusst für die neuzeitliche Profanität formuliert, hat um so größere Tragweite für die Theologische Anthropologie. Auch sie sollte sich von der ebenso großen wie leeren Frage nach dem Sinn des Lebens nicht den Blick dafür verstellen lassen, dass Menschen als Sinneswesen, mit Kamlah gesprochen, bedürftig sind, nämlich bedürftig dessen, durch den Glauben gerechtfertigt zu werden, wie Martin Luther 1536 in der *Disputatio de homine* formulierte.⁹⁰ Wenn Kamlahs *Philosophische Anthropologie* betont, dass Menschen immer schon die Welt suchen, so ist aus Sicht der Theologischen Anthropologie zu sagen, dass der Mensch Gott sucht – in dem Sinne nämlich, dass er sich immer schon »in Gottes Handeln findet«, wie die äußerst charakteristische Formulierung von Gerhard Sauter lau-

⁸⁷ Dieser Zusammenhang von Anthropologie und Hermeneutik bei Gadamer erhellt aus dem kurzen Text: Hans-Georg GADAMER, *Mensch und Sprache* [1966], in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1990, 146–154.

⁸⁸ Eberhard JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: Hans-Georg GADAMER/Paul VOGELER (Hg.), *Neue Anthropologie*, Bd. 6: *Philosophische Anthropologie 1*, Stuttgart und München 1974, 342–371, hier 354–357 verbindet die für die Gottebenbildlichkeit als entscheidend herausgestellte passive Beziehungsfähigkeit des Menschen mit seiner aufrechten Haltung (mit Hinweis auf Ludwig Köhler).

⁸⁹ Vgl. KAMLAH (s.o. Anm. 82), 127: »Die Deutung der menschlichen Sinnlichkeit als bloßer Rezeptivität übersieht also die menschliche Bedürftigkeit.«

⁹⁰ Martin LUTHER, *WA* 39/I, 176,33.

tet.⁹¹ Die geschilderte Bedürftigkeit nach diesem rechtfertigenden Gotteshandeln ist darum von jedem menschlichen »Rechtfertigungsbedürfnis« (Hans G. Ulrich) zu unterscheiden; sie lässt sich aber meines Erachtens hervorragend mit Hilfe des Natalitätsbegriffs erläutern, der hierfür die Spannung von Geburt und Wiedergeburt bereithält.

Im Unterschied zu der langen, auch in Arendts Natalitätskonzept noch nachwirkenden Tradition, die von der platonischen Ideenlehre im Höhlengleichnis bis zu Nietzsches Zarathustra in der Geburtshöhle des Übermenschen den Tod als symbolische, spirituelle oder gar buchstäbliche Voraussetzung der Wiedergeburt betrachtet und diese dadurch als selbstmächtige Tat des Menschen in schroffen Gegensatz zur Geburt bringt,⁹² wird man also sagen müssen, dass Menschen als gebürtliche Wesen in der Erwartung der Wiedergeburt, also nicht im Widerspruch zu ihr, sondern auf sie hin ausgespannt leben. Das (und nicht ihre leibliche Ausstattung im Vergleich zur tierischen Natur) ist ihre Bedürftigkeit. Derjenige evangelische Theologe, der die Wiedergeburt in dieser Weise aus dem Gegensatz zur Geburt befreit hat, ist Friedrich Schleiermacher. Der Wiedergeburtsbegriff begegnet bei ihm nicht nur im Kontext von Rechtfertigung und Heiligung, sondern auch in der Erwählungslehre und ist dort bemerkenswerterweise eine strikt christologische Kategorie. Jesus Christus ist demnach der eine und einzige Mensch, bei dem Geburt und Wiedergeburt zusammentreffen, der also von Geburt an unter der Leitung des göttlichen Geistes steht und darum eine unvergleichliche religiöse Tätigkeit entfaltet. Für alle Gläubigen ist demgegenüber in Anschlag zu bringen, dass sie mit ihrer (gerade auch religiösen) Tätigkeit dem Geist Gottes immer auch im Wege stehen, so dass es nicht zur Koinzidenz von Geburt und Wiedergeburt kommt. Sollen sie ebenfalls religiös produktiv werden, muss es zunächst zu einer Zurücknahme ihrer Tätigkeit hinter die Leitung des göttlichen Geistes kommen.⁹³ Diese für Schleiermachers gan-

91 Vgl. den geradezu definitorischen Leitsatz bei Gerhard SAUTER, *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloh 2011, 47: »›Gegenstand‹ theologischer Anthropologie ist der Mensch, wie er sich in Gottes Handeln findet« (Original kursiv).

92 Ich stütze mich hier auf den 1., historischen Teil von Schües' Buch, der den Spannungsbogen von Platon zu Nietzsche überzeugend nachzeichnet. Die Ausführungen von Peter Sloterdijk zur »negativen Gynäkologie« (Kap. 4) im 1. Band seiner *Sphären* (1998) erreichen meines Erachtens nicht dieselbe Prägnanz.

93 Der wesentliche Passus aus Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [21830/31], NA hg. von Martin REDEKER, Berlin 1960, Bd. 2, 222 (§ 117,3) lautet: »Nur freilich, wenn auch das Anerkennung des Erlösers in demselben Verhältnis zeitig erfolgt, läßt sich eine Zeit denken, wenn zwar immer nicht fleischliche Geburt und geistige Geburt in demselben Zeitpunkt zusammenfallen, auch nicht Natur und Gnade gar nicht zu unterscheiden waren, aber doch eine Zeit, in

ze *Glaubenslehre* typische Überlegung zeigt nicht nur, wie in der Kategorie der Wiedergeburt die Unterscheidung von Aktivität und Passivität ihre Trennschärfe einbüßt, sondern weist mit der nur christologisch gegebenen Koinzidenz von Geburt und Wiedergeburt auf einen *doppelten Sinn von Anfang* hin, der den Gläubigen genau die Orientierung gibt, derer sie im Unterschied zu Jesus Christus bedürfen. Sie können nun den *Beginn* ihres Lebens in der Geburt als *Ursprung* in Gottes Handeln und sich selbst damit als seine Geschöpfe begreifen. Über zweihundert Jahre nach Schleiermacher ist es gegenwärtig Gerhard Sauter, der den Natalitätsbegriff heranzieht, um diese »Orientierungsbedürftigkeit«⁹⁴ zum Ausdruck zu bringen: »Von neuem geboren oder wiedergeboren werden heißt in einer theologischen Anthropologie: das verborgene Handeln Gottes ›in Jesus Christus‹ wahrnehmen und darin aufgenommen werden.«⁹⁵ Indem Sauter diese Orientierungsbedürftigkeit von jedem menschlichen Rechtfertigungsbedürfnis abgrenzt,⁹⁶ tritt er zugleich dem eben geschilderten Wahn von Jahrhunderten europäischer Geistesgeschichte entgegen, wonach Menschen sich in einem Akt der Wiedergeburt gewissermaßen selbst erfinden. In diesem Punkt sehe ich gegenwärtig eine Gemeinschaft zwischen Philosophischer und Theologischer Anthropologie, die ohne den Begriff der Natalität nicht denkbar wäre.⁹⁷

welcher die Entwicklung des lebendigen Glaubens mit der ersten Entwicklung sittlicher Vorstellungen und Empfindungen möglichst nahe zusammenfallen wird, welches die größtmögliche Annäherung an die menschliche Entwicklung Christi ist.«

94 Vgl. zu diesem Begriff SAUTER (s.o. Anm. 91), 95–114.

95 SAUTER (s.o. Anm. 91), 220 (Leitsatz, im Original kursiv).

96 Vgl. vor allem SAUTER (s.o. Anm. 91), 106.

97 Dass beide dasselbe sagen, ist damit nicht behauptet. So ist etwa die Letztgestalt, in der KAMLAH seine *Philosophische Anthropologie* entwirft (Mannheim 1973 [BI-Hochschultaschenbücher 238]), ungeachtet der formalen Einteilung in *Sprachliche Grundlegung und Ethik* (so der Untertitel) deutlich am Lebensbogen orientiert, der von der Geburt als Inbegriff des passiven *Widerfahrnisses* (z.B. 35; 41) zur aufmerksam erwogenen und auf eigenen Entschluss zurückgehenden *Handlung* (vgl. nur die Themen der ›Sprachlichen Grundlegung‹ in §§ 3–9) verläuft. Das Buch endet im eudämonistisch-ethischen Teil mit einem wie von langer Hand angelegten Paragraphen über den Freitod (§ 6) als den seltenen Ausnahmefall, wo die Beraubung der Möglichkeit zu eigenständigem Handeln im o.g. Sinne (Kamlah spricht vom »unabänderliche[n] Verlust« der »unabdingbaren Lebensbedingungen«, 175) die Entscheidung zur Selbsttötung zur philosophisch richtigen Wahl macht. Diese Anlage des Eudämonismus ist in unserem Kontext deshalb interessant, weil sie nur die Kehrseite dessen ist, die Frage nach menschlichem Sein in der erforderlichen anthropologischen Reichhaltigkeit als Frage nach dem *guten Sein* (s.o. bei Anm. 53) aufzufassen (vgl. z.B. 171 die Erläuterung der »unabdingbaren Lebensbedingungen«: »Und zwar hat jedermann die berechtigte Begehrung, [...] nicht nur seinen nackten Hunger zu stillen, sondern ›gut‹ zu essen und zu trinken.«).